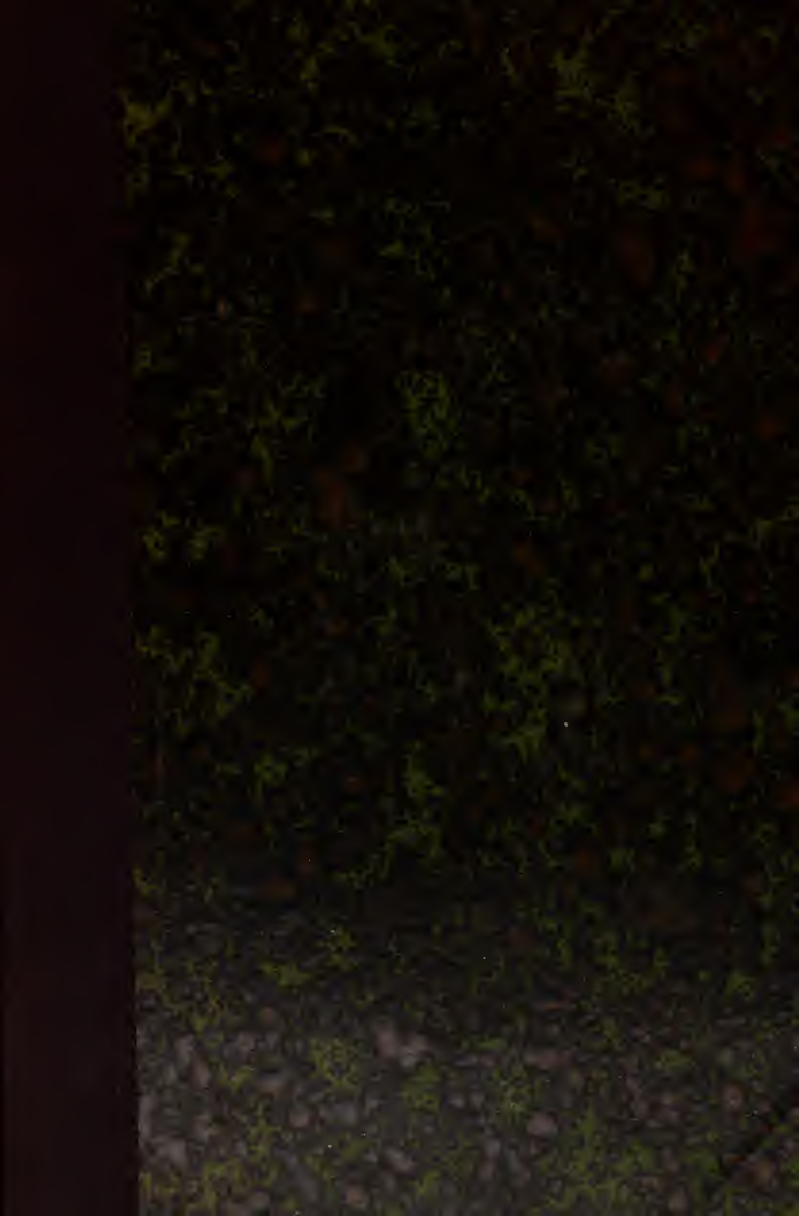
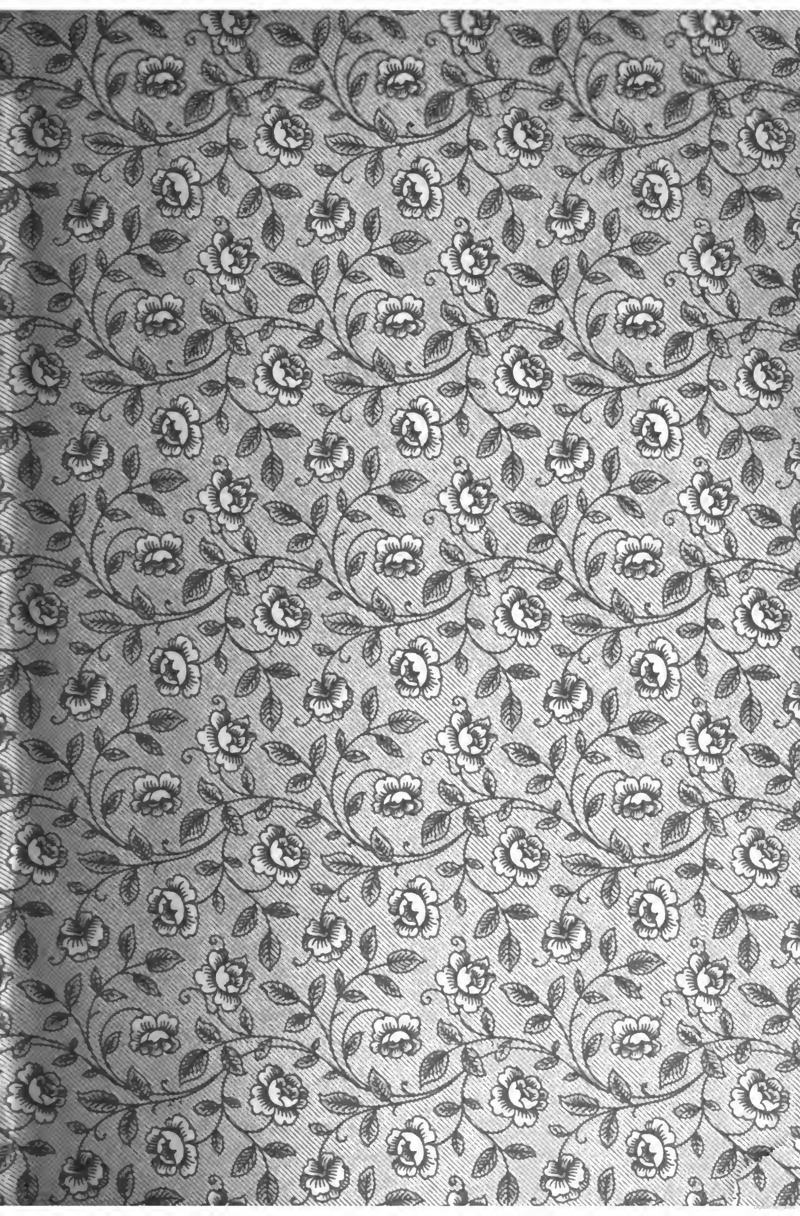




Zeitschrift



der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch,**
Dr. **Praetorius,**

in Leipzig Dr. **Fischer,**
Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Einundsechzigster Band.

Leipzig 1907,

in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des einundsechzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Aufsätze.

Anzeigen.

Seite

Kleine Mitteilungen.

Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Aufsätze und Anzeigen des Bandes
nach den Disziplinen geordnet.

Allgemeineres.

Semitisch.

Allgemeines und Vergleichendes.

Babylonisch-Assyrisch.

Aramäisch.

Sabäo-Minäisch (mit Mehri und Soqoṭri) und Abessinisch.

Hamitisch.

Ägyptisch.

Berberisch.

Indisch.

Iranisch.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

---

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1907.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, C. I. E., in Sangam, Poona, Indien (63).
- Dr. V. Fausböll, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen (61).
- Dr. J. F. Fleet, C. I. E., 8 Leopold Road, Ealing, London, W (68).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres Legati Warneriani u. Prof. a. d. Univ. Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Dr. H. Kern, Prof. a. d. Univ. Leiden (57).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B., D. C. L., Member of Council, in London, SW, India Office (53).

Herr Dr. Theodor Nöldeke, Prof. emerit., in Strassburg i/Els., Kalbsg. 16 (64).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 3 (66).
- Emile Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François Ier (56).
- Dr. Whitley Stokes in London, SW, 15 Grenville Place (24).
- Dr. Vilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, St. Knuds Vej 36 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).

II.

Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Greifswald i/Pom., Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).
- Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 16 (990).
- Dr. Oskar Ásbóth, Prof. a. d. Univ. Budapest, VI, Munkácsy-G. 25 (1368).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern ernannt worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalnachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Prof. a. d. Univ. Jena, Lichtenhainer Str. 3 (1281).
- Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erzbisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. Berlin, N, Weissenburger Str. 6 (835).
- Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4te Linie, 7 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Giessen, Alicestr. 13 (955).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
- Dr. theol. et phil. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 62, Landgrafenstr. 11 (704).
- Dr. A. Baumgartner Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. Anton Baumstark in Rom, Camposanto dei Tedeschi presso S. Pietro, 17 Villa della Segrestia (1171).
- Dr. C. H. Becker, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Klosestr. 9 (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Palaststr. 4 (1263).
- Dr. theol. Georg Behrmann, Senior u. Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a/M., Oederweg 59 (1242).
- Dr. Max van Berchem in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
- A. A. Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. T. Bloch, Archæological Surveyor, Bengal Circle, Indian Museum, Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, N, Monbijouplatz 4 (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- Dr. A. Bourquin, Consular Agent for France, 827—16th Str., Denver, Colorado, U. S. A. (1008).
- Dr. Edvard Brandes in Kopenhagen, Ö, Skioldsgade 8 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).
- Dr. Charles Augustus Briggs, Prof. am Union Theological Seminary, 700 Park Str., New York City (725).
- Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Rhesastr. 9 (1195).
- Dr. Paul Brönnle, 73 Burdett Avenue, Westcliff-on-Sea, Essex, England (1297).
- Ernest Walter Brooks in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).
- Dr. Rudolf Ernst Brünnow, Prof. in Bonn, Kaiser Friedrichstr. 11 (1009).
- Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
- Dr. E. A. Wallis Budge, Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, British Museum; in London, WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland, Prof. a. d. Univ. Utrecht, Biltstraat 101 c (1239).

The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).
Herr Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, Wirkl. Staatsrat, Exz., Prof. a. d. Univ. St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Prof. a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. am Bryn Mawr College in Bryn Mawr, Pa., U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Färberstr. 15 II (1141).
- Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 12 (885).
- Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Schottland) (1310).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Luxemburg, Bellevue (1203).
- Dr. T. Witton Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
- Harinath De, Prof. am Presidency College, Calcutta (1373).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Kustos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, I, Burgring 5 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, 30 avenue Henri-Martin (666).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 39 (1132).
- Richard Dietterle in Alexandrien, P. O. Box 747 (1364).
- Dr. Otto Donner, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).

The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, 66 Avenue de la Grande Armée (1267).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III 44, Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Prof. a. d. Univ. München, Schraudolphstr. 14 (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdozent f. Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 (1016).
- F. C. Eiselen, Prof. am Garrett Biblical Institute, Evanston, Ill. (1370).
- Dr. Adolf Erman, Prof. a. d. Univ. Berlin, Direktor bei den kgl. Museen, in Steglitz, Friedrichstr. 10/11 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Dr. Julius Euting, Geh. Regierungsrat, Honorarprof. u. Direktor d. kais. Univ.- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).
- Dr. theol. et phil. Winand Fell, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Heisstr. 2a (703).
- Dr. Richard Fick, Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Louis Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe (1256).
- Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Mozartstr. 4 (1094).
- James P. Fleming in Mannheim, L 10, 6 (1371).
- Dr. Johannes Flemming, Prof., Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Friedenau, Niedstr. 25 (1192).

Herr Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh., Ubierring 42 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Augustastr. 81 I (1144).
- Missionar August Hermann Francke in Kailang, Kangra District, Indien (1340).
- Dr. phil. Karl Frank in Nürnberg, Vestnertorgraben 19 (1377).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., 9, Bahnstr. 32 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 531—535 West 123rd Street, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminaroberlehrer in Cöpenick (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
- Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. in Genf, Grande Boissière (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Lübecker Str. 40 (1090).
- Dr. Rudolf Geyer, k. u. k. Kustos I. Kl. a. d. k. k. Hofbibliothek u. Prof. a. d. Univ. Wien, XIX, Prinz Eugenstr. 13 (1035).
- N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
- Mubarek Ghalib Bey, Exz., in Constantinopel, Deutsche Post restante (1170).
- Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman u. Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- Dr. Friedrich Giese, Gymnasialoberlehrer und Privatdozent a. d. Univ. Greifswald i/Pom., Steinstr. 61 (1313).
- Dr. phil. et theol. F. Giesebrecht, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, Theresienstr. 93 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, West 116th Street (1050).
- Dr. phil. Emil Gratzl, Assistent a. d. k. Hof- u. Staatsbibliothek in München (1382).
- Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, 354 Summer Avenue, Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Dr. George A. Grierson, C. I. E., Rathfarnham, Camberley, Surrey, England (1068).
- Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Dante 7 (1367).
- Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilhelm Grube, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 57 (991).
- Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, II, Gersteng. 17 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., in Gross-Lichterfelde, Albrechtstr. 8 (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).
- Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
- cand. phil. Johannes Haferbier in Potsdam, Berliner Str. 19 II (1354).
- Dr. August Haffner, Prof. a. d. Univ. Innsbruck (1387).
- Přemysl Hájek in Kralup a. d. Moldau, No. 40 (1300).
- Dr. J. Halévy, Maitre de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, 9 rue Champollion (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
- Dr. Albert von Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).

Herr Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).
- Dr. Martin Hartmann, Prof., Lehrer d. Arabischen am Seminar für orient. Sprachen zu Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University, 2511 Madison Ave., Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 15. September in Cassel, Kaiserstr. 64) (1328).
- Dr. Jakob Hausheer, Prof. a. d. Univ. Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
- Dr. phil. August Heider in Greifswald i/Pom., Steinstr. 27 I (1330).
- cand. rer. orient. Adolph H. Helbig in Heidelberg, Bergstr. 76 (1350).
- Dr. Joseph Hell, Privatdozent a. d. Univ. München, Friedrichstr. 30 I (1358).
- P. Dr. Joh. Heller, Prof. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium zu Döbeln, Schillerstr. 35 II (1247).
- Dr. Gustav Hertzberg, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Bernburger Str. 2 (359).
- Dr. David Herzog, Dozent a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichower Palackystr. 40 (1287).
- Dr. Heinrich Hilgenfeld, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. Alfred Hillebrandt, Geh. Regierungsrat, Mitglied des preuss. Herrenhauses, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. University of Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R., in Wien, III 3, Heumarkt 9 (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Dozent a. d. University of London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 501 West 113th Street, New York, U. S. A. (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle in Oxford, 8 Northmoor Road (818).

The Rev. Prof. P. Holler, B. D., Dean of the Oriental Seminary, Gowanda, Catt. Co., N. Y., U. S. A. (1321).

Herr Lic. Dr. Gustav Hölscher, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Richard Wagnerstr. 47 p. (1384).
- Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 20 (1066).
- Lic. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-G. 1 (1314).
- Dr. Josef Horovitz, M. A. O. College, Aligarh, U. P. (Indien) (1230).
- Dr. M. Horten in Bonn, Schlossstr. 45 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, premier Secrétaire-interprète du Gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, VI, 43 rue Madame (1036).
- Dr. Heinrich Hübschmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allee 31 (779).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Ludwig Wuchererstr. 78 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, 16 Highland Place, Yonkers, N. Y., U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Bismarckstr. 30 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Stallschreiberstr. 22 (820).

Herr Dr. Wilhelm Jahn, Privatgelehrter, in Bremen, Parkallee 53 (1363).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Biegenstr. (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Theodor Jordanescu, Prof. in Focsani, Rumänien (1365).
- Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laat de Kanterstr. 5 (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
- Lic. Dr. Paul E. Kahle, Pastor in Kairo, Deutsche Schule (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Burgstr. 29 I (1304).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. a. d. Univ. Bonn, Weberstr. 29 (462).
- Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a/M., Trutz 23 I (1320).
- Dr. theol. et phil. Emil Kautzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis (Ungarn) (1104).
- Dr. Charles F. Kent, Prof. a. d. Yale University in New Haven, Conn. (1178).
- Dr. Friedrich Kern in Berlin, W 30, Schwäbische Str. 25 (1285).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. Kurt Klemm in Gross-Lichterfelde, Ferdinandstr. 3 (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 781 West End Avenue (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 89 (891).
- Dr. Sten Konow, Government Epigraphist, in Simla, Indien (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár (Ungarn) (1131).
- Dr. phil. Friedrich Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern (Sachsen) (1303).
- Dr. Johann Krcsmárik, Regierungsrat, in Sarajevo (Bosnien) (1159).
- Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
- Dr. Ernst Kuhn, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdozent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusg. 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Dozent a. d. Univ. u. Direktor d. Handelsakad. in Budapest, V, Kalman utcza 6 (1283).
- Dr. phil. Hermann Kurz, Pfarrverweser in Lorenzenzimmern (Württemberg) (1322).
- Dr. Samuel Landauer, Bibliothekar u. Honorarprof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (897).
- Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat, in Göttingen, Nikolausberger Weg 57 I (1013).

Herr Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Marburger Str. 6 III r. (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- L. Leriche, französ. Vize-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Prof. in Kiel, Beselerallee 54 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Kaiser Wilhelmstr. 53 (1110).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Privatdozent in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Schweighäuser Str. 24 II (1271).
- stud. phil. Rudolf Löbbecke in Braunschweig, Celler Str. 1 (1362).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. in Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).
- Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szeged (Ungarn) (978).
- Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Rostock i/M., St. Georgstr. 4 (1352).
- Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusgasse 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).

Sir Charles Lyall, K.C.S.I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).

Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M.A., Prof. a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. und Kustos am Ung. Nationalmuseum in Budapest (1082).
- Dr. Oskar Mann, Prof. u. Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, N 58, Weissenburger Str. 28 (1197).
- Dr. phil. Traugott Mann in Bielefeld (1345).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes in Nymegen, Barbarossastraat 76 (270).
- Em. Mattson, fil. kand., in Upsala, Sysslomansgatan 16 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge, England (1237).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Dr. Theodor Menzel in Odessa, 8. Station, Datscha Menzel (1376).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Prof. d. Theol. in Heidelberg, Bunsenstr. 1 (537).
- Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. Leo Meyer, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Honorarprof. in Göttingen, Hanssenstr. 9 (724).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford, 2/8 Iffby Road (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin, NW, Kirchstr. 12 (1272).
- Dr. Axel Moberg, Privatdozent a. d. Univ. Lund (1374).
- stud. phil. Paul Camillo Möbius in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV. r. (1312).
- Dr. theol. Carl Mommert, Pfarrer in Schweinitz, Kr. Grünberg, Preuss. Schlesien (1383).
- Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue, Cambridge, Mass., U. S. A. (1072).

Herr Dr. J. H. Mordtmann, kais. deutscher Konsul in Smyrna (807).
Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 53 (565).
- Dr. D. H. Müller, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
- Dr. Hans v. Mžik, k. u. k. Assistent a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien, XIII 6, Leopoldmüllerg. 1 (1388).
- Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. Palermo, Via XX Settembre 62 (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden (1275).
- Dr. Julius von Negelein, Privatdozent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Freystr. 5 II. l. (1361).
- Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, IX, Garnisong. 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, gegenwärtige Adresse unbekannt (547).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasg. 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Prof., Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, NW 52, Helgoländer Ufer 7 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Dozent a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abst (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat beim deutschen Generalkonsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin, W, Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. I. Osztern, Gymnasialprof. in Czegléd (Ungarn) (1386).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).
- Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
- Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelg. 1 (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant, in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp in Berlin, SW, Kleinbeerenstr. 20 (1316).

The Rev. Dr. Bernhard Pick, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (913).

Herr Dr. Richard Pietschmann, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, in London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
- Dr. Richard Pischel, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 47 (796).
- Dr. Isidor Pollak, Privatdozent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak in Spalato (Dalmatien), Seminario Vescovile (1342).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Plomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Freiimfelder Str. 6 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz (Steiermark), II, Leonhardstr. 143 (1160).
- Johann Preuss, Gymnasialprof. in Karlsruhe i/B., Bürklinstr. 5 III (1359).
- Dr. Eugen Prym, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Prinz Albrechtstr. 5 (1200).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough, 2 St. John's Road, Bangalore, Indien (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt in Giessen, Henselstr. 2 (1302).
- Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Konsistorialrat, in Wittenberg (871).
- Dr. Julio Nathanael Reuter, Dozent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler, in Berlin, W, Köthener Str. 4 (1306).
- Dr. Peter Rheden, Gymnasialprof. in Duppau (Böhmen) (1344).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmeliterg. 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, Prediger in Hamburg, Schröderstiftstr. 5 (1331).
- Dr. Friedrich Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdozent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gubernatorstr. 4 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. a. d. Univ. Glasgow, 7 the University (953).
- Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüssertor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Dozent a. d. Univ. Bern (857).
- Baron Victor von Rosen, Exz., Prof., Geheimrat u. Akademiker, in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Peking, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtschaft (1225).
- Dr. Gustav Rothstein, Gymnasialoberlehrer in Friedenau b. Berlin, Kirchstr. 8 (1323).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Karlstr. 4 II (915).
- Dr. Max Rottenburg in Nyiregyháza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham Rouse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudlof, Kirchenrat in Wangenheim b. Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 I (880).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- stud. rer. orient. Wilhelm Sarasin in Basel, St. Jakobstr. 14 (1381).
- Dr. Friedrich Sarre, Prof. in Neubabelsberg b. Berlin, Kaiserstr. 39 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensburg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 II (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. a. d. Univ. Rom, 5 Piazza dell' Esquilino (777).
- A. Houtum Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y., u. Director of the American School of Archæology in Jerusalem (1299).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Lessingstr. 17 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar d. Univ.-Bibliothek in München, Giselastr. 7 (1128).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).

Herr Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, Kommissar für chinesische Angelegenheiten, in Tsingtau (976).
- Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien, Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. phil. Walther Schubring in Berlin, NW 23, Klopstockstr. 23 (1375).
- Dr. Friedrich Schulthess, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Schildweg 21 (1233).
- Lic. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Friedrichstr. 12 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof., in Charlottenburg b. Berlin, Berliner Str. 60 (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Hussstr. 13 (1161).
- Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt, in Oberspaar b. Meissen, Dresdner Str. 58d (1187).
- Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. Richard Simon, Prof. a. d. Univ. München, Giselastr. 29 I (1193).
- David Simonsen, Prof. in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Václav Sixta, k. k. Professor in Jungbunzlau (Böhmen) (1378).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. am Amherst College in Amherst, Mass., U. S. A. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Hazelwood, the Park, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, Regierungsrat des Ministeriums der Kolonien und Prof. a. d. Univ. Leiden, Witte Singel 84 A (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin, W, Königin Augustastr. 28 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, Cour près Lausanne (Schweiz) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Dozent am Lazarewschen Institut in Moskau (1120).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein in Göttingen, Schildweg 36 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, Inspector-General of Education and Archæological Surveyor, N.W. Frontier Province and Baluchistan, in Peshawar, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 54 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Lic. Dr. Sten Edvard Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgat. 19 (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Lic. Dr. Carl Steuernagel, Prof. in Halle a/S., Kronprinzenstr. 42 (1348).
- Curt Steyer, Gymnasialoberlehrer in Chemnitz-Altendorf, Weststr. 107 (1353).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 73 (977).
- Dr. phil. Otto Strauss in Berlin, W 10, Hildebrandstr. 20 (1372).
- Dr. Maximilian Streck, Privatdozent a. d. Univ. Strassburg i/Els. (1259).

Herr Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Küsnacht b. Zürich (1248).
- Dr. Jyun Takakusu in Tokio, Kogimachi 35 (1249).
- Dr. A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Rbzk. Münster (568).
- Dr. Emilio Teza, Prof. a. d. Univ. Padua, Santa Lucia 5 (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Muir Central College in Allahabad, Indien (781).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Prof. a. d. Yale University, New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. d. Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. Bernhard Vandenhoff, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., in Crefeld, Oberdiessemer Str. 136 (1207).
- Friedrich Veit, Privatgelehrter, in Tübingen, Hechinger Str. 20 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).
- Rai Bahadur V. Venkayya, M. A., Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy, in Ootacamund, Indien (1380).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, Panjab and U. Prov., in Lahore, Indien (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalder Str. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Tragheimer Kirchenstr. 8 (1234).
- Lic. Dr. Karl Vollers, Prof. a. d. Univ. Jena, Westendstr. 33 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Oscar Wassermann in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins in Durham, The College (827).

Herr Dr. phil. Gotthold Weil in Berlin, NW 23, Altonaer Str. 33 (1346).
- J. Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7 (1369).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (832).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 I (1332).
- Lic. Dr. Gustav Westphal, Privatdozent a. d. Univ. Marburg i/H., Ritterstr. 13 (1335).
- Dr. Karl Fr. Weymann, Gymnasialprof. in Karlsruhe i/B , Sofienstr. 124 (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Wagnerg. 11 I (744).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moriz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Chodengasse 5 (1121).
- Prof. U. Wogihara, Sen-da-gi-cho 185, Koma-gome, Hong-go, Tokio (1319).
- Dr. James Haughton Woods, Instructor in Philosophy, Harvard University, in Boston, Mass., U. S. A., 2 Chestnut Street (1333).

The Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., 90 Bolingbroke Grove, Battersea, London, SW (553).

Herr William Aldis Wright, M. A., Vice Master, Trinity College, Cambridge, England (556).

Herr Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche, Prof., in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).
- stud. jur. Arthur von Wurzbach in Laibach, Spinnerg. 10 (1351).
- Dr. A. S. Yahuda, Dozent a. d. Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, NW 87, Wullenweberstr. 8 (1385).
- Dr. Theodor Zachariae, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).
- Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsg. 43 (1221).
- Dr. Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Upsala, Kungsgatan 65 (1315).
- Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 32 (1151).
- Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten [1]):

The Adyar Library in Madras (51).
Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).
„ Bibliothek der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelg. 3 (48).
„ Bibliothek der Jüdischen Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 60/62 (49).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).
„ Bodleiana in Oxford (5).
Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).
Die Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ k. k. Hofbibliothek in Wien (39).
Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).
Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (50).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
„ Owens College in Manchester, England; siehe The Victoria University.
„ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
The Union Theological Seminary in New York (25).
Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Universitets-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute der D. M. G. beigetreten sind.

Die Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in München, Ludwigstr. 17 (40).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).
Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
The Victoria University (früher Owens College) in Manchester, England (30).

Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften u. s. w., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmässig erhält.

* bedeutet, dass die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert.
† bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften u. s. w., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift.

1. La Revue Africaine in Alger, 6 rue Clauzel. Bb 866. 4°.

*2. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901d.
Verhandelingen. Bb 901n. 4°.
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4°.

*3. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
Abhandlungen, Philolog. u. historische. Ae 5. 4°.
Sitzungsberichte. Ae 165. 4°.

4. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.
Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4°.

*5. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, Dorotheenstr. 6.
Mittheilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.

6. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.

7. The Anthropological Society of Bombay.
Journal. Oc 176.

*8. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
Journal. Bb 755.

9. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
Analecta Bollandiana. Ah 5.

10. Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
Értekezések. Ae 96.
Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

11. Die Redaktion der „Revue Orientale" (Herr Dr. Bernhard Munkácsi) in Budapest, VI, Szondy-utcza 9.
Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.

12. The Khedivial Library in Cairo.

*13. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
Journal. Part I und Part III. Bb 725.
Proceedings. Bb 725c.
Bibliotheca Indica. Bb 1200.

14. The American Journal of Archaeology in Cambridge, Mass. (Editor-in-Chief: Professor Harold N. Fowler, Western Reserve University, Cleveland, Ohio, U. S. A.) Na 139.
15. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
    Journal. Bb 760.
16. Les Echos d'Orient in Constantinopel. Ja 33. 4⁰.
17. Die armenische Wochenschrift Lujs in Constantinopel. Ed 1540.
18. R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.
    Accademia orientale. Bb 1247. 4⁰.
    Collezione scolastica. Bb 1247 a.
*19. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
    Giornale. Bb 670.
20. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
    Nachrichten. Ae 30.
21. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
    Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200 a).
    Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.
*22. Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
    Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.
23. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.
24. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur: Dr. Max Grunwald, Rabbiner, Wien XV, Turnergasse 22.
    Mitteilungen. Oc 1000.
*25. L'École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
    Bulletin. Bb 628. 4⁰.
26. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
    Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4⁰.
    Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4⁰.
27. La Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.
*28. Das Curatorium der Universität in Leiden.
    Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.
29. Die Zeitschrift T'oung-pao in Leiden. Herrn Prof. Henri Cordier, Paris (16e), 54 rue Nicolo. — Bb 905. 4⁰.
30. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.
31. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
    Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. — Ia 140.
    Mittheilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140 a.
†32. Die Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig.
    Berichte.
    Abhandlungen.
†33. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
    Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.
34. The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, W, 3 Hanover Square.
    Journal. Oc 175. 4⁰.
35. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
    Proceedings. Ic 2290.
*36. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
    Journal. Bb 750.

*37. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
The Geographical Journal. Oa 151.

38. L'Athénée oriental in Löwen.
Le Muséon. Af 116.

39. The Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila.

*40. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4⁰.

*41. The American Oriental Society in New Haven.
Journal. Bb 720.

42. La Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran in Oran.
Bulletin Trimestriel. Bb 630. 4⁰.

*43. L'Ecole spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8⁰. 4⁰. 2⁰.
Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb 1119/50.

44. Le Musée Guimet in Paris.
Annales. Bb 1180. 4⁰.
Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180a. 4⁰.
Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.

45. La Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.

46. La Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Librairie Picard, 82 rue Bonaparte.. — Ia 126.

47. La Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
Journal Asiatique. Bb 790.

*48. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
Bulletin. Ae 65. 4⁰.
Mémoires. Ae 70/30. 4⁰. [Bisher nicht vollständig.]
Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
Βυζαντινα Χρονικα. Eg 330. 4⁰.
Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4⁰.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

*49. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
Извѣстія. Oa 42.
Отчетъ. Oa. 43.
Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.

50. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Street.
Proceedings. Af 124.

*51. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.

*52. R. Accademia dei Lincei in Rom.
Rendiconti. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.
Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45a. 4⁰.

53. Die Zeitschrift Bessarione in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.

54. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
Journal. Bb 765.

55. The Director General of Archæology in India in Simla.

*56. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4⁰.
Calendar. Ae 74.

57. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
Transactions. Fg 100.

58. La Revue Tunisienne in Tunis, Institut de Carthage. Oa 208.

*59. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
Sphinx. Ca 9.
Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften. Auch Af 155.

*60. The Bureau of Ethnology in Washington.
Bulletin (bisher in der Bibliothek auf verschiedene sachliche Abteilungen verteilt).
Annual Report. Oc 2380. 4⁰.

61. The Smithsonian Institution in Washington.
Annual Report of the Board of Regents. Af 54.

*62. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.

63. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
Monatsblatt. Mb 135. 4⁰.
Numismat. Zeitschrift. Mb 245.

64. Die Mechitaristen-Congregation in Wien, VII, Mechitaristengasse 4.
Handēs amsoreay. Ed 1365. 4⁰.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Exzellenz der Herr Staatsminister a. D. von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London, SW, Whitehall, Downing Str.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—LX. Band. 1847—1906. 8. 842 *M.* (I. 8 *M.* II.—XXI. à 12 *M.* XXII.—LVII. à 15 *M.* LVIII.—LX. à 18 *M.*) (für Mitglieder der D. M. G. 547 *M.* 50 *Pf.*).

Früher erschien und wurde später mit der Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 (1846. 8.). 1846 (1847. 8.). 5 *M.* (1845. 2 *M.*, 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 ist in den Heften der Zeitschrift Bd. IV bis XIV verteilt enthalten.

— — Register zu Band I—X. 1858. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

— — Register zu Band XI—XX. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

— — Register zu Band XXI—XXX. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

— — Register zu Band XXXI—XL. 1888. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

— — Register zu Band XLI—L. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Bd. 2, 3, 8—10, desgleichen, soweit es sich um Nichtmitglieder der D. M. G. handelt, 25—27 und 29—32 der Zeitschrift können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeitschrift. An die Mitglieder der Gesellschaft werden vom 21. Bande an einzelne Jahrgänge oder Hefte unmittelbar von der Kommissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27 und 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

— — Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1859 bis 1861. Von *Richard Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

— — Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862 bis 1867. Von *Richard Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*). Heft II ist hiervon nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis Oktober 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiziert worden.

— — Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht von October 1876 bis December 1877. Von *Ernst Kuhn* und *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878. Von *Ernst Kuhn.* 8. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

— — Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. Von *H. Kern, F. Praetorius* . . . . . . 8. 1885. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1874 bis 1875. (Fragment.) Von *Richard Gosche*. 8. 1905. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*).

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. Von *Friedrich Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*). **Gänzlich vergriffen.**

Nr. 2. Al-Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

Nr. 3. Die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*). **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albrecht Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*).

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Richard Adelbert Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*).

——— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*).

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et aethiopica latine vertit *Antonius d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 2. Die fünf Gâthâ's . . . . . Zarathustra's. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kuṭlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gustav Flügel*. 1862. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gustav Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. (Mehr ist nicht erschienen.) 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*).

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hermann Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch herausgegeben von *H. C. von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 2. —— 2. Heft. Wörterbuch 1864. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

— ——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—1866. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*).

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben von *Franz Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alexander Kohut.* 1866. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *Ernst Meier.* Mit 2 Kupfertafeln. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*).

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hermann Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

— ——— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*).

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis und einer Beilage. . . . Von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*).

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Von *Otto Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*).

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla. Ein Beitrag zur Kenntniss des Prâkṛit von *Albrecht Weber.* 1870. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritanischen Texten herausgegeben von *Samuel Kohn.* 1876. 12 *M.* (für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*).

— ——— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515. Texte et traduction par *Paulin Martin.* 1876. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 3 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*).

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. . . . von *Moritz Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 4 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 42 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu edited with an Introduction, Notes and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary by *Hermann Jacobi.* 1879. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens. Par M. l'abbé *Martin.* 1879. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*).

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla. Herausgegeben von *Albrecht Weber.* 1881. 32 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*). **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

— ——— VIII. Band (in 4 Nummern). 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviṅçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar herausgegeben von *Heinrich Uhle.* 1881. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von *Ernst Leumann.* 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra edited by *E. Hultzsch.* 1884. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

— ——— IX. Band (in 4 Nummern). 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Wortverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. . . . . Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 15 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*).

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt . . . von *Richard Garbe.* 1889. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*).

No. 4. Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

— ——— X. Band (in 4 Nummern). 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*).

No. 1. Die Çukasaptati Textus simplicior. Herausgegeben von *Richard Schmidt.* 1893. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

No. 2. Die Āvaśyaka-Erzählungen herausgegeben von *Ernst Leumann.* 1. Heft. 1897. 1 *M.* 80 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

No. 3. The Pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiraṇyakeśin, Gautama edited . . . by *W. Caland.* 1896. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt.* 1897. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band (in 4 Nummern). 1898—1902. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 75 *Pf.*).

No. 1. Wörterbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner zusammengestellt von *Rudolf v. Sowa.* 1898. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Von *Carl Meinhof.* 1899. 8 *M.* (für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*).

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten. Von *Martin Hartmann.* 1899. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

No. 4. Cāndra-Vyākaraṇa, die Grammatik des Candragomin .... Herausgegeben von *Bruno Liebich.* 1902. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

— — — — XII. Band. 8.

No. 1. Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Von *W. Caland.* 1903. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

No. 2. Die Liebenden von Amasia. Ein damascener Schattenspiel niedergeschrieben, übersetzt und mit Erklärungen versehen von *Joh. Gottfried Wetzstein.* Aus dem Nachlasse desselben herausgegeben von *G. Jahn.* 1906. 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 75 *Pf.*).

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung, nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet .... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld.* Anast. Neudruck. 1903. 4. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*).

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra)... herausgegeben von *Eduard Mahler.* 1887. 4. 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und ... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld.* (Arab., mit deutscher Bearbeitung.) 1857—1861. 4 Bände. 8. 42 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica in quinque tomos distributa. Tomus II sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther ... edidit ... *Augustus Dillmann.* Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

— — — — Fasc. II, quo continentur libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

[Firdewsi, Das Buch vom Fechter. Türkisch herausgegeben von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.*] 1862. 8. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*).

Subhi Bey, Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta.* 1862. 8. 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*).

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited .... by *W. Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 72 *M.*). Part I. 1864. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). Part II—X. 1866—1874. à 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*). Part XI (Indexes). 1882. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*). Part XII (Critical Notes) (besorgt von *M. J. de Goeje*). 1892. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*).

Jacut's Geographisches Wörterbuch .... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—1873. 8. 180 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*).

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 11 *M.*).

——— V. Band. 1873. 24 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*).

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*).

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*).

Ibn Ja'îš, Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal .... herausgegeben von *G. Jahn.* 2 Bände. 1876—1886. 4. 117 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*). **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1884. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder je 5 *M.* — 4. Heft. 1886. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. ... herausgegeben von *C. Eduard Sachau.* 2 Hefte. 1876—1878. 4. 29 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*). **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

——— Heft 1. 1876. 13 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

——— Heft 2. 1878. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in fünf Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausgegeben von *Friedrich Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ herausgegeben von *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*).

——— I.—III. Buch. 1881—1885. à 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 6 *M.*).

——— IV. Buch. 1886. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).

Die Mufaḍḍalijât .... herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. 1885. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band. Drucke. 2. Aufl. bearbeitet von *R. Pischel, A. Fischer, G. Jacob.* 1900. 8. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Nöldeke, Th., Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*). **Vergriffen.**

Teufel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. (147 S.) 1884. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 38.)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*).

— — — — Part II. 1896. 4. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

Goldziher, Ignaz, Der Diwân des Ġarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (245 S.) 1893. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 46 u. 47.).

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišin. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Übersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Ueberblick gegeben von den Geschäftsführern. 1895. 8. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. gratis).

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) 1895. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 49.)

Kâṭhakam, die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ, herausgegeben von *Leopold von Schroeder.* I. Buch. Leipzig 1900. gr. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).

Meinhof, Carl, Das Ṭši-vẽṇḓa'. (76 S.) 1901. 2 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 55.)

Goeje, M. J. de, Eine dritte Handschrift von Mas'ūdī's Tanbīh. (14 S.) 1902. 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)

Smith, Vincent A., Andhra History and Coinage. (27 S.) 1902. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)

Smith, Vincent A., Andhra History and Coinage. (23 S.) 1903. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)

Jacobi, Hermann, Ānandavardhana's Dhvanyāloka. (159 S.) 1903. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56 u. 57.)

Albrecht, K., Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra. (53 S.) 1903. 1 *M.* 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 25 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)

Hertel, Johannes, Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. (68 S.) 1904. 2 *M.* 10 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)

Kresmárik, Johann, Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. (133 S.) 1904. 4 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 80 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)

Socin, A., Der arabische Dialekt von Mōṣul und Märdīn. (128 S.) 1904. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 36 u. 37.)

Meinhof, Carl, Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. (132 S.) 1905. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58 u. 59.)

Hunnius, Carl, Das syrische Alexanderlied. Herausgegeben und übersetzt. (93 S.) 1906. 2 *M.* 90 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 90 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

Jacobi, Hermann, Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra übersetzt und erläutert. (79 S.) 1906. 2 *M.* 45 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

Jolly, Julius, Zur Quellenkunde der indischen Medizin. (56 S.) 1906. 1 *M.* 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Kommissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Frankoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden diese Preise nicht gewährt.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1907 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1386 Herr Dr. I. Osztern, Gymnasialprof. in Czegléd (Ungarn),

1387 Herr Dr. August Haffner, Prof. a. d. Univ. Innsbruck, und

1388 Herr Dr. Hans v. Mžik, k. u. k. Assistent a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien, Leopoldmüllerg. 1.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1907 eingetreten:

51 The Adyar Library in Madras.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Prof. Dr. Theodor Aufrecht, geb. 7. Jan. 1821, † 3. April 1907,

und die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Geh. Hofrat Dr. H. Gelzer, Prof. a. d. Univ. Jena, † 11. Juli 1906,

Herrn Pfarrer Adolf Heusler in Mandach,

Herrn Geh. Regierungsrat Dr. F. Justi, Prof. a. d. Univ. Marburg, † 17. Febr. 1907, und

Herrn Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin, † 24. Jan. 1907 im nahezu vollendeten 91. Lebensjahre.

Ihren Austritt erklärten die Herren Wirkl. Geh. Rat Guido Freiherr von Call und Prof. Dr. Alfred Jahn in Wien.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. W. Graf von Baudissin in Berlin, W 62, Landgrafenstr. 11,

Herr Pfarrer Joseph Círžek in Marienbad,

Herr Richard Dietterle in Alexandrien, P. O. Box 747,

Herr Missionar A. H. Francke in Kailang, Kangra District, Indien,

Herr Dr. G. Kampffmeyer in Halle a/S., Burgstr. 29 I,

Herr Dr. Sten Konow, Government Epigraphist, in Simla, Indien,

Herr Dr. phil. Hermann Kurz, Pfarrverweser in Lorenzenzimmern (Württb.),

Herr Geh. Regierungsrat Dr. M. M. Lauer in Göttingen, Nikolausberger Weg 57 I,

Herr Prof. Dr. E. Littmann in Straßburg i. E., Schweighäuserstr. 24 II,

Herr Prof. Dr. L. H. Mills in Oxford, 2/8 Iffby Road,

Herr Prof. Dr. C. A. Nallino in Palermo, Via XX Settembre 62,

Herr Dr. Hans Reichelt in Giessen, Henselstr. 2,

Herr Prof. Dr. Friedrich Sarre in Neubabelsberg b. Berlin, Kaiserstr. 39,

Herr Prof. Dr. Friedrich Schwally in Giessen, Friedrichstr. 12,

Herr Regierungsrat Dr. C. Snouck Hurgronje, Prof. a. d. Univ. Leiden, Witte Singel 84 A,

Herr Dr. K. F. Weymann, Gymnasialprof. in Karlsruhe, Sofienstr. 124, und

Herr Prof. Dr. H. Zimmern in Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 32.

Verzeichnis der vom 6. Nov. 1906 bis 28. Febr. 1907 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Aa 158. 8⁰. Report, Annual, for the year 1905. Imperial Library, Calcutta. (Calcutta 1906.)
2. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XVII, Nos. 9 & 10. Sept.-Oct., 11 & 12. Nov.-Dec., 1906. London.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1906. Heft 3. Berlin 1906.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XV. Fasc. 5—6. 7—10. Roma 1906.
5. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Achtundfünfzigster Band. 1906. I. II. Leipzig 1906.
6. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXXIX—LIII. 18. October—13. December. Berlin 1906.
7. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1906. Heft III. München 1906.
8. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez.* Nouvelle Série. — Vol. VII. No. 3. 4. Louvain 1906.
9. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLV. No. 183. May—September 1906. Philadelphia 1906.
10. Zu Af 160. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1905. Volume XXXVI. — Boston, Mass.
11. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXVI. — Fasc. I. Bruxellis 1907.
12. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung. Breslau 1907. (Vom jüdisch-theolog. Seminar.)
13. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* ..... Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman.* XIX. Jahrgang (für 1905). Zweites Heft. Berlin 1906.
14. Zu Bb 43. 4⁰. List of works in the New York Public Library relating to Muhammadan Law. Prepared by Miß J. A. *Pratt* under direction of Richard *Gottheil.* (Reprinted from the Bulletin, January, 1907.) o. O. (Von Prof. Dr. Gottheil.)

15. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. I. Fasc. 91 e 92. Anno XI. 1906—1907. Roma.
16. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Derde Deel (Deel LVII der geheele Reeks). 's-Gravenhage 1907.
17. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January, 1907. London.
18. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LXI. Vol. XXII. Bombay 1906.
19. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome VII. No. 2. 3. 1906. Paris.
20. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Neunter Jahrgang. No. 12. 1906. Zehnter Jahrgang. No. 1. 2. 1907. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)
21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — IX. 1906. No. 22. 23. 24. X. 1907. 2. 3. 4.
22. Zu Bb 866. 4°. Revue Africaine publiée par la Société Historique Algérienne. Cinquantième Année. No. 261 & 262. — 2e & 3e Trimestres 1906. Alger 1906.
23. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLIX. Aflevering 1 en 2. Batavia | 's Hage 1906.
24. Zu Bb 905. 4°. [Von jetzt ab veränderter Titel:] T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VII. No. 4. Leide 1906.
25. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1906.
26. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XX. Band. Heft 3. Wien 1906.
27. Zu Bb 1120. Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Herausgegeben von dem Direktor des Seminars. Band XX. Berlin 1906.
28. Zu Bb 1220. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Aethiopici. Series altera. Tomus XX. Romae 1905.
29. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1906. 3. 11. Jahrgang. Berlin.
30. Zu Bb $\frac{1246}{50}$. 4°. Patrologia Orientalis. Tome IV. Fascicule 1. Les Homiliae Chathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque inédite de *Jacques d'Édesse*. I. Homélies LII à LVII publiées et traduites en français par Rubens *Duval*. Paris o. J. [1906.]
31. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band 43. 1. Heft. Leipzig 1906.
32. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Second Quarter ending 30st June 1906. Wednesday, November 28, 1906.
33. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th September 1906. Rangoon 1907. (Von der Königl. Bibliothek, Berlin.)

34. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30th June, 1906. (Lahore 1906.) (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

35. Zu Eb 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the Third Quarter of 1905. (Allahabad 1906.)

36. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1907, 1. 2. Wienna.

37. Zu Fa 60. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXIII. Helsingissä 1906.

38. Zu Fa 61. 4⁰. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XXIII. *Karjalainen*, K. F., Zur ostjakischen Lautgeschichte. I. Über den Vokalismus der ersten Silbe. [Erweiterte Ausgabe von Fa 1235. 4⁰.] XXIV. *Nielsen*, Konrad, Die Quantitätsverhältnisse im Polmaklappischen. II. Nachtrag und Register. Helsingfors 1905.

39. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . VII. évfolyam. 1906. 2. szám. Budapest.

40. Zu Fa 2654. [Früher verteilt.] Türkische Bibliothek. Herausgegeben von Georg *Jacob*. 7. Band. *Ahmed Hikmet*, Türkische Frauen. Nach dem Stambuler Druck *X*aristan u-gülistan von 1317 h zum ersten Male ins Deutsche übertragen . . . von Friedrich *Schrader*. Berlin 1907.

41. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXIV, Part III. October, 1906.

42. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 10. Erstes Heft. Leipzig 1907.

43. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 10ᵉ année. No. 62. Janvier 1907.

44. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Quatrième Année. No. 1. Janvier 1907. Paris, Rome.

45. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Ottavo. Dicembre 1906. Anno IX. Gennaio. Febbraio 1907. Firenze.

46. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Vijfde Jaargang. Aflevering 1. Haarlem 1907.

47. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXX, Heft 1 und 2. Leipzig 1907.

48. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe*. 1906. Nr. 6.

49. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVIII. Part 7. Vol. XXIX. Part 1. London 1906. 1907.

50. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 281. 282. 283. VII. Bd. (Nr. 12. 13. 14.) 1906. 1907.

51. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Volume X. 1906. Number 4 [und] Supplement to Volume X. Annual Reports 1905—1906. Norwood, Mass.

52. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome VIII. Septembre-Octobre. Novembre-Décembre 1906. Paris 1906.

53. Zu Na 426. 4⁰. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVII. Вып. II—III. С.-Петербургъ 1906.

54. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XLII. 1906. Выпускъ II—III. С.-Петербургъ 1906.

55. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXVIII. No. 6. December, 1906. Vol. XXIX. No. 1. 2. January, February, 1907. London.

56. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Treizième Année. No. 60. Novembre. Quatorzième Année. No. 61. Tunis 1906. 1907.

57. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1906. No. 9. 10. 1907. No. 1. Berlin.

58. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVI, 1906. January to June. London.

59. Zu Oc 176. 8⁰. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII. No. 7. Bombay 1906.

60. Zu P 524/15 = Y 4. 8⁰. *Wiedemann*, E., Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. VII. VIII. IX. (SA. aus den Sitzungsber. d. physik.-mediz. Sozietät in Erlangen, Band 38. 1906). (Vom Verfasser.)

II. Andere Werke.

12196. Матеріалы для исторіи россійской духовной миссіи въ Пекинѣ. Изданы подъ редакціею Н. Н. *Весселовскаго*. Выпускъ I. С.-Петербургъ 1905. (Von der Kaiserl. Akad. d. W. zu St. Petersburg.) Ie 635. 4⁰.

12197. Haida Texts and Myths. Skidegate Dialect. Recorded by John R. *Swanton*. Washington 1905. = Smithsonian Institution. Bulletin 29. Fh 385.

12198. *Hewett*, Edgar L., Antiquities of the Jemez Plateau, New Mexico. Washington 1906. = Smithsonian Institution. Bulletin 32. Nh 64.

12199. *Fā'iz*, Ḫalīl Hammām, Abū Samrā Ġānim . . . Abou Samra Ghanem ou Le Héros libanais . . . Kairo 1905. (Von Herrn Joseph A. Ghanem, Bairūt.) De 4068.

12200. *Warneck*, J., Tobabataksch-Deutsches Wörterbuch. Batavia 1906. (Vom Departement van Kolonien.) Fb 327.

12201. *Tallqvist*, Knut L., Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit Šamaššumukîn bis Xerxes. Helsingfors 1905. = Acta Societatis Scientiarum Fennicæ. Tom. XXXII, No. 2. (R.) Db 386. 4⁰.

12202. Königliche Bibliothek zu Berlin. Alphabetisches Verzeichnis der laufenden Zeitschriften. November 1906. Berlin. (Kauf.) Ab 36.

12203. Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter. Erstes Kapitel: König Helios. (Straßburger Diss. von) Georg *Mau*. Leipzig 1906. Eg 549 = Y 6. 8⁰.

12204. Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Maḥzor-Handschriften mit Übersetzung und Erklärung. (Straßburger Diss. von) Philipp de *Haas*. Breslau 1906. Dh 5963 = Y 6. 8⁰.

12205. Übereinstimmungen in Gedanken, Vergleichen und Wendungen bei den indischen Kunstdichtern von Vālmīki bis auf Māgha. (Straßburger Diss. von) Otto *Walter*. Leipzig 1904. Eb 4256 = Y 6. 8⁰.

12206. Das Kalpa-Sūtra. Die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften. Einleitung, Text, Anmerkungen, Übersetzung, Glossar. (Straßburger Diss. von) Walther *Schubring*. Leipzig 1905. Eb 4655 = Y 6. 8⁰.

[Nr. 12203—12206 von Prof. Dr. E. Leumann.]

12207. *Bhandarkar,* Shridhar R., The Present Condition of Sanskrit Studies in India: A Reply to Dr. A. A. Macdonell. Bombay 1906. (Vom Verfasser?) Eb 924 = Y 6. 8°.

12208. *Friederici,* Georg, Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. (Leipziger Diss.) Braunschweig 1906. Oc 2320.

12209. Das angeblich von Rāmānuja verfaßte Vedāntatattvasāra. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben und ins Deutsche übertragen. (Diss. von) Erich von *Voss.* Leipzig 1906. Eb 3379 = Y 7. 8°.

[Nr. 12208 und 12209 von Prof. Dr. A. Fischer.]

12210. *Appayyadīkṣita's* Kuvalayānandakārikās. Ein indisches Kompendium der Redefiguren. Mit Āśādhara's Kommentar. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Richard *Schmidt.* Berlin 1907. (Vom Verfasser.) Eb 2221.

12211. *Bühler,* Johann Georg, Indian Paleography. Edited as an Appendix to The Indian Antiquary, Vol. XXXIII, 1904, by John Faithfull *Fleet.* Bombay o. J. (Vom Herausgeber.) Eb 991/100. 4°.

12212. The Kashmirian Atharva Veda. Book One. Edited by Leroy Carr *Barret* . . . (A. aus: Journal of the American Oriental Society, Vol. XXVI, Second Half, 1906.) (R.) Eb 1933.

12213. Sri Bâla Manôramâ with Siddhântha [so!] Kaumudî. A New Edition . . . Uttharartham [so!] . . . Edited by S. *Chandrasekhara* Sastrigal. Part I. Trichinopoly 1906. (Vom Herausgeber.) Eb 2363.

12214. Zur Kollektivbildung im Slavischen. Akademische Abhandlung . . . von Carl-Magnus *Stenbock.* Uppsala 1906. Ei 74 = Y 7. 8°.

12215. *Kaila,* Lauri G. G., Zur Syntax des in verbaler Abhängigkeit stehenden Nomens im alttestamentlichen Hebräisch mit Berücksichtigung der Kasusverhältnisse in anderen semitischen Sprachen. Akademische Abhandlung. (Halle-Helsingfors 1906.) Dh 632/100.

12215 a. Länsi-suomen käärmeen loitsut. Kirjoittanut J. W. *Juvelius.* (Diss.) Turussa 1906. Fa 500.

12216. Kalevipoegin kokoonpano. Kirjoitti U. *Karttunen.* (Diss.) Helsingissä 1905. Fa 540.

12217. Ur Nihâjat al bahğa af Ibrâhim aš Šabistarî an Nakšbandi. Text, öfversättning och Kommentar. (Diss. Uppsala von) Ernst von *Döbeln.* Leipzig 1906. De 7393 = Y 7. 8°.

[Nr. 12214—12217 von der Kgl. Univ.-Bibliothek Uppsala.]

12218. Hymnen an Sin. (Diss. von) E. Guthrie *Perry.* Leipzig 1906. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Db 457 = Y 6. 8°.

12219. *Huart,* Cl., L'Afrique de la Géographie Mozhafférienne. (Extrait du tome III des Actes du XIVe Congrès Intern. des Orientalistes.) Paris 1906. (Vom Verfasser.) Ec 1973 = Y 6. 8°.

12220. Wörterbuch zur Mechilta des R. Ismael (Buchstabe א) nebst Einleitung. (Straßburger Diss. von) Moses *Auerbach.* Berlin 1905. (Von Prof. Dr. E. Leumann.) Dh 6340.

12221. La Méditerranée Centre de la Civilisation dans le Passé et l'Avenir par A.-J. *Gemayel.* al-baḥr al-mutawassiṭ wa-'t-tamaddun. o. O. u. J. [Bairūt 1906.] (Vom Verfasser.) De 5030 = Y 6. 8°.

12222. *Wiedemann,* E., Ueber das Experiment im Altertum und Mittelalter. (SA. aus: Unterrichtsblätter f. Mathem. u. Naturwissenschaften. 1906. No. 4—6.) o. O. (Vom Verfasser.) P 524 = Y 2. 4°.

12223. *Wiedemann*, Eilhard, Ibn al Haiṯam, ein arabischer Gelehrter. Sonderabdruck aus der Festschrift für J. Rosenthal. Leipzig 1906. (Vom Verfasser.) De 6395 = Y 7. 8⁰.

12224. *Wiedemann*, Eilhard, Zur Physik bei den Arabern. (SA. aus: Jahrbuch f. Photographie u. Reproduktionstechnik f. d. Jahr 1906. Halle a. S.) (Vom Verfasser.) De $\frac{4882}{50}$ = Y 7. 8⁰.

12225. Beiträge zum Studium der türkischen Sprache und Literatur herausgegeben von I. *Kúnos* und Fr. *Giese*. Band I. Halle a. S., New York 1907. (Von Dr. Giese.) Fa 2220.

12226. *Giese*, Friedrich, Der Entwicklungsgang der modernen osmanischen Literatur (SA. aus Kat. 13 von R. Haupt, Halle a. S. 1906.) (Vom Verfasser.) De $\frac{3152}{50}$ = Y 7. 8⁰.

12227. [Victor *Chauvin*, Besprechung von: Les sources inédites de l'histoire du Maroc . . . par H. de *Castries*. Première série . . . T. 1 . . . 1905. (SA. aus: Revue de l'Instruction publique en Belgique . . . Bruxelles 1906?)] (Vom Verfasser.) Ng 1253 = Y 7. 8⁰.

12228. *Horn*, Paul, Die Sonnenaufgänge im Schāhnāme. (SA. aus: Orientalische Studien Th. Nöldeke . . . gewidmet. Gießen 1906.) Ec 1750 = Y 7. 8⁰.

12229. Liber Jeremiae praeparavit J. W. *Rothstein*. Lipsiae 1906. [= Biblia hebr. ed. Rud. Kittel. 8.] (Vom Verfasser.) Ib 242.

12230. Liber Ezechiel praeparavit J. W. *Rothstein*. Lipsiae 1906. [= Biblia hebr. ed. Rud. Kittel. 9.] (Vom Verfasser.) Ib 254.

12231. *Kockström*, V. R., Kurze Grammatik der Finnischen Sprache. Nach dem Schwedischen bearbeitet von K. *Suomalainen*. Helsingfors 1876. (Kauf.) Fa 548.

12232. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXIV. Nr. 4. 5. 6. Band XXV. Nr. 1. Leipzig 1906. (Tausch.) Ae 8. 4⁰.

12233. *Erwast*, Karl, Finnisch-Deutsches Wörterbuch. Tawastehus 1888. (Kauf.) Fa 450.

12234. Record, The, of the Celebration of the Two Hundredth Anniversary of the Birth of Benjamin Franklin . . . Philadelphia 1906. (Von der American Philosophical Society.) Ai 80. 4⁰.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

Vorläufige Anzeige.

Die 49. Versammlung

deutscher Philologen und Schulmänner

wird von Montag den 23. bis Freitag den 27. September 1907 in **Basel** stattfinden.

Den Vorsitz führen:

Prof. Dr. *Münzer*, Basel, Marschalkenstr. 26.
Rektor Dr. *Schäublin*, Basel, Münsterplatz 15.

Als Obmänner haben die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

für die philologische Sektion:

Prof. Dr. *Schöne*, Basel, Schönbeinstr. 38.
Dr. *Oeri*, Basel, Leonhardstr. 57.

. . . .

für die archäologische Sektion:

Prof. Dr. *Dragendorff*, Frankfurt a. M., Eschersheimerlandstr. 34.
Dr. *Burckhardt-Biedermann*, Basel, Nonnenweg 62.

. . . .

für die histor.-epigr. Sektion:

Prof. Dr. *Baumgartner*, Basel, Schänzlein bei St. Jakob.
Dr. *Stähelin*, Basel, Rütimeyerplatz 2.

für die historische Sektion:

Prof. Dr. *Boos*, Basel, Kanonengasse 19.

. . . .

. . . .

für die indogermanische Sektion:

Prof. Dr. *Sommer*, Basel, Mittlerestr. 152.
Dr. *Schwyzer*, Zürich V, Hegibachstr. 71.

für die orientalische Sektion:

Prof. Dr. *Mez*, Eimeldingen, Großh. Baden.
Dr. *Keller*, Basel, Hardstr. 14.

. . . .

Vorträge für die Plenarsitzungen sind bis zum 15. Juni bei einem der beiden Vorsitzenden, für die Sektionen bei einem der Herren Obmänner anzumelden.

Die Einladung zur 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner wird Anfang Juli d. J. erfolgen. Sie wird die Namen der Redner mit dem Thema ihres Vortrages und das Programm der festlichen Veranstaltungen enthalten.

Basel, im Februar 1907. **Münzer. Schäublin.**

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 24. Sept. 1907 zu Basel.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung wird, im Anschluß an die vom 23. bis 27. Sept. tagende 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, am Dienstag, den 24. Sept. 1907, 9 Uhr früh, im Singsaale der „Steinenschule" zu Basel abgehalten werden.

Halle und Leipzig, im Juni 1907.

Der geschäftsführende Vorstand.

Antrag auf eine Änderung der Satzungen der D. M. G.

In Anbetracht des Umstandes, daß dem Redakteur der D. M. G. für die Zeitschrift stets eine Überfülle von Manuskripten zur Verfügung steht, und daß die Arbeiten der Mitglieder vor denen der Nichtmitglieder einen gewissen Vorzug erfahren sollten, beantrage ich bei der Allgemeinen Versammlung, dem letzten Satze des ersten Absatzes von § X der Satzungen folgende Fassung zu geben: „An Honorar zahlt die Gesellschaft für die Artikel der Zeitschrift an Mitglieder pro Bogen 24 Mk., wofür die Verfasser zugleich zur Lesung einer Korrektur verpflichtet sind; Nichtmitglieder erhalten — ganz besondere, der Entscheidung des geschäftsführenden Vorstandes unterliegende Fälle ausgenommen — kein Honorar“.

Halle a/S., im Juni 1907. Th. Zachariae.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1907 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1389 Herr W. Marçais, Professor in Algier, und

1390 Herr Rudolf Haupt, Buchhändler in Leipzig, Dörrienstr. 1.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. O. Donner, Senator und Chef der Abteilung für das Unterrichtswesen im Senate von Finnland, in Helsingfors,

Herr Dr. Emil Gratzl, Sekretär a. d. k. Univ.-Bibliothek in Würzburg,

Herr Dr. M. Horten in Bonn-Süd, Rosenburger Weg, Villa Klein,

Herr Prof. Celestino Schiaparelli in Rom, Via Nazionale 46, und

Herr Dr. M. A. Stein, c/o. Political Agent, Gilgit, Indien.

Verzeichnis der vom 1. März bis 31. Mai 1907 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Aa 6. The Adyar Library Report for 1906. [Madras 1906.]
2. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XVIII, Nos. 1—2. Jan.-Febr., 1907. London.
3. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1906. Berlin 1906.
4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1906. Heft 4. 1907. Heft 1. Beiheft. Berlin 1906. 1907.
5. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XV. Fasc. 11—12. Roma 1906.
6. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1907. No. 1—7. St.-Pétersbourg 1907.
7. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1907. I—XXII. 10. Januar—25. April. Berlin 1907.
8. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1906. Heft I. München 1906.
9. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the Year ending June 30, 1905. [Dazu:] Report of the U. S. National Museum. 1905. 1906. Washington 1906.
10. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. VIII. No. 1—2. Louvain 1907.
11. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLV. No. 184. October—December 1906. Philadelphia 1906.
12. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* ..... Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XIX. Jahrgang (für 1905). Drittes Heft. Berlin 1907.
13. Zu Bb 236[2]. *Goeje*, M J., et Th. W. *Juynboll* [früher M. Th. *Houtsma*], Catalogus Codicum Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. Editio secunda. Volumen secundum. (Pars prior.) Lugduni-Batavorum 1907.
14. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. I. Fasc. 93. Anno XI. 1906—1907. Roma.

15. Zu Bb 628. 4⁰. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VI, No. 1—2. Hanoi 1906.

16. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Twenty-seventh Volume. Second Half. New Haven 1907.

17. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. April, 1907. London.

18. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1905. Volume XVIII. No. 56. 1906. Volume XIX. No. 57. Colombo 1906. 1907.

19. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome VIII. No. 1. 2. 3. Paris.

20. Zu Bb 800. 4⁰. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Zehnter Jahrgang. No. 3. 1907. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. X. 1907. 6. 7. 8. 9. 10.

22. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLIV. 1906. Aflevering 2 en 3. 4. Batavia | 's-Gravenhage 1906.

23. Zu Bb 901 n. 4⁰. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LVI, 5ᵉ Stuk. Batavia | 's Hage 1907.

24. Zu Bb 905. 4⁰. [Von jetzt ab veränderter Titel:] T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VII. No. 5. Vol. VIII. No. 1. Leide 1906. 1907.

25. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundsechzigster Band. I. Heft. Leipzig 1907.

26. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XX. Band. Heft 4. Wien 1906.

27. Zu Bb 1180a. 4⁰. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XII. Paris 1906. Bod-Youl ou Tibet (Le Paradis des Moines). Par L. de *Milloué*. — Tome XXII. Essai de Bibliographie Jaina . . . par A. *Guérinot*.

28. Zu Bb. 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. III, 1. (The Pearl-Strings; A History of the Resúliyy Dynasty of Yemen by 'Aliyyu'bnu'l-Ḥasan 'el-Khazrejiyy . . . by J. W. *Redhouse*.) London 1906.

29. Zu Bb. 1250. 4⁰. (IV, 3.) *El-Bokhâri*, Les traditions islamiques traduites de l'arab avec notes et index par O. *Houdas* et W. *Marçais*. Tome deuxième. Paris 1906.

30. Zu Bb 1251. 4⁰. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Volume VII. Dictionnaire Čam-Français par Étienne *Aymonier* [et] Antoine *Cabaton*. Paris 1906.

31. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. XI. Fasc. I. Upsala.

32. Zu De 4051. 4⁰. Le Recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail *el-Bokhâri*. Publié par Ludolf *Krehl*, continué par Th. W. *Juynboll*. Vol. IV (première partie). Leyde 1907.

33. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30ˢᵗ September 1906. Wednesday, February 20, 1907.

34. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 31th December 1906. Rangoon 1907. (Von der Königl. Bibliothek, Berlin.)

35. Zu Eb 473. List of Sanskrit and Hindi Manuscripts ... deposited in the Sanskrit College, Benares, during the year 1905. Allahabad 1906. (Vom Government Press Office.)

36. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 30th September 1906. Nagpur 1906. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

37. Zu Eb 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces ... during the Fourth Quarter of 1905. (Allahabad 1906.)

38. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1907, 3. 4. 5. 6. Wienna.

39. Zu Fa 76. Szemle, Keleti ... Revue orientale pour les études ouraloaltaïques ... VII. évfolyam. 1906. 3. szám. Budapest.

40. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume III. Part I. II. Bangkok, 1906. (Von der Siam Society.)

41. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXIV, Part II. December, 1906.

42. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft ... herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 10. Zweites Heft. Leipzig 1907.

43. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-cinquième année. Tome LIII. No. 2. 3. Tome LIV. No. 1. 2. 3. Paris 1906.

44. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 10e année. No. 63. 64. Mars, Mai 1907.

45. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques ... Nouvelle Série. Quatrième Année. No. 2. Avril 1907. Paris, Rome.

46. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome I (XI). 1906. No. 4. Paris.

47. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno IX. 1907. Marzo, Aprile, Maggio. Firenze.

48. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, ... Vijfde Jaargang. Aflevering 2. Haarlem 1907.

49. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXX, Heft 3 und 4. Leipzig 1907.

50. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von G. *Hölscher*. 1907. Nr. 1 und 2.

51. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXIX. Part 2. 3. 4. London 1907.

52. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 284. 285. 285. VII. Band (Nr. 15. 16. 17.) 1907.

53. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redaktionskomitee. Achtunddreißigster Band. Erstes und zweites Semester. 1906. Wien 1907.

54. Zu Mb 1266. *Head*, Barclay V., Catalogue of the Greek Coins of Phrygia. [= A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum.] London 1906. (Von den Trustees of the British Museum.)

55. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Volume XI. 1907. Number 1. Norwood, Mass.

56. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome IX. Janvier-Février 1907. Paris 1907.

57. Zu Na 427. 4⁰. Записки отдѣленія русской и славянской археологіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ VIII. Вып. 1. С.-Петербургъ 1906.

58. Zu Nf 342. 2⁰. Progress Report of the Archæological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1906. (Vom Government of Bombay. General Department. Archæology.)

59. Zu Ni 415. Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1906 годъ . . . С.-Петербургъ 1907. (Von der Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

60. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXIX. No. 3. 4. 5. March, April, May, 1907. London.

61. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quatorzième Année. No. 62. 63. Tunis 1907.

62. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1907. No. 2. 3. 4. Berlin.

63. Zu Ob 2780. 4⁰. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1678. Uitgegeven . . . onder toezicht van F. de *Haan*. Batavia | s'Hage 1907.

64. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Salzburg. Band II. Heft 1.

65. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVI, 1906. July to December. London.

66. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXI, Article 2—6. Vol. XXII (komplett). Tōkyō 1906.

II. Andere Werke.

12235. *Becker*, C. H., Christentum und Islam. Tübingen 1907. = Religionsgeschichtliche Volksbücher . . . III. Reihe, 8. Heft. Herausgegeben von Friedrich Michael *Schiele*. (Vom Verfasser.) Hb 683.

12236. *Gassmann*, Woldemar, Die Vocalquantität des Französischen im 16. Jahrhundert. (Diss.) Halle a. S. 1906. (Von Dr. R. Schmidt.) Eh 99 = Y 7. 8⁰.

12237. *Bauer*, Edmund, Untersuchungen zur Geographie und Geschichte der nordwestlichen Landschaften Griechenlands nach den delphischen Inschriften. Halle a. S. 1907. (Von dems.) Nh 220 = Y 7. 8⁰.

12238. Bücher-Verzeichnis der Münchener Orientalischen Gesellschaft. o. O. u. J. (Von Prof. Dr. G. Jacob.) Ac 64 = Y 7. 8⁰.

12239. *Grawinkel*, Carl Julius, Zähne und Zahnbehandlung der alten Aegypter, Hebräer, Inder, Babyloner, Assyrer, Griechen und Römer. (Erlanger Diss.) Berlin 1906. (Von dems.) P 100 = Y 7. 8⁰.

12240. *Wlachoff*, Christo, Die landwirtschaftliche Entwicklung Bulgariens. (Diss.) Erlangen 1907. (Von dems.) K 955 = Y 7. 8⁰.

12241. Das Kāmasūtram des Vātsyāyana . . . übersetzt . . . von Richard *Schmidt*. Dritte, nach handschriftlichem Material durchaus verbesserte Auflage. Berlin 1907. (Vom Verfasser.) Eb 3695³.

12242. Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des neuen Reiches. (Dyn. XVIII—XX.) Teil I. (Diss.) Von Emil *Levy.* [Berlin] 1905. (Von G.-R. Prof. Dr. Pischel.) Ca 110 = Y 2. 4⁰.

12243. Die Könige Aegyptens zwischen dem mittleren und neuen Reich. (Diss. von) Max *Pieper.* (Berlin) 1904. (Von dems.) Ca 171 = Y 2. 4⁰.

12244. *Pischel,* Richard, Die indische Literatur. (A. aus: Die orientalischen Literaturen = Die Kultur der Gegenwart, I, 7. Berlin und Leipzig 1906. (Von demselben.) Eb 4231. 4⁰.

12245. *Pischel,* Richard, Leben und Lehre des Buddha. Leipzig 1906. = Aus Natur und Geisteswelt. 109. Bändchen. (Von dems.) Hb 2597.

12246. *Pischel,* R., Indische Miscellen. (A. aus: Z. f. vergl. Sprachforschung. N. F. 41. Band.) o. O. u. J. (Von dems.) Eb 1160 = Y 7. 8⁰.

12247. Hymnen und Gebete an Marduk. Nebst einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks. (Berliner Diss. von) Johannes *Hehn.* Leipzig 1903. (Von demselben.) Hb 345 = Y 7. 8⁰.

12248. Die anonyme Schrift „Abhandlung über den Glauben der Syrer". I. Teil. (Diss. von) Franz *Cöln.* Berlin (1903). (Von demselben.) De 9400 = Y 7. 8⁰.

12249. *Rothstein,* J. W., Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben. (SA. aus ZDMG. LVI und LVII. 1902. 1903.) (Vom Verfasser.) Ic 580.

12250. *Hughes,* Thomas Patrick, A Dictionary of Islam . . . London 1885. (Kauf.) Hb 798.

12251. *Hottingerus,* Joh. Henricus, Historia Orientalis . . . Editio posterior et auctior . . . Tiguri 1680. (Von Prof. V. Chauvin.) Hb 160[2].

12252. Fior di Pensieri sulle Pietre Preciose di Ahmed Teifascite, opera tradotta dall' Arabo ed annotata da Antonio *Raineri Biscia.* Seconda edizione. Bologna 1906. (Vom Conte Camillo Raineri Biscia.) De 10790[2]. 4⁰.

12253. (*Schrader,* Otto,) Bibliography of Sankhya-Yoga-Samuććaya Works. Adyar, Madras, 1906. (Vom Verfasser.) Eb 740.

12254. *Dussaud,* René, Les Arabes en Syrie avant l'Islam. Paris 1907. (Vom Verleger.) Ne 140. 4⁰.

12255. Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran. 29e Année. Tome XXVI. Fascicule CVIII. CIX. Octobre, Décembre 1906. Oran. Bb 630. 4⁰.

12256. *Lidén,* Evald, Armenische Studien. Göteborg 1906. = Göteborgs Högskolas Årsskrift 1906. II. (R.) Ed 296.

12257. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kultur-Geschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold von *Lichtenberg.* 1. Band, 1. Heft. Leipzig 1907. (Vom Herausgeber.) Bb 819. 4⁰.

12258. *Schweinitz,* Hans-Hermann von, In Kleinasien. Ein Reitausflug durch das Innere Kleinasiens im Jahre 1905. Berlin 1906. (R.) Ob 1896/100. 4⁰.

12259. *Kuhn,* Ernst, Eine neue Entdeckung auf dem Gebiete der hinterindischen und malaio-polynesischen Sprachenkunde. (SA. aus d. Beilage z. „Allgemeinen Zeitung" No. 74 vom 29. März 1907.) (Vom Verfasser.) Bb 1583 = Y 7. 8⁰.

12260. Some Cuneiform Tablets, bearing on the religion of Babylonia and Assyria, by Kerr Duncan *Macmillan.* Nebst einer Abhandlung über die Partikel *-ma* im Babylonisch-Assyrischen von A. *Ungnad.* (A. aus: Beitr. z. Assyr. V, 5.) (R.) Db 595. 4⁰.

12261. *Çaṃkara*'s Gītābhāṣya, toegelicht en beoordeeld. Academisch proefschrift . . . door Barend *Faddegon*. Amsterdam 1906. (R.) Eb 3894.

12262. Die Entwicklung des ältesten japanischen Seelenlebens nach seinen literarischen Ausdrucksformen . . . (Diss.) von Justus *Leo*. Leipzig 1906. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Fg 58.

12263. *Oldenberg*, Hermann, Indien und die Religionswissenschaft. Zwei Vorträge. Stuttgart und Berlin 1906. (R.) Ha 160.

12264. Записки Нумизматическаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества ... Томъ I. Выпускъ I. С.-Петербургъ 1906. Na 429. 4⁰.

12265. Jahresbericht, Vierter, der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. [Berlin] 1906. Ah 16 = Y 2. 4⁰.

12266. Die Pueblo-Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie. (Leipziger Diss. von) Fritz *Krause*. Halle a. d. S. 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Oc 2338. 2⁰.

12267. Table Alphabétique de la Bibliotheca Arabica de *Schnurrer*. o. O. u. J. De 50ᵃ.

12268. *Thulin*, Carl, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza. Gießen 1906. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten herausgegeben von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch. III. Band, 1. Heft. (R.) Hb 3185.

12269. *Jacob*, Georg, Geschichte des Schattentheaters. Erweiterte Neubearbeitung des Vortrags: Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland. Berlin 1907. (Vom Verfasser.) Na $\frac{134a}{50}$.

12270. Journal, International, [of the] Tantrik Order. External Issue. Vol. V. No. 1 . . New York o. J. (Von Dr. R. Schmidt.) L 515. 4⁰.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.



Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1907 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1391 Frau Agnes Smith Lewis, D. D., LL. D., Ph. D., Castle-brae, Chesterton Lane, Cambridge, England,

1392 Herr Dr. Schulim Ochser in Berlin O, Löwestr. 20, und

1393 Herr F. W. Thomas, M. A., India Office, London, S. W.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1907 eingetreten:

52 Die Herzogliche Bibliothek in Gotha.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Karl Ehrenburg, Privatdozent in Würzburg,

Herrn Kirchenrat D. G. Rudloff in Wangenheim b. Gotha, und

Herrn Dr. A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden.

Seinen Austritt erklärte Herr W. A. Wright in Cambridge.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. H. Collitz, Johns Hopkins University, Baltimore, Md.,

Herr Harinath De, Chief Librarian, Imperial Library, Calcutta,

Herr Prof. Dr. G. Jacob in Erlangen, Schillerstr. 20,

Herr Dr. Oskar Pollak in Innsbruck, Universitätsstr. 8,

Herr Prof. Dr. A. Rahlfs in Göttingen, Lotzestr. 31,

Herr Dr. H. P. Smith, Prof. a. d. Meadville Theological School, Meadville, Pa., und

Herr Dr. A. S. Yahuda in Charlottenburg 2, Knesebeckstr. 93 I.

Titel und Adresse des Herrn William Marçais (s. Heft II, S. XXXIX) sind: Directeur de la Médersa Taʿalbiya, Alger.

Verzeichnis der vom 1. Juni bis 31. August 1907 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Aa 158. 8°. Report, Annual, for the year 1906. Imperial Library, Calcutta. (Calcutta 1907.)
2. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List. Vol. XVIII, Nos. 3—4. 5—6. March.-April, May-June. 1907. London.
3. Zu Ae 4°. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXV. No. II/V. Leipzig 1907.
4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1907. Heft 1. 1907. Geschäftliche Mittheilungen. 1907. Heft 1. Berlin 1907.
5. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVI. Fasc. 1—3. Roma 1907.
6. Zu Ae 45 a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCIV. 1907. Rendiconto dell' adunanza solenne del 2 giugno 1907. Vol. II. Roma 1907.
7. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Achtundfünfzigster Band. 1906. III—V. Leipzig 1906.
8. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1907. No. 8. 9. 10. 11. St.-Pétersbourg 1907.
9. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1907. XXIII—XXXVIII. 2. Mai—18. Juni. Berlin 1907.
10. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1907. Heft I. München 1907.
11. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 151. 152. 153. Wien 1906.
12. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXVI. — Fasc. II—III. Bruxellis 1907.
13. Zu Ah 5g. Poncelet, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae. p. 201—288.
14. Zu Ah 12. XIV. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1906/1907. Voran geht: Komposition und Strophenbau. Alte und neue Beiträge. Von D. H. *Müller*. Wien 1907.
15. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. II. Fasc. 94 e 95. Anno XI. 1907. Roma.

16. Zu Bb 630. 4⁰. Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran. 30e Année. Tome XXVII. Fascicule CX (1er Trim.) Mars 1907. Oran.

17. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume diciannovesimo. Parte II. Roma-Firenze-Torino 1906.

18. Zu Bb 725. (Von 1905 ab Journal Part I und III und Proceedings vereinigt.) Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series. Vol. I. Titel und Register. Vol. II. No. 4—9. Calcutta 1906.

19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, 1907. London.

20. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome IX. No. 1. Paris.

21. Zu Bb 800. 4⁰. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser.* Zehnter Jahrgang. No. 4. 6. 7. 1907. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

22. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. X. 1907. 11. 12. 13. 14. 15. 16.

23. Zu Bb 866. 4⁰. Revue Africaine publiée par la Société Historique Algérienne. Cinquantième Année. No. 263. — 4e Trimestre 1906. Alger 1906.

24. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLIX. Aflevering 3 en 4. Batavia | 's Hage 1907.

25. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes.* Série II. Vol. VIII. No. 2. Leide 1907.

26. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundsechzigster Band. II. Heft. Leipzig 1907.

27. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XXI. Band. Heft 1. 2. Wien 1907.

28. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern.* II, 4. 5. Leipzig 1907.

29. Zu Bb 1180a. 4⁰. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XXIII. L'Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde par Paul *Oltramare.* Tome premier. La Théosophie Brahmanique. Paris 1907.

30. Zu Bb. 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. IV. Umayyads and 'Abbásids. Being the fourth part of Jurji Zaydán's History of Islamic Civilization. Translated by D. S. *Margoliouth.* London 1907.

31. Zu Bb 1230. 4⁰. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. I, No. 10—19 [und] Supplement, pp. I—V. Calcutta 1906.

32. Zu Bb 1251. 4⁰. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Volume VIII. Inventaire descriptif des monuments du Cambodge par D. *Lunet de Lajonquière.* Tome deuxième. Paris 1907.

33. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl.* Vol. XI. Fasc. II. Upsala.

34. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff.* Band 43. 2. Heft. Leipzig 1907.

35. Zu De 55. La Littérature Populaire des Israélites Tunisiens. Par Eusèbe *Vassel.* Fascicule III (de la page 161 à la page 224). Paris 1907.

36. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1906. Wednesday, May 29, 1907.

37. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31th December 1906. Nagpur 1907. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

38. Zu Eb 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the Second, Third, Fourth Quarter of 1906. (Allahabad 1906.)

39. Zu Eb 4068. 2⁰. Progress Report, Annual, for Epigraphy, for the year 1906—1907. Government of Madras. G. O., No. 503, 27th June 1907.

40. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. I. No. 1. Liverpool 1907.

41. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1907. No. 8.

42. Zu Ff 1463. Zweite Sammlung tibetischer historischer Inschriften auf Felsen und Steinen in West-Tibet. Von A. H. *Francke*. o. O. 1907. (Vom Herausgeber.) Auch engl. Titel.

43. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXIV, Part IV. June, 1907.

44. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 10. Drittes und Viertes Heft. Leipzig 1907.

45. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 10e année. No. 65. Juillet 1907.

46. Zu Ia 123. 4. Review, The Princeton Theological. Vol. IV. No. 4. Philadelphia. October, 1906.

47. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale . . . Nouvelle Série. Quatrième Année. No. 3. Juillet 1907. Paris, Rome.

48. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome II (XII). 1907. No. 1. 2. Paris.

49. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno IX. 1907. Giugno, Luglio, Agosto. Firenze.

50. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Vijfde Jaargang. Aflevering 3. Haarlem 1907.

51. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1907. Nr. 3. 4. 5.

52. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXIX. Part 5. London 1907.

53. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 287. 288. 289. VII. Band (Nr. 18. 19. 20.) 1907.

54. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Volume XI. 1907. Number 2. Norwood, Mass.

55. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome IX. Mars-Avril, Mai-Juin 1907. Paris 1907.

56. Zu Na 426. 4⁰. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVII. Вып. IV. С.-Петербургъ 1907.

57. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. IX. Part. I. January 1907. Calcutta.

58. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 95. Erste, Zweite Hälfte. Wien 1906.

59. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LIX. Band. Wien 1906.

60. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXIX. No. 6. June. Vol. XXX. No. 1. 2. July, August, 1907. London.

61. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quatorzième Année. No. 64. Tunis 1907.

62. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1907. No. 5. 6. Berlin.

63. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Salzburg. Band II. Heft 2.

64. Zu Oc 2380. 4⁰. Twenty-Fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1902—1903. Washington 1907.

II. Andere Werke.

12271. En-Nodjoum ez-Zâhira (Extraits relatifs au Maghreb) par *E. Fagnan*. Extrait du Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine. Vol. XL. Année 1906. Constantine 1907. (Vom Verfasser.) De 2848.

12272. *Hodge*, Frederik Webb, Handbook of American Indians. North of Mexico. Part I. Washington 1907. = Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 30. Oc 2324.

12273. *Urban*, Reinhold, Die Zigeuner und das Evangelium. Striegau 1906. (Vom Verfasser.) Oc 1888.

12274. *Rüdiger*, Georg. Zauber und Aberglaube in den Englisch-Schottischen Volksballaden. (Diss.) Halle a. S. 1907. (Von Dr. R. Schmidt.) G 216 = Y 7. 8⁰.

12275. Jahresbericht der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft. Leipzig, im März 1907. (Von der Kgl. Sächs. Ges. d. W.) Ah 10 = Y 7. 8⁰.

12276. *Brockelmann*, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Band: Laut- und Formenlehre. 1. Lieferung. Berlin 1907. (Vom Verfasser.) Da 359.

12277. *Dastoor*, Rastamji Edulji, Peshotan Sanjana. Zarathushtra and Zarathushtrianism in the Avesta. Leipzig 1906. Hb 2818.

12278. *Modi*, Jivanji Jamshedji, A Glimpse into the work of the B. B. R. A. Society during the last 100 years, from a Parsee point of view. Bombay 1905. Ec 120.

12279. *Modi*, Jivanji Jamshedji, A Few Events in the early history of the Parsis and their dates. Bombay 1905. Nf 656.

12280. *Modi*, Jivanji Jamshedji, Education among the ancient Irânians. Bombay 1905. Nf 657.

12281. Collected Sanskrit Writings of the Parsis . . . edided by Ervad Sheriarji Dadabhai *Bharucha*. Part I. Khorda-Avestâ-Arthaḥ. Bombay 1906. Eb 2112.

[No. 12277—12281 von den Trustees of the Parsee Punchayet, Bombay.]

12282. Die historischen und mythologischen Erinnerungen der Lahouler. Gesammelt von A. H. *Francke*. o. O. 1907. (Vom Herausgeber.) Auch tibetischer Titel. Ff 1439.

12283. (Serrurier-Ten Kate,) De Compagnie's Kamer van het Museum van het Bataviaasch Genotschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia — 's Hage 1907. Bb 901k. 4⁰.

12284. *Stein*, M. Aurel, Ancient Khotan. Detailed Report of archaeological explorations in Chinese Turkestan. Vol. I. Text. Vol. II. Plates. Oxford 1907. (Vom Secretary of State for India.) Ob 2545. 2⁰.

12285. *Greßmann*, Hugo, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen 1905. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments herausg. von Bousset u. Gunkel, 6. Heft. (R.) Hb 1259.

12286. Ethiopic Grammar by August *Dillmann*. Second Edition . . . by Carl *Bezold*. Translated by James A. *Crichton*. London 1907. (Vom Übersetzer.) Dg 151.

12287. *Oordt*, J. F. van, Bantu Archaisms. A study in Bantu Vocabularies (A. aus: African Monthly [1907 ?] (Vom Verfasser.) Fd 145 = Y 7. 8⁰.

12288. *Dedekind*, Alexander, Ein Beitrag zur Purpurkunde. II. Band. Berlin 1906. (R.) P 70.

12289. *Salemann*, C., Manichaeica I. (A. aus: Bulletin de l'Ac. Imp. des Sciences de St.-Pétersbourg 1907.) St. Petersburg 1907. (Vom Verfasser.) Ec 1284 = Y 2. 4⁰.

12290. *Gennep*, A. van, Dessins sur peaux d'oppossum australiennes. 's Gravenhage 1907. = Publications du Musée national d'Ethnographie des Pays Bas à Leyde. No. 14. (Vom Verfasser.) Qb 750.

12291. *Vassel*, Eusèbe, Sur un Fragment de Dédicace Punique. (A. aus: Revue Tunisienne 1907.) Tunis 1907. (Vom Verfasser.) Di 300 = Y 7. 8⁰.

12292. *Powell*, Herbert Harry, The supposed Hebraisms in the grammar of the Biblical Aramaic. (= University of California Publications. Semitic Philology. Vol. I, No. 1. pp. 1—55.) Berkeley 1907. (Von der University Press, University of California.) Dc 435. 4⁰.

12293. *Wilson*, Louis Round, Chaucer's Relative Constructions. Chapel Hill 1906. = Studies in Philology. Vol. I. (Vom Verfasser.) Eg 930 = Y 7. 8⁰.

12294. Survey, Ethnographic, of India. Anthropometric Data from Bombay, Calcutta 1906. 1907. (Vom Superintendent of Government Printing, India.) Oc 1661.

12295. *Hoerschelmann*, W. v., Die Entwicklung der altchinesischen Ornamentik. (Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Qb 710 = Y 7. 8⁰.

12296. *Hemeling*, K., Die Nanking Kuanhua. (Leipziger Diss.) Göttingen 1907. (Von dems.) Ff 225.

12297. *Solberg*, O., Beiträge zur Vorgeschichte der Ost-Eskimo. Steinerne Schneidegeräte und Waffenschärfen aus Grönland. (Leipziger Diss.) Christiania 1907. (Von dems.) Nh 120. 4⁰.

12298. *Bhagawat*, R. R., [and] B. R. *Arte*, Key to interpret the Veda. Bombay 1907. (Von den Verfassern.) Eb 1351.

12299. *Juynboll*, H. H., Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Deel I. Leiden 1907. Fb 1384.

12300. *Sarre*, Friedrich, und Max van *Berchem*, Das Metallbecken des Atabeks Lulu von Mosul in der K. Bibliothek zu München. (SA. aus: Münchner Jahrbuch d. Bildenden Kunst I. Hlbbd., 1907.) München 1907. (Von Prof. Dr. Sarre.) Qb 576. 4⁰.

III. Handschriften und Handschriftliches.

B 699. Wörterverzeichnis der Zigeunersprache im westungarischen Dialekt (Eisenburger Comitat) aufgezeichnet nach Angaben des Zigeuners Anton Horvát aus Raks von Reinhold *Urban* in Graz 1905. (Geschenkt von Herrn Missionssekretär Reinhold Urban.) Ms Eb 6280. 8°.

B 700. Parimala, a commentary on Madana's Pârijâtamañjarî by Srî *Lakshmaṇa Sûri*. [1906.] (Originalmanuskript des Verfassers. Geschenkt von Prof. Dr. Hultzsch.) Ms Eb 3110. 4°.

B 701. Hitopadeśa-Handschrift in Bengālī Charakteren. (Geschenkt von Prof. Dr. Zachariae. Vergl. oben p. 342 ff.) Ms Eb 3230. 4°.

B 702. Puṣpadantācārya's Mahimnākhyastotram nebst Devīmāhātmyam. (Geschenkt von demselben. Vergl. oben p. 355.) Ms Eb 3355.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Protokollarischer Bericht über die Mittwoch den 25. Sept. 1907 zu Basel abgehaltene allgemeine Versammlung der D. M. G.[1]

Lokal: Mädchen-Sekundarschule; Beginn: $9^1/_4$ Uhr. Zum Vorsitzenden wird Herr Prof. Dr. Marti, zu seinem Stellvertreter Herr Prof. Dr. Hultzsch, zu Schriftführern die Herren Prof. Dr. Steuernagel und Lic. Dr. Hölscher gewählt.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Proff. DrDr. Fischer, Hultzsch, Praetorius und Zimmern werden durch Akklamation wiedergewählt, so daß der Gesamtvorstand z. Z. aus folgenden Mitgliedern besteht:

gewählt in Hamburg 1905	in Halle 1906	in Basel 1907
Erman	Kautzsch	Fischer
Nöldeke	Kuhn	Hultzsch
Pischel	Windisch	Praetorius
Reinisch		Zimmern.

2. Erörterung des Antrags Zachariae (s. oben S. XXXVIII):

> In Anbetracht des Umstandes, daß dem Redakteur der D. M. G. für die Zeitschrift stets eine Überfülle von Manuskripten zur Verfügung steht, und daß die Arbeiten der Mitglieder vor denen der Nichtmitglieder einen gewissen Vorzug erfahren sollten, beantrage ich bei der Allgemeinen Versammlung, dem letzten Satze des ersten Absatzes von § X der Satzungen folgende Fassung zu geben: „An Honorar zahlt die Gesellschaft für die Artikel der Zeitschrift an Mitglieder pro Bogen 24 Mk., wofür die Verfasser zugleich zur Lesung einer Korrektur verpflichtet sind; Nichtmitglieder erhalten — ganz besondere, der Entscheidung des geschäftsführenden Vorstandes unterliegende Fälle ausgenommen — kein Honorar".

An Stelle des persönlich nicht anwesenden Antragstellers begründet und empfiehlt Prof. Fischer den Antrag, worauf dieser ohne weitere Diskussion einstimmig angenommen wird.

3. Zum Ort der nächsten allgem. Versammlung der D. M. G. wird Kopenhagen, als Sitz des XV. Internationalen Orientalisten-Kongresses (14.—20. August 1908), gewählt.

---

1) Die Teilnehmerliste s. in Beilage A.

4. Prof. Hultzsch verliest seinen Bericht des Schriftführers für 1906—1907 (s. Beilage B).

5. Prof. Fischer verliest seinen Redaktionsbericht für 1906—1907 (s. Beilage C).

Im Anschluß daran fragt Prof. Euting, ob dem Vorstand der D. M. G. genaueres über Umfang und voraussichtliche Schicksale der von Wetzstein hinterlassenen wissenschaftlichen Sammlungen bekannt sei, insonderheit ob man noch die Veröffentlichung der wertvollen Beduinen-Qaṣīden erwarten dürfe, die sich in Wetzstein's Besitz befanden. Prof. Fischer antwortet, er habe vor einigen Monaten mit Herrn Amtsgerichtsrat Wetzstein, einem Sohne des Verstorbenen, die Frage beraten, was mit dessen wissenschaftlichen Nachlasse noch geschehen könne, und sei daher über diesen einigermaßen informiert. Er berge zweifellos noch eine ganze Anzahl Schätze, nur werde es nicht leicht sein sie zu heben, weil die Sammlungen im großen und ganzen eine moles indigesta darstellten, die zunächst, aller Voraussicht nach nur unter großen Opfern an Zeit und Geld, gesichtet und geordnet werden müsse. Auch Beduinen-Qaṣīden befänden sich darunter, und zwar würde deren Herausgabe noch verhältnismäßig am wenigsten Schwierigkeiten bereiten. Hervorhebung verdienten sonst beispielsweise noch eine große Anzahl von Notizen zum (indischen) Dialekt der palästinischen Zigeuner, die zusammen mit andern in einer *safīna* (Sammelheft) enthalten seien und, redigiert, eine umfangreiche grammatische Skizze dieses Dialekts liefern würden[1]). Bezüglich der Möglichkeit den Nachlaß noch zu veröffentlichen werde es hauptsächlich einmal darauf ankommen, daß es gelinge einen oder noch besser mehrere sachkundige Gelehrte zu finden, die bereit sind sich dieser mühevollen und entsagungsreichen Aufgabe zu unterziehen, und sodann darauf, daß es möglich sein werde die zur Deckung der Druckkosten und event. auch zur Entlohnung der Herausgeber erforderlichen, sicher nicht unbeträchtlichen, Geldmittel flüssig zu machen. Die Versammlung nahm diese Mitteilungen mit Interesse entgegen und gab einstimmig der Hoffnung Ausdruck, daß sich die Sichtung und Bearbeitung der Sammlungen trotz der geschilderten Schwierigkeiten als möglich erweisen werde. Prof. Kautzsch wies noch darauf hin, daß ein Teil des in Rede stehenden Nachlasses natürlich besonders den Deutschen Palästina-Verein interessiere. Es sei einst verabredet gewesen die betr. Materialien diesem zur Veröffentlichung zu überlassen.

6. Prof. Hultzsch verliest den von Dr. Schmidt eingesandten Bibliotheksbericht für 1906—1907 (s. Beilage D).

Prof. Fischer bemerkt dazu, es sei zwar außerordentlich wünschenswert, daß die Katalogisierung der Sociniana, besonders der darunter befindlichen z. T. sehr wertvollen Handschriften, endlich einmal zu Ende geführt werde, andrerseits aber müsse man Herrn Dr. Schmidt und seinen gelegentlichen Assistenten gegenüber, deren Zeit und Kraft bereits durch die täglich wachsenden laufenden Arbeiten stark in Anspruch genommen sei, alle Nachsicht üben.

7. Prof. Fischer verliest den recht günstigen Kassenbericht für 1906—1907 (s. Beilage E).

---

1) S. die Bemerkung Stumme's unten S. 514, Anm. 1.

Zu Revisoren der Rechnungsführung werden Proff. Kautzsch und Gautier gewählt.

8. Prof. Hultzsch kommt auf den Fall Grimm zurück, der schon die vorjährige allgem. Versammlung beschäftigt hatte (s. Bd. 60, XLVIIf.). Er verliest ein von dem Vater Grimm's an die Gesellschaft gerichtetes Schreiben, worin dieser unter Darlegung seiner nicht eben glänzenden pekuniären Verhältnisse darum bittet, daß ihm der von seinem Sohne an die Gesellschaft eingezahlte Mitgliedsbeitrag auf Lebenszeit (240 Mk.) wenigstens teilweise zurückerstattet werde, und schlägt jetzt selbst vor dieser Bitte unter Aufhebung des bez. Beschlusses vom letzten Jahre zu entsprechen. Prof. Fischer legt noch einmal den ganzen Fall dar, wobei er namentlich auch auf dessen juristische Seite eingeht, und schließt sich dem Antrage von Prof. Hultzsch an. Das letztere tut auch Prof. Euting, und, unter Begründung seines von seiner früheren Stellungnahme in dieser Sache abweichenden Votums, Prof. Steuernagel, worauf die Versammlung einstimmig beschließt Herrn Grimm 200 Mk. zurückzuzahlen, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß dadurch in keiner Weise ein Präzedenzfall geschaffen werden solle.

Vertagung der Sitzung 11 Uhr.

Wiederaufnahme der Sitzung Freitag den 27. Sept. 12 Uhr.

Prof. Kautzsch berichtet über die von ihm und Prof. Gautier vorgenommene Revision der Rechnungsführung. Sein wesentlichstes Monitum ist, daß die Kassenbücher noch immer ältere Rückstände von Mitgliederbeiträgen aufwiesen (s. Bd. 60, S. L oben). Prof. Fischer gibt hierüber befriedigende Aufschlüsse, worauf dem Rechnungsführer Entlastung erteilt wird.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 25. September 1907 in Basel[1]).

1. A. Fischer, Leipzig.
*2. Dr. H. Keller, Basel.
3. Hartwig Derenbourg, Paris.
4. E. Mahler, Budapest.
5. Steuernagel, Halle a/S.
6. E. Hultzsch, Halle a/S.
7. C. J. Lyall, London.
8. G. Hölscher, Halle a/S.
9. E. Kautzsch, Halle a/S.
10. K. Marti, Bern.
11. Lucien Gautier, Genf.
12. Wilh. Sarasin.
13. Max van Berchem.
14. Prof. von Orelli, Basel.
*15. 16. Prof. Furrer & Sohn, Zürich.
17. Euting, Straßburg.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Ein * bezeichnet Nichtmitglieder der Gesellschaft.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1906—1907.

Seit dem letzten Jahresberichte (Bd. 60, S. Lf.) sind der Gesellschaft 12 Personen (Nr. 1382—1393) und 2 Gesellschaften (Nr. 51 und 52) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten die Herren Freiherr von Call, A. Jahn, Peiser, Spiegelberg und W. A. Wright. Gelöscht wurden die Namen von 3 ordentlichen Mitgliedern.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Prof. Dr. Theodor Aufrecht[1]) und die ordentlichen Mitglieder Herren Ehrenburg, Gelzer, Heusler, Justi, Rudloff, Steinschneider und Tappehorn.

Am 1. Januar 1907 zählte die Gesellschaft 439 Mitglieder, darunter 14 Ehrenmitglieder und 27 Mitglieder auf Lebenszeit.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit der Zeitschrift *Memnon* in Berlin, dem *American Journal of Archæology* in Cambridge, der *Gypsy Lore Society* in Liverpool und der *Société de Géographie et d'Archéologie* in Oran.

In Ausführung der Beschlüsse früherer allgemeiner Versammlungen unterstützte die Gesellschaft im Laufe des Berichtsjahres die *Orientalische Bibliographie*, die *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* und die *Bibliographie arabe* des Herrn Victor Chauvin mit Mk. 500, 400 und 120.

Vom 60. Bande der *Zeitschrift* wurden an Mitglieder und gelehrte Gesellschaften 524 Exemplare versandt und an Buchhändler 141 Exemplare abgesetzt. Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im verflossenen Jahre Mk. 7245,05, wovon Mk. 724,50 als Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind. Der demnach verbleibende Erlös von Mk. 6520,55 übertrifft den des Vorjahres (Mk. 4195,95) um Mk. 2324,60. Dieses günstige Resultat, welches der zeitweiligen Preisermäßigung der Veröffentlichungen der D. M. G. zu verdanken ist, hat den Vorstand veranlaßt, Mk. 2000 in Papieren (Leipziger Stadtanleihe) anzulegen, so daß die Gesellschaft nunmehr für Mk. 15600 Wertpapiere besitzt.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von Mk. 350 am 4. März 1907 an Herrn Dr. Joseph Hell in München verliehen.

E. Hultzsch.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1906—1907.

Die seit meinem letzten Redaktionsbericht (Bd. 60, S. LI) veröffentlichten Hefte der *Zeitschrift* konnten mit leidlicher Pünktlichkeit erscheinen. Heft III des laufenden Jahrgangs ist, obschon es ziemlich stark ausfallen wird, bereits

[1]) Eine biographische Skizze dieses berühmten Gelehrten lieferte Jacobi in der *Bonner Zeitung* vom 7. April 1907.

so weit gefördert, daß es in ungefähr 12 Tagen wird zur Ausgabe gelangen können. Als Neuheit, die ich mit Beginn dieses Jahres bei der Zeitschrift eingeführt habe, sind die Zeilenzähler am Rande der Seiten zu nennen. Man wird darüber streiten können, ob diese Ziffern einen künstlerischen Schmuck der Seiten bilden. Aber sollten sie auch einen kleinen Schönheitsfehler darstellen, so wird doch dieser Nachteil reichlich durch die Vorteile aufgewogen werden, die sie im Hinblick auf genaues Zitieren bezw. auf rasches Auffinden genauer zitierter Stellen gewähren.

In sehr verstümmelter Gestalt mußte ich den letzten *Wissenschaftlichen Jahresbericht* vorlegen; nur die semitischen Teilberichte waren — wie ich als Semitist mit besonderer Genugtuung hervorheben darf — prompt bei mir eingegangen. Ich glaube aber versprechen zu dürfen, daß diese Verhältnisse keinen chronischen Charakter annehmen werden. Die zwei bisher ausgefallenen ägyptischen Teilberichte wird Herr Dr. G. Roeder in Berlin nachliefern (er hat mir sein Manuskript bereits für den 1. Okt. cr. in Aussicht gestellt). Wegen des indischen Teilberichts schweben z. Z. noch Unterhandlungen, die hoffentlich gleichfalls zu einem günstigen Resultate führen werden Den iranischen Teilbericht endlich wird sein Bearbeiter, Herr Professor Dr. Horn, der ihn zweimal aus sehr entschuldbaren Gründen ausfallen lassen mußte, künftig, wie ich nicht zweifle, mit der Pünktlichkeit liefern, mit der er früher stets seinen Verbindlichkeiten nachzukommen pflegte.

Die günstige Finanzlage, der sich unsere Gesellschaft wieder erfreut und die es mir im letzten Jahre möglich gemacht hatte Wetzstein's wertvolle posthume Arbeit „*Die Liebenden von Amasia*" in den *Abhandlungen* zu veröffentlichen, hat mir oder richtiger dem geschäftsführenden Vorstande auch in diesem Jahre die Annahme eines Manuskripts für die Abhandlungen gestattet, nämlich des transkribierten Textes des *Maśakakalpasūtra* und des *Kṣudrasūtra* aus der Feder von Professor Caland. Der ersten Signatur davon habe ich gestern mein „Imprimatur" geben können. Besonders die Herren Sanskritisten wird es ferner interessieren zu hören, daß jetzt auch Professor von Schroeder's *Kāṭhakam*, von dem noch ein 2. und 3. Band ausstanden, zu Ende geführt werden wird. Das Manuskript dazu ist mir für den Schluß der Ferien in Aussicht gestellt worden. A. Fischer.

Beilage D.

Bibliotheksbericht für 1906—1907.

Die günstigen Ziffern des letzten Berichtes sind diesmal nicht erreicht worden. Abgesehen von den üblichen Fortsetzungen, besonders der periodisch erscheinenden Schriften, hat sich der Bestand der Bibliothek um 149 Nummern (Nr. 12152—12300) vermehrt. Für den Handgebrauch wurden einige Lexika erworben, darunter das Sanskrit-Wörterbuch von Monier-Williams in der

Fortsetzung der Beilage D siehe Seite LXII.

Beilage E.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1906.

Einnahmen.

27906 M. 84 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1905

390 M. 60 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1900/1905

5675 „ 40 „ Jahresbeiträge für das Jahr 1906

240 „ — „ Beitrag von 1 Mitgliede auf Lebenszeit

6306 „ — „ ——— Beiträge in Summa

24 M. — ₰ auf rückständ. Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf die Jahre 1900/1905

230 „ — „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf das Jahr 1906

60 „ — „ von 2 Mitgliedern auf Lebenszeit

314 „ — „ ——— eingegangene Porti in Summa

39 „ 42 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1906, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

11624 M. 73 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1906

11585 „ 31 „ „ „ „ „ „ 1905

39 M. 42 ₰ Zuwachs pro 1906 w. o.

569 „ 70 „ Zinsen von Wertpapieren und lt. Rechnungsbuch

3045 „ — „ Unterstützungen, als:

Ausgaben.

6268 M. 62 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift", Band 60

881 „ 13 „ für Druck von Bd. XII, No. 2 der „Abhandlungen".

7149 M. 75 ₰ ——— Summa der Druckherstellungskosten

23 „ — „ Druck von Akzidenzen

1020 „ — „ Unterstützung orientalistischer Druckwerke

1653 „ 04 „ Honorare für die „Zeitschrift", Band 60 und frühere Bände, inkl. Korrekturen

2180 „ — „ Honorare an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten (einschl. M. 300,— für den Buchwart)

150 „ — „ an die Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse

250 „ — „ Heizung der Bibliothek

614 „ 72 „ für Buchbinder-Arbeiten (inkl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.)

530 „ 65 „ für Porti, Frachten etc. inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die Buchhandl. F. A. Brockhaus verlegten

1800 M. — ₰ von der Königl. Preuß. Regierung (einschl. M. 300,— für den Buchwart)
900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung
345 „ — „ von der Königl. Württembergischen Regierung

3045 M. — ₰ w. o.

147 „ 35 „ Kursgewinn beim Ankauf von 4 Stück Leipziger Stadtanleihe à M. 500,—

105 „ — „ Geschenk des Herrn Geh. Rats Prof. Dr. E. Windisch

1698 M. 70 ₰ durch die von der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung vom 30. Juni 1907 gedeckten Auslagen
5546 „ 35 „ Baarzahlung derselben, lt. deren Rechnung vom 30. Juni 1907

7245 „ 05 „

45678 M. 36 ₰ Summa. Hiervon ab:
15202 „ 55 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:
30475 M. 81 ₰ Bestand und zwar:

15600 M. — ₰ in Wertpapieren
11624 „ 73 „ Vermögen des Fleischer-Stipendii
1740 „ — „ in dem Rechnungsbuche der Credit-Anstalt, Serie IV No. 2508
1511 „ 08 „ in Baar

30475 M. 81 ₰ w. o.

317 „ 39 „ insgemein: für Schreib- und Bibliotheksmaterialien, Verpackungs- und Transportkosten, Haltung und Wäsche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen

1698 M. 70 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 30. Juni 1907
384 „ 70 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Spezifikation verteilt schon mit enthalten sind

1314 „ — „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. deren Provision auf den im Laufe des Jahres erzielten Absatz an Publikationen der Gesellschaft etc.

15202 M. 55 ₰ Summa der Ausgaben.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent.
F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

Neubearbeitung von Leumann. Die Zahl der ausgeliehenen Bände betrug 302, darunter 8 Handschriften; die der Entleiher 110. Die Benutzung des Arbeitszimmers war namentlich im Sommersemester sehr geringfügig.

Die Katalogisierung der Sociniana hat infolge der Inanspruchnahme Dr. Kampffmeyer's durch eigene Arbeiten nicht weiter gefördert werden können; dagegen hat der Unterzeichnete endlich Muße gefunden, mit dem Ordnen der Handschriften zu beginnen. Da Prof. Praetorius den größten Teil der Semitica bereits verzettelt hat, bleiben jetzt im wesentlichen nur noch die persischen Mss. übrig. Bezüglich der Signaturen, der Beurteilung des Formates etc. werden dieselben Grundsätze befolgt wie bei den Drucken. R. Schmidt.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten

ab 1907:

1394 Herr P. Amadeus Strittmatter in Straßburg-Königshofen i/Els., Kapuzinerstr. 35,

1395 Miss Hope W. Hogg, M. A., Prof. a. d. Univ. Manchester (England), 30 Brook Road, Fallowfield, und

1396 Herr Liz. Dr. Wilh. Caspari, Privatdozent a. d. Univ. Erlangen, Bayreuther Str. 26;

ab 1908:

1397 Herr Prof. Dr. M. Walleser in Säckingen,

1398 Herr A. Berriedale Keith, 2 Prince of Wales' Mansions, London, S. W.,

1399 Herr Oberbibliothekar Dr. August Blau in Berlin, W 15, Emser Str. 23,

1400 Herr Doctorandus A. J. Wensinck in Alphen a/Rhein, Holland, und

1401 Herr Gymnasialassistent Dr. Wilhelm Weyh in München, Schwindstr. 25 II r.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1908 eingetreten:

53 Das Alttestamentlich-exegetische Seminar der Univ. Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. A. F. von Mehren, † 14. Nov. 1907,

Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. G. Hertzberg, † 16. Nov. 1907,

Herrn Prof. Dr. H. Hübschmann, † 21. Jan. 1908, und

Herrn Baron Victor von Rosen, Exz., Prof., † 23. Jan. 1908.

Ihren Austritt erklärten die Herren Prof. Dr. Oskar Ásbóth, Prof. Dr. Rubens Duval, Prof. Dr. Bruno Liebich und Dr. Carl Mommert.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. K. Geldner in Marburg i/H., Universitätsstr. 31,

Herr Prof. Dr. F. Giese in Berlin, Halensee, Schweidnitzer Str. 3 I,

Herr Prof. Dr. H. Guthe in Leipzig, Grassistr. 38 II,

Herr Prof. Dr. H. Holzinger in Stuttgart, Werastr. 39,

Herr Prof. Dr. G. Kampffmeyer in Berlin, Pankow, Parkstr. 5 a,

Herr Prof. Dr. M. Lidzbarski in Greifswald,

Herr Prof. Dr. F. Mühlau in Kiel, Holtenauer Str. 103 b,

Herr Dr. B. Vandenhoff in Münster i/W., Hörster Str. 23 I, und

Herr Rabbiner Dr. Hermann Vogelstein in Königsberg i/Pr., III, Fließstr. 28.

Verzeichnis der vom 1. Sept. bis 30. Nov. 1907 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 360. Списокъ книгъ, піобрѣтенныхъ Библіотекою Императорскаго С.-Петербургскаго Университета съ 1 Іюля 1904 года по 31 Декабря 1906 года. С.-Петербургъ 1907. (Von der Kais. Universitäts-Bibliothek, St. Petersburg.)
2. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XVIII, Nos. 7—8. July—August, 1907. London.
3. Zu Ae 8. 4°. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXIII. No. 4. XXV. No. III. XXVI. No. 1. Leipzig 1907.
4. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MCMVII-ra. [Budapest] 1907.
5. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVI. Fasc. 4—5. Roma 1907.
6. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Neunundfünfzigster Band. 1907. I—III. Leipzig 1907.
7. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Ve Série. Tome XXII/XXIV. VIe Série. No. 12. 13. 14. 15. St.-Pétersbourg 1905. 1906. 1907.
8. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. . . . . Szerkeszti *Szinnyei*, József. XIX. kötet. 9. szám. Budapest 1906.
9. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXXVI, 2. 3—4. XXXVII, 1—2. Budapest 1906. 1907.
10. Zu Ae 196. *Szily*, C. [jetzt G. *Heinrich*], Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1906. Budapest 1907.
11. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. VIII. No. 3—4. Louvain 1907.
12. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLVI. No. 185. January—March, 1907. Philadelphia 1907.
13. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXVI. — Fasc. VI. Bruxellis 1907.
14. Zu Ah 5g. *Poncelet*, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae. p. 289—320.
15. Zu Ah 8. Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Semitic Series. Part XI. Oxford 1906.

16. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* ..... Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XX. Jahrgang (für 1906). Erstes Heft. Berlin 1907.

17. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. II. Fasc. 96. Anno XI. 1907. Roma.

18. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië ... Zevende Volgreeks — Zesde Deel (Deel LX der geheele Reeks). Eerste en tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1907.

19. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VI, no. 3—4. Hanoi 1906.

20. Zu Bb 630. 4°. Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran. 30e Année. Tome XXVII. Fascicule CXI (2e Trim.) Juillet 1907. Oran.

21. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society ... Twenty-eighth Volume. First Half. New Haven 1907.

22. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1907. London.

23. Zu Bb 765. Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. 1907. Vol. XXXVIII. Shanghai, o. J.

24. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. X. 1907. 17. 18. 19. 20. 21. 22.

25. Zu Bb 825. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang X. Berlin 1907.

26. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ... Deel XLIX. Aflevering 5 en 6. Batavia | 's Hage 1907.

27. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLX. 1907. Aflevering 1. Batavia | 's-Gravenhage 1907.

28. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VIII. No. 3. Leide 1907.

29. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundsechzigster Band. III. Heft. Leipzig 1907.

30. Zu Bb 1200, s, 255. Caturvargacintāmaṇi. Prayascittakhaṇḍam by *Hemādri*. Edited by Paṇḍit *Pramatha Nātha Tarkābhūṣaṇa*. Volume IV. Fasciculus VI. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1142.]

31. Zu Bb 1200, s, 385. [Kṣemendra,] The Avadána Kalpalatá. With its Tibetan Version now first edited by *Ráya Çarat Candra Dás* and Paṇḍit *Hari Mohan Vidyábhúṣaṇa*. Vol. I. Fasc. VI. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1156.]

32. Zu Bb 1200, s, 394. [Kumārila,] Çlokavārtika translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarīta Miçra (the Kāçikā) and Pārthasārathi Miçra (the Nyāyaratnākara) by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus VI. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1157.]

33. Zu Bb 1200, s, 460. [Mahādevānanda] Advaitacintā Kaustubha. Edited by Babu *Girīndranātha Datta*. Fasciculus III. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1155.]

34. Zu Bb 1200, s, 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. III. Fasciculus V. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1162.]

35. Zu Bb 1200, s, 535. *Narasiṃha Vājapeji*, Nityācāra-Pradīpaḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihāri Bhaṭṭācāryya*. Vol. I. Fasciculus VIII. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1160.]

36. Zu Bb 1200, s, 698. *Prajñākaramati's* Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Çāntideva. Edited with Indices by Louis *de la Vallée Poussin*. Fasciculus V. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1139.]

37. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. II, Fasciculus IV. V. Vol. V, Fasc. I. II. Calcutta 1906. 1907. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1158. 1159. 1169. 1170.]

38. Zu Bb 1200, t, 70. A Lower Ladakhi Version of the Kesar-Saga. Tibetan text . . . Notes and Vocabulary . . . by A. H. *Francke*. Fasc. II. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1150.]

39. Zu Bb 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. V. The Travels of Ibn Jubayr edited . . . by William *Wright*. Second edition revised by J. de *Goeje*. London 1907.

40. Zu Bb 1225. 4⁰. Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 5. Книга X. No. 24. С.-Петербургъ 1907.

41. Zu Bb 1230. 4⁰. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. I, Supplement, pp. IX—XI. Vol. II, No. 1—4. Calcutta 1907.

42. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1907. 1. 12. Jahrgang. Berlin.

43. Zu Ca 398. Record, Ancient, of Egypt. Historical Documents . . . collected, edited and translated with commentary by James Henry *Breasted*. Vol. III. IV. V. Chicago 1906. 1907.

44. Zu Do 20. *Chauvin*, Victor, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Le Coran et la Tradition. Liége | Leipzig 1907. (Vom Verf.)

45. Zu Eb 473. List of Sanskrit and Hindi Manuscripts . . . deposited in the Sanskrit College, Benares, during the year 1906. Allahabad 1907. (Vom Government Press Office.)

46. Zu Eb 692. *Haraprasād Çāstrī*, Notices of Sanskrit MSS. Second Series. Volume III. Part II. Calcutta 1907.

47. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Rangacharya*... Vol. III. Grammar, Lexicography and Prosody. Madras 1906.

48. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. I. No. 2. Liverpool 1907.

49. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1907. No. 11.

50. Zu Ef 275. *Petz*, Gedeon, Magyarországi Német Nyelvjárások. 3. 4. füzet. Budapest 1906.

51. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . VIII. évfolyam. 1907. 1. szám. Budapest.

52. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXVII. Тифлисъ 1907.

53. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 10e année. No. 66. 67. Septembre, Novembre 1907.

54. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale ... Nouvelle Série. Quatrième Année. No. 4. Octobre 1907. Paris, Rome.

55. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome II (XII). 1907. No. 3. Paris.

56. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno IX. 1907. Settembre, Ottobre, Novembre. Firenze.

57. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, ... Vijfde Jaargang. Aflevering 4. Haarlem 1907.

58. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von G. *Hölscher*. 1907. Nr. 6.

59. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 290. 291. VII. Band (Nr. 21. 22.) 1907.

60. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redaktionskomitee. Neununddreißigster und vierzigster Band. (Register zu I bis XXXVIII.) Wien 1907.

61. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series ... Volume XI. 1907. Number 3. Norwood, Mass.

62. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome IX. Juillet —Août 1907. Paris 1907.

63. Zu Na 428. 4⁰. Записки Классическаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества Томъ IV. С.-Петербургъ 1907.

64. Zu Nf 110. 4⁰. Epigraphia Zeylanica ... edited and translated by Don Martino de Zilva *Wickremasinghe*. Vol. I. Part II. III. London 1907.

65. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. IX. Part. II. April 1907. Calcutta.

66. Zu Ni 410. Журналы засѣданій совѣта Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1905 г. No. 61. С.-Петербургъ 1906.

67. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXX. No. 3. 4. 5. September, October, November 1907. London.

68. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quatorzième Année. No. 65. 66. Tunis 1907.

69. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1907. No. 7. 8. Berlin.

70. Zu Oc. 304. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Salzburg. Band II. Heft 3.

71. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVII, 1907. January to June. London.

72. Zu P 524/15 8⁰. *Wiedemann*, E., Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. X. XI. (SA. aus den Sitzungsber. d. physik.-mediz. Sozietät in Erlangen, Band 38. 39. (1906. 1907.). (Vom Verfasser.)

II. Andere Werke.

12301. Catalogue of the Coins in the Indian Museum Calcutta including the Cabinet of the Asiatic Society of Bengal. Volume II. Part. I. II. By H. Nelson *Wright*. Oxford 1907. Mb 864.

12302. Gazetteer, The Imperial, of India. The Indian Empire. Vol. I. III. IV. New edition. Oxford 1907. Ob 2101.

12303. *Sarasin*, Wilhelm, Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna. (Diss.) Basel 1907. (Vom Verfasser.) Hb 987.

12304. *Nestle*, Eberhard, Septuagintastudien V. (Programm-Abhandlung Maulbronn.) Stuttgart 1907. (Vom Verfasser.) Ic 240 = Y 3. 4⁰.

12305. History of Ayuddhya from Chulsakaraj 686—966 . . . Bangkok 126 (1907). (Vom Committee of the Vajirayan National Library, Bangkok.) Ff 2762.

12306. *Hirth*, Friedrich, Syllabary of Chinese Sounds. (A. aus: Carnegie Institution of Washington Publication No. 54, Research in China, Vol. I, Part II, p. 511—528.) Washington 1907. (Vom Verfasser.) Ff 228. 4⁰.

12307. Annambhaṭṭas Tarkasaṁgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dîpikâ. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. *Hultzsch*. Berlin 1907. = AKGWG. Neue Folge Band IX. No. 5. (Vom Verfasser.) Eb 2207. 4⁰.

12308. Archiv für Volkskunde, Schweizerisches. Elfter Jahrgang. Heft 3. Basel 1907. (Von Prof. Dr. E. Hultzsch.) G 16.

12309. Festschrift zur 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Basel im Jahre 1907. Basel 1907. (Von dems.) Ai $\frac{39}{60}$.

12310. Матеріалы для исторіи Факультета Восточныхъ Языковъ. Томъ I. II. С.-Петербургъ 1905. 1906. Ni $\frac{405}{50}$

12311. Протоколы засѣданій совѣта Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1906 г. No. 62. С.-Петерпургъ 1907. Ni 411.

12312. Analecta recentiora ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia . . . edidit Stephanus *Hegedüs*. Budapestini 1906. (Von der Magyar Tudományos Akadémia.) Ad 11.

12313. P. Ovidii Nasonis Amores edidit . . . Geyza *Némethy*. Budapestini 1907. (Von derselben.) Eg 1115.

12314. *Schmidt*, Richard, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Yoga-Lehre und Yoga-Praxis nach den indischen Originalquellen dargestellt . . . Berlin 1908. (Vom Verfasser.) L 568.

12315. *Bhâgawat*, R. R., The Deccani Brahmin. (Poona.) o. J. (Vom Verfasser.) K 589 = Y 7. 8⁰.

12316. *Jackson*, A. M. T., Method in the study of Indian antiquities . . . Bombay 1907. (Vom Verfasser.) Eb 940 = Y 7. 8⁰.

12317. *Nicholson*, Reynold A., A Literary History of the Arabs. London 1907. (R.) De 13014.

12318. Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḫalīl aẓ-Ẓāhirīs zubdat kašf al-mamālik. (Tübinger Diss. von) Rich. *Hartmann*. Kirchhain N.-L. 1907. (Vom Verfasser.) De 5214.

12319. Slapat rāǧāwaṅ datow smim roṅ. Buch des Rāǧāwaṅ, der Königsgeschichte . . . Aus dem Mon übersetzt . . . von P. W. *Schmidt*. Wien 1906. (Aus SWA. Band CLI.) (R.) Ff 2640.

12320. Indische Forschungen, in zwanglosen Heften herausgegeben von Alfred *Hillebrandt*. Heft 1. 2. Breslau 1906. 1907. (Vom Herausgeber.) Eb 818.

12321. The Adventures of Haji Baba of Ispahan translated from English into Persian by *Ḥājī Shaikh Aḥmad-i Kirmānī* and edited with notes by D. C. *Phillott*. Calcutta 1905. (R.) Ec 2081.

12322. Über die Reflexion und Umbiegung des Lichtes von Nasir al Din al Tusi. Von E. *Wiedemann.* (SA. aus: Jahrbuch f. Photogr. u. Reproduktionstechnik, 1907.) Vom Verfasser. De 9287 = Y 8. 8⁰.

12323. *Wiedemann*, Eilhard, Zur Alchemie bei den Arabern. (A. aus dem Journal für prakt. Chemie. Neue Folge, Band 76. 1907.) Leipzig. (Vom Verfasser.) P 524/2 = Y 8. 8⁰.

12324. *Monier-Williams,* Monier, A Sanskrit-English Dictionary . . . New Edition . . . with the collaboration of E. *Leumann* [and] C. *Cappeller.* Oxford 1899. (Kauf.) Eb 1275. 4⁰.

12325. Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's von Ernst *Kuhn.* Gießen 1907. Ai 74/60 = Y 2. 4⁰.

12326. *Gottheil*, Richard, Mohammed 'Abdu, late Mufti of Egypt. (A. aus: JAOS., Vol. XXVIII, 1907.) (Vom Verfasser.) Nk 612 = Y 8. 8⁰.

12327. *Mosiman*, Samuel K., Eine Zusammenstellung und Vergleichung der Paralleltexte der Chronik und der älteren Bücher des Alten Testaments. (Teile I u. II.) (Diss.) Halle a. S. 1907. (Von Dr. R. Schmidt.) Id 1425 = Y 8. 8⁰.

12328. *Bhandarkar,* Shridhar R., Report of a Second Tour in Search of Sanskrit Manuscripts made in Rajputana and Central India in 1904—5 and 1905—6. Bombay 1907. Eb 61.

12329. *Vassel*, Eusèbe, Cinq stèles puniques. (A. aus: Bulletin de la Société Archéologique de Sousse.) Sousse 1907. (Vom Verf.) Di 301 = Y 2. 4⁰.

12330. *Vassel,* Eusèbe, Le Juif Tunisien. (A. aus: Revue Indigène, No. 15, 1907.) Paris 1907. (Vom Verfasser.) Nd 605 = Y 2. 4⁰.

12331. *Bertholon*, L., Les premiers colons de souche européenne dans l'Afrique du Nord. Seconde partie. Origine et formation de la langue berbère. Paris 1907. (Vom Verfasser.) Cb 19. 4⁰.

12332. Proben aus amharischem Volksmunde. Mitgeteilt von Eugen *Mittwoch.* (SA. aus den Mitteil. d. Sem. f. Orient. Spr. zu Berlin. Jahrgang X. Abt. II.) Berlin 1907. (Vom Verfasser.) Dg 715 = Y 8. 8⁰.

12333. Zwei jüdisch-persische Dichter, Schahin und Imrani. Von Wilhelm *Bacher.* (Erste Hälfte.) Straßburg i. E. 1907. SA. aus dem Jahresberichte der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1906/7. (Vom Verfasser.) Ec 2363.

12334. Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr. Bearbeitet von Max van *Berchem.* (SA. aus AKGWG., phil.-hist. Kl., N. F. IX, 3.) o. O. u. J. (Vom Verfasser.) De 12623. 4⁰.

12335. *Berchem,* Max van, Lettre de Suisse. (A. aus: Revue Africaine, No. 263.) Alger 1907. (Vom Verfasser.) Ad 16 = Y 8. 8⁰.

12336. *Berchem*, Max van, Titres califiens d'occident à propos de quelques monnaies Mérinides et Ziyanides. (A. aus JA 1907.) Paris 1907. (Vom Verfasser.) Mb 274 = Y 8. 8⁰.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

XV. Internationaler Orientalistenkongreß[1].

Der XV. Internationale Orientalistenkongreß wird vom 14. bis 20. August 1908 in Kopenhagen tagen.

Das Organisationskomitee, das als Ausschuß eines größeren Einladungskomitees gebildet ist, besteht aus den folgenden Herren:

Prof. Dr. *Vilh. Thomsen*, Vorsitzender
(St. Knuds Vej 36),
Prof. Dr. *Fr. Buhl*, Vertreter des Vorsitzenden
(Österbrogade 56 A),
Dr. *Chr. Sarauw*, Generalsekretär
(Frederiksberg Allee 48),
Prof. Dr. *Dines Andersen*,
Prof. *J. C. Jacobsen*,
Dr. *J. Östrup*,
Prof. Dr. *Valdemar Schmidt*.

Der Beitrag für die Teilnahme am Kongreß ist für jedes Mitglied auf 18 dän. Kronen (= 20 Mark, 25 Fr., £ 1), und für jede von einem Mitglied eingeführte und zu den Familienangehörigen desselben gehörende Dame auf 9 Kr. (= 10 Mark, 12,50 Fr., 10 Sh.) festgesetzt. Die Ausgabe der Karten erfolgt gegen Einsendung des Beitrags an den Schatzmeister,

Herrn Geheimrat *I. Glückstadt*, Landmandsbanken,
Holmens Kanal 12,

bezw. an einen der Herren

Otto Harrassowitz, Leipzig, Querstr. 14,
Ernest Leroux, 28 rue Bonaparte, Paris,
Probsthain & Co., 14 Bury Street, London W. C.,
C. Peltenburg, Haus *Brill*, Oude Rijn, Leiden,

die sich gütigst bereit erklärt haben, für ihre resp. Länder die Vertretung des Kongresses zu übernehmen.

1) [Diese Mitteilung ist mir seitens des Organisations-Komitees des Kongresses mit dem Ersuchen um Aufnahme in die ZDMG. zugegangen.
Der Redakteur.]

Die Damenkarten gewähren dieselben Rechte wie die Mitgliedskarten, mit Ausnahme der gedruckten Verhandlungen des Kongresses.

Im Interesse der Vorbereitung des Kongresses ist frühzeitige Beitrittsanzeige (mit deutlicher Angabe von Namen, Stellung und Adresse) und Anmeldung von Vorträgen bei dem Generalsekretär sehr erwünscht.

Was die Verteilung der Sektionen, die Erlangung billiger Passagepreise für verschiedene Dampfschiffslinien, Wohnungen und andere Fragen betrifft, sei auf die beiden bisher ausgegebenen Berichte verwiesen. Das Komitee bittet alle Fachgenossen, die wegen unbekannter Adresse oder aus anderen zufälligen Gründen trotz aller Sorgfalt dieselben noch nicht direkt erhalten haben, diese Mitteilung als Einladung zur Teilnahme am Kongreß betrachten, oder sich betreffs Zustellung der Berichte an den Generalsekretär wenden zu wollen.

Zwei Beispiele von Kehrvers in den Prophetenschriften des Alten Testaments.[1]

Von

Max Löhr.

A. Jes. 28, 1–4.

I.

v. 1. (הוי[a]) עטרת גאות שכרי אפרים
וציץ נבל צבי תפארתו
אשר[b] על־ראש גיא־שמנים (הלומי יין[c])

II.

v. 2. הנה חזק ואמץ לאדני
([e]כזרם ברד כשער[d] קטב[e])
כזרם מים כבירים שטפים
v. 3. הניח לארץ (ביד[f]) ברגלים יְרֻמְסֶנָּה[g]

III.

עטרת גאות שכרי אפרים
v. 4. (והיתה[h]) וציץ[i] נבל צבי תפארתו
אשר[b] על־ראש גיא־שמנים

IV.

והיתה[h] כבכורה בטרם קיץ

אשר[b] יראה הראה אותה
בעודה בכפו בפיו[k] בְּלָעֶנָּה.

---

1) Meinen Entwurf sandte ich am 2. VII. 06 an Herrn Prof. Sievers mit der Bitte um Auskunft über einige metrische Details. Ich erhielt diese nebst einer Reihe kritischer Bemerkungen umgehend und spreche hierfür auch öffentlich meinen verbindlichsten Dank aus. Sievers' mir brieflich geäußerte Ansichten sind durch S. kenntlich gemacht.

Das Lied besteht aus 4 dreistichigen Strophen. Die erste und dritte Strophe sind identisch, wir wollen sie mit einem Terminus aus der deutschen Literatur als Kehrvers bezeichnen. Die einzelnen Stichen bilden nach Sievers'scher Terminologie Vierer.

[a] הוי noch 29, 1. 30, 1. 31, 1: vielleicht redaktionell. Diese Vermutung wird nicht nur durch das Fehlen des Wortes in v. 3 unterstützt, S. bemerkt in metrischer Hinsicht: „Wenn das Wort alt ist, müßte man es als langgezogenen Wehruf *hôi* || vom eigentlichen Vers isolieren. Als Auftakt kann es keinesfalls genommen werden, weil es dann die ganze Zeile auf ein falsches Tonniveau drückt."

[b] Die 3 אשר, hier und v. 4, sind nach S. „eine häßliche Überdehnung, doch werde man sich mit ihnen abfinden müssen, da die Duhm'sche Streichung (der beiden ersten) in neue Schwierigkeiten verwickelt".

[c] הלומי יין, nach dem Fehlen in v. 4 und dem stat. abs. שמנים zu schließen, hier jetzt jedenfalls nicht am Platze. S., mit Rücksicht auf die Originalität des Ausdrucks, schreibt: „An sich möchte ich "ה "י ungern entbehren". Sollte dieses der ursprüngliche Text für גיא־שמנים sein, das, infolge andrer Auffassung des ראש — „Bergspitze" statt „menschlichen Hauptes" — eingesetzt, in v. 4 den ursprünglichen Ausdruck gänzlich unterdrückt, in v. 1 ihn wenigstens hinausgedrängt hat?

[d] Lies mit S. metri causa בְּשַׂעַר; aber es ist

[e—e] der ganze Stichos als Variante zum folgenden anzusehen.

[f] ביד ist schwerlich durch „mit Gewalt" oder dergleichen zu übersetzen, sondern scheint eine alte, schon vor LXX vorhandene Textentstellung. בר war verschrieben für (בר(גלים, das corrigendum blieb nicht nur vor dem correctum stehn, sondern wurde (später) auch noch verballhornt zu ביד (infolge des בכפו v. 4?).

[g] Zu תֵּרָמַסְנָה MT beachte, daß das Nif. von "ר sonst nie vorkommt, und daß der Plur. nur gekünstelt erklärt werden kann. Ich vermute, entsprechend der Form v. 4 fin., יִרְמְסֶנָּה. Die Form mit dieser Betonung am Versende paßt nicht in Sievers' System. S. schlägt vor, eventuell יִרְמֹס zu lesen. Ich muß hier bekennen, daß mir Sievers' Metrik eine wichtige und dankenswerte Handleite ist, ich ihm aber nicht wohl in alle Einzelheiten folgen kann. Mir scheint, die Metrik einmal außer Betracht, das בְּלָעֶנָּה (oben mit Absicht vokalisiert) eine nicht zu übersehende Stütze für ein יִרְמְסֶנָּה. Vgl. übrigens unter [k].

[h] Schon von Duhm u. a. vor כבכורה verwiesen.

[i] צִיצַת MT nach v. 1 in וציץ zu ändern.

[k] In dem letzten Stichos ist metri causa eine Änderung unerläßlich; dieser Stichos wäre sonst der einzige Dreier unter lauter Vierern. Ich möchte ein graphisch leichtes בפיו einfügen hinter

בכפר. S., der die Betonung בְּלָ֫יְלָה nicht billigen kann, will „וּבַלָּ֫יְלָה mit Doppeliktus“ lesen. Seine Textänderung — Zusatz von וְ hinter בכפר — ist allerdings graphisch noch leichter als die meinige.

Über meine strophische Gliederung gibt S. ein Urteil ab, das ich, wenn ich ihm auch nicht zustimmen kann, doch nicht unterdrücken darf.

S. meint, meine zweite Strophe sei „zu stark zusammengesetzten Inhalts“, auch „hänge das Suffix *énna* etwas in der Luft, da die Rückbeziehung auf Strophe I stilistisch mindestens sehr hart wäre“. Er will darum lieber annehmen, daß die beiden mit כזרם beginnenden Stichen zu Recht bestehen, und daß die zweite von ihnen den Schluß von Strophe II bildet. „Diese Strophe wäre dann ganz der Schilderung der verheerenden Gewalt des Feindes gewidmet“. Mit der dritten Strophe „käme nun die Schilderung dessen, was er tun wird“. Die Schlußzeile meiner Strophe III „wäre leicht zu entbehren und könnte nach v. 1 wiederholt sein“.

Am meisten bedenklich gegen die S.'sche Gliederung macht mich der Umstand, daß dabei die augenfällige und darum wohl mit Recht als beabsichtigt anzusehende Symmetrie verloren geht. Dazu ist m. E. die Entfernung des zweiten אשר על־ראש וגו entschieden weniger leicht als die einer der beiden כזרם-Stichen.

Daß der Inhalt meines zweiten Stichos „zu stark zusammengesetzt“ sei — ein starker Feind wird die Stadt in Jahve's Auftrag vernichten —, scheint mir doch mindestens fraglich.

Schwêrer möchte der Vorwurf wiegen, daß bei meiner Gliederung das Suffix *énna* in der Luft schwebe. Hier ist soviel zuzugeben, daß die grammatische Beziehung zwischen Strophe III und IV entschieden leichter ist, als zwischen den beiden ersten Strophen. Ist aber die Gliederung von Strophe III und IV zutreffend, so bürgt das für die Richtigkeit meiner Einteilung der beiden vorhergehenden Strophen.

B. Mich. 3, 1–4. 9–12.

I.

v. 1. — 4 (ואמר[a]) שמעו־נא ראשי יעקב
3 וקציני בית ישראל
4 הלא־לכם לדעת את־המשפט

II.

v. 2. — 4 שנאי טוב ואהבי רע(ה[b])
3 [c]גזלי (עורם מעליהם
3 ושארם מעל עצמותם[c])

III.

v. 3. 4 ואשר אכלו שאר עמי
3 ועורם מעליהם הפשיטו
3 ואת־עצמותיהם פצחו ([d]ופרשו
5 פְּשְׁאֵר בסיר וכבשר בתוך קלחת[d])

IV.

v. 4. 4 (אז[e]) יִפְרְשׂוּ כַפֵּיהֶם וְ[e]יזעקו אל־יהוה
3 ולא יענה אותם
3 ויסתר פניו מהם (בעת ההיא[f])
10 ([g]כאשר הרעו מעלליהם[g])

V.

v. 9. 4 שמעו־נא זאת[h] ראשי בית[h] יעקב
3 וקציני בית ישראל
3 המתעבים משפט דַּלִּים[i]

15 VI.

4 ואת כל־הישרה בְּשַׁעַר[i] יעקשו
v. 10. 3 בני[k] ציון בדמים
3 וירושלם בעולה מִלְּאוּ[i]

VII.

20 v. 11. ([l]ראשיה בשחד ישפטו וכהניה במחיר יורו ונביאיה בכסף יקסמו[l])
4 ועל־יהוה ישענו לאמר
3 הלוא יהוה בקרבנו
3 לא־תבוא עלינו רעה

VIII.

25 v. 12. 4 (לכן[m]) בגללכם ציון שדה תחרש
3 וירושלם עיין תהיה
4 והר הבית לבמות יער

Das Lied besteht aus 8 dreistichigen Strophen. Es wird durch die Übereinstimmung im Wortlaut v. 1a und 9a (Kehrvers)
30 sowie durch die Parallelordnung des Inhalts (Anrede v. 1 und 9, Vorwurf v. 2f. und 9—11, Drohung v. 4 und 12) in zwei gleiche Teile zerlegt. Meine auf diese gleichartigen Elemente gegründete Annahme der Zusammengehörigkeit der beiden Teile erfuhr eine Unterstützung durch S.' Hinweis darauf, daß in v. 5—8 ein Metrum

— Siebener — herrscht, welches in v. 1—4. 9—12 sicher nicht[1]) vorhanden ist.

In unsern Strophen tritt nach S. das Metrum klar zu Tage in III und VII, nämlich 4 : 3 : 3. Auch die Anfangs- und Schlußstrophe des Ganzen zeigen — über die geringen Textänderungen siehe unten — ein deutlich erkennbares Metrum, nämlich 4 : 3 : 4. S. bemerkt hierzu: „Es mag beabsichtigt sein". Nicht ganz so einfach ist es mit den übrigen Strophen, unter denen besonders der Text von V und VI Schwierigkeiten verursacht.

[a] וְאָמַר redaktionell.

[b] Lies Qerē רָע.

[c—c] גֹּזְלֵי עוֹרָם וגו wird von Wellhausen u. a. wegen der Berührung mit v. 3 gestrichen. Ich stimme dem bei bezüglich der Worte עורם bis עצמותם und sehe in ihnen, unter Zustimmung von S., die Auffüllung einer Lücke. גזלי ist noch ursprünglicher Textbestand, ein Wort, welches in den Prophetenschriften des öfteren für „Rechtsunterdrückung" gebraucht wird, vgl. Mich. 2, 2; Jes. 10, 2; Ez. 22, 29.

[d—d] Der ganze Passus wird von Wellhausen u. a. mit Recht gestrichen: zunächst paßt וּפֵרְשׂוּ in keiner Weise zu פִּצְּחוּ, doch vergleiche darüber weiter unten. Außerdem ist der fernere Wortlaut, in welchem nach LXX und dem Zusammenhang כַּאֲשֶׁר in כִּשְׁאֵר zu ändern ist, eine unpassende, in den Text gedrungene Randglosse.

[e—e] S. bemerkt: „In IVa fehlt ein Fuß, z. B. אֱלֹהֵיהֶם hinter יהוה oder ein Subjekt zu יזעקו. Vielleicht verdeckt übrigens der Einschub ופרשו u. s. w. eine alte Lücke, die das אז besser aufklären hilft." Diese letztere Bemerkung führte mich zu folgender Konjektur: Durch den in den Kontext eingedrungenen Satz כשאר bis קלחת wurde ופרשו von seinem ursprünglichen Zusammenhang abgerissen. אז ist redaktionell, vgl. לכן v. 12 init. Der genuine Text lautete: יִפְרְשׂוּ כַפֵּיהֶם וְיִזְעָקוּ sie werden die Hände ausbreiten (im Gebet) und schreien.

[f] בעת ההיא schon von Marti (Handkommentar) als Zusatz angesehen. Ebenso S.

[g—g] S. schreibt: „Auch das prosaische כאשר bis מעלליהם, das nach den starken Ausdrücken von v. 2f. recht matt nachhinkt, betrachte ich als Zusatz".

[h] בית und זאת um der Übereinstimmung mit v. 1 willen von Wellhausen u. a. gestrichen.

[i] Der Schwierigkeiten, welche dem sonst herrschenden metrischen Schema durch den überlieferten Text erwachsen, sucht S. durch folgenden Vorschlag Herr zu werden: Er nimmt an, die Worte ראשי bis ישראל v. 9 könnten von einem Abschreiber aus v. 1 wiederholt sein, und meint ferner, das וירושלם בעולה schwäche den

1) Von S. selbst gesperrt bezw. unterstrichen.

Eindruck des starken בדמים, sei also ebenfalls Zusatz. Es habe also wohl ursprünglich als Strophe V dagestanden:

4 שמעו־נא המתעבים משפט
3 ואת כל־הישרה יעקשו
5 3 בני ציון בדמים:

Dieser Rekonstruktion gegenüber anerkennt S. selbst: „Schlimm ist ja freilich, daß ציון die Parallele ירושלם verliert, die doch in v. 12 nicht fehlt. Vielleicht begann also mit וירושלם בעולה doch noch eine neue Strophe".

10 Ich habe S.' Versuch einen andern gegenüberzustellen, bei dem die Symmetrie in Form und Inhalt, die doch unabweisbar vorliegt, gewahrt bleibt. Ich ergänze mit Jes. 10, 2 דַּלִּים hinter משפט, hinter הישרה ein diesem Vorbild annähernd ähnliches בַּשֹּׁחַד und hinter בעולה mit Reg. β 21, 16 ein מִלְּאוּ.

15 [k] Lies בְּנֵי für בֹּנֶה.

[l—l] S. stimmt meiner Ausscheidung dieser Worte bei; nicht nur, weil sie metrisch störend sind (Schema 3 : 3 : 3), „בקרבנו fordert engen Anschluß an ציון und ירושלם, die Stadt bezw. deren Gesamtbevölkerung, nicht an die jetzt v. 11a hervorgehobenen 20 Einzelglieder derselben".

[m] לכן ist nach S. metri causa auszuscheiden. Es dürfte eine redaktionelle, erklärende Zutat sein, wie אז v. 4 init.

Beurteilung der großen Konkordanz von Mandelkern.

Von

Sven Herner (Lund).

Es muß eingeräumt werden, daß Mandelkern eine kolossale Arbeit vollbracht hat, und jeder Freund der alttestamentlichen Forschung ist ihm dafür zu Dank verpflichtet. Nicht ganz ohne Recht setzt er unter seinen Namen auf dem Titelblatt die Worte Salomo's vom Tempel: „Das Haus, das ich bauen will, wird groß und außerordentlich.“ Dagegen schießt er bedeutend übers Ziel hinaus, wenn er seine Vorrede mit einer Hinweisung auf das Zitat aus der Schöpfungsgeschichte anfängt: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, an, und siehe, es war sehr gut. ‚Sehr gut‘ heißt es; denn bevor Gott diese Welt schuf, hatte er nach der Aussage des Rabbi Abbahu viele andere Welten geschaffen, hatte sie aber alle zerstört mit den Worten: ‚Diese gefällt mir, jene gefallen mir nicht‘.“ Die Welten, die Gott nicht gefielen, sollten alle Konkordanzen vor der Mandelkern'schen vorbilden; diese aber sollte der Welt entsprechen, an der Gott Gefallen fand. Lange dauerte es jedoch nicht, bis ein Gelehrter nach dem anderen inne wurde, daß auch Mandelkern's Konkordanz viel zu wünschen übrig ließ. Wir wollen hier auf einige Mängel, die ihr anhaften, aufmerksam machen, die uns beim Arbeiten aufgefallen sind.

A. Die Anordnung des Materials ist in vielen Hinsichten mangelhaft.

1. Die Konkordanz ist in vier Hauptabschnitte geteilt: a) die Mehrzahl hebräischer Wörter, b) hebräische Fürwörter, c) aramäische Wörter, d) Eigennamen, und zwar sowohl hebräische als aramäische. Letztere hätten mit dem aramäischen Abschnitt verbunden und dieser ganz ans Ende gestellt werden sollen.

2. Ältere Konkordanzen nehmen keine Rücksicht auf den Unterschied zwischen שׂ und שׁ. Mandelkern beobachtet den Unterschied, wenn שׂ oder שׁ erster Radikal ist, nicht aber, wenn einer dieser Buchstaben zweiter Radikal ist.

3. Keiner festen Regel wird gefolgt beim Anbringen zusammengesetzter Wörter. So findet man כְּמוֹ unter מוֹ, aber כָּמוֹנִי etc. unter אֲנִי etc.; מִן unter מִן, aber מִמֶּנִּי unter אֲנִי etc.

4. Die verschiedenen Formen desselben Wortes sind nicht systematisch geordnet. Hauptform und Verbindungsform stehen in der Regel unter derselben Rubrik, wenn sie gleich sind; es gibt aber zuweilen Ausnahmen. So z. B. werden der st. abs. הַר und der st. cstr. הַר unter verschiedenen Rubriken angeführt, und zwar einfach, weil ältere Konkordanzen zufälligerweise so verfahren sind.

Zuweilen steht die indeterminierte Form vor der determinierten, zuweilen umgekehrt, z. B. כְּאִשָּׁה vor לָאִשָּׁה; aber וְלָאִשָּׁה vor וּלְאִשָּׁה. Bald steht der Dual vor dem Plural, bald umgekehrt. Auch in diesem Falle sind ältere Vorbilder von entscheidendem Einfluß gewesen.

Es wird deshalb zeitraubend, eine bestimmte Form eines Wortes zu finden, das viele Formen hat, z. B. הָיָה. Die Perfektformen von הָיָה werden in folgender Reihe angeführt: 3. Pers., 2. Pers., 1. Pers., beim Imperf. aber ist die Reihenfolge: 1. Sg., 3. Sg., 2. Sg., 1. Pl., 2. Pl., 3. Pl. Und von den Präfixformen des Inf. cstr. steht erst לִהְיוֹת, dann מִהְיוֹת und zuletzt בִּהְיוֹת. Die Suffixformen des Inf. cstr. begegnen in folgender Reihe: 1. Sg., 3. Sg., 2. Sg., 3. Pl., 2. Pl., 1. Pl. Auch hier ist Mandelkern, ohne zu verbessern, älteren Vorbildern gefolgt.

5. Nicht selten sind zwei oder mehrere Wörter unter derselben Rubrik vereinigt. Teils werden verhältnismäßig oft verschiedene Formen desselben Wortes oder verwandter Wörter unter éine Rubrik eingeordnet, z. B. אֲבִי ... וַאֲבִי, teils werden zuweilen zusammengehörende Wörter zu éinem Ausdruck vereint, der als Rubrik gesetzt wird für alle Stellen, wo dies vorkommt, z. B. אוֹ־אָז. Unmittelbar vor אֲבִי ... וַאֲבִי werden die Stellen angeführt, wo einfaches אֲבִי vorkommt, und nach אֲבִי ... וַאֲבִי kommt die Rubrik וַאֲבִי. Ein Verzeichnis über alle Stellen, wo אֲבִי oder וַאֲבִי vorkommt, ist also leicht zu erhalten, wenn man zu den Zitaten unter אֲבִי oder וַאֲבִי die Zitate unter אֲבִי ... וַאֲבִי hinzufügt. In der Regel ist indessen die Aufstellung nicht so übersichtlich.

Bei כֹּה sind כֹּה ... וְכֹה und einfaches וְכֹה unter éine Rubrik zusammengestellt; man muß also, um zu ermitteln, wo כֹּה im Alten Testamente vorkommt, zu den Stellen unter כֹּה die hierhergehörenden Fälle unter „כֹּה ... וְכֹה, וְכֹה“ durch mühsames Suchen hinzufügen. Gewöhnlich wird jedoch nach folgendem Schema verfahren: אֶל ... וְאֶל, אֶל stehen unter éiner Rubrik, וְאֶל unter einer anderen. Wenn man aber zu wissen wünscht, wo וְאֶל vorkommt, muß man nicht nur die Tausende von Zitaten unter „אֶל ... וְאֶל, אֶל“ durchsuchen und sie mit den Zitaten unter וְאֶל verbinden, sondern auch unter „אֵלַי ... וְאֶל“, „אֵלֶיךָ ... וְאֶל“, „אֵלָיו ... וְאֶל“, „אֵלֵינוּ ... וְאֶל“, „אֲלֵיהֶם ... וְאֶל“ nachsehen. Und will man z. B. ein Verzeichnis über וּבֵין haben, so muß man Zitate zusammenfügen, die

auf 10 verschiedene Rubriken verteilt sind. Daß ein derartiges Verfahren viele Übelstände mit sich bringen muß, liegt auf der Hand. So z. B. nimmt die Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 1904, S. 146 אֲשֶׁר 2 Reg. 14, 15 unter die übersehenen Stellen auf, das Zitat findet sich aber unter אֲשֶׁר . . . וַאֲשֶׁר.

Unter solchen Umständen ist es vielleicht eher ein Verdienst als ein Mangel, daß Rubriken vom Typus אֲבִי . . . וַאֲבִי nicht selten ausgelassen sind, wo man sie erwartet hätte, z. B. bei בְּעַד oder כָּל־ oder עַד.

Die eben angeführten Übelstände haften natürlich auch Rubriken vom Typus אֹר־זָז an, und bei dieser Gruppe ist man bei der Verfahrungsweise Mandelkern's noch mehr der Gefahr ausgesetzt, Irrtümer zu begehen. So z. B. steht betreffs der Ausdrücke עַל־אדות, עַל־אֱלֶּה usw. unter עַל, עַל־ . . . וְעַל eine Hinweisung auf אדות, אֵלֶּה usw. Leicht aber hält jemand es für unnötig, allen diesen Hinweisungen zu folgen, da in der Regel das in diesen Verbindungen vorkommende עַל sich auch unter עַל, עַל . . . וְעַל findet. Ausnahme machen indessen עַל־כֵּן und כִּי עַל־כֵּן, denn die עַל dieser Ausdrücke werden nicht unter עַל, עַל . . . וְעַל angeführt, sondern nur bei כֵּן, nämlich unter עַל־כֵּן und כִּי עַל־כֵּן. Die Konkordanz hat nämlich nicht die Rubriken עַל־אדות, עַל־אֵלֶּה usw., sondern nur עַל־כֵּן und כִּי עַל־כֵּן.

Wenn zwei oder mehrere Wörter zusammen éine Rubrik bilden, werden sie in der Regel nur dort zitiert und nicht unter den einzelnen Wörtern, die den zusammengesetzten Ausdruck bilden. So z. B. sind die Stellen, wo אֲבִי . . . וַאֲבִי vorkommt, nicht unter die Rubriken אֲבִי oder וַאֲבִי aufgenommen, sondern nur unter אֲבִי . . . וַאֲבִי, auch findet sich עַל־כֵּן weder unter עַל noch unter כֵּן, sondern nur unter עַל־כֵּן. Von dieser Regel gibt es aber eine beträchtliche Menge von Ausnahmen und zwar mehr als daß wir sie in diesem Zusammenhange aufzählen könnten.

6. Wenn derselbe längere oder kürzere Ausdruck in einem der alttestamentlichen Bücher zu wiederholten Malen wiederkehrt, pflegt Mandelkern, gleich seinen Vorgängern, alle Stellen zu dem Verse zu zitieren, wo der betreffende Ausdruck zuerst begegnet. Es kann natürlich von Interesse sein, die verschiedenen Belege für denselben Sprachgebrauch eines Autors bei einander zu sehen, und dazu kommt noch die Ersparnis an Druck. Der erstgenannte Vorteil wird aber beträchtlich reduziert durch die Schwierigkeit zu entscheiden, welche Worte in einem oder dem anderen Falle zu der betreffenden Phrase gehören sollen, und Mandelkern ist in dieser Hinsicht äußerst inkonsequent. So z. B. werden unter die Rubrik בָּבֶל nebst einem fehlerhaften Zitate 22 Stellen aufgenommen, wo Jeremia den Ausdruck נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ־בָּבֶל hat; unter נבוכַדְרֶאצַּר finden wir aber die Phrasen בְּיַד נ׳מ׳ב׳, וּבְיַד נ׳מ׳ב׳ usw., und die-

selben 22 Stellen werden deshalb hier auf 18 Phrasen verteilt. Auch unter מֶלֶךְ werden die 22 Stellen auf 18 Phrasen verteilt, aber diese fallen nicht mit den 18 unter נְבוּכַדְרֶאצַּר zusammen. So werden z. B. ein paar von den Zitaten unter מֶלֶךְ mit einer Stelle verbunden, wo מ׳ nicht vorkommt, denn hier steht der den 3 betreffenden Versen gemeinsame Ausdruck מֶלֶךְ בָּבֶל עַבְדִּי.

Es sei auch bemerkt, daß Mandelkern bei derartigen Aufzählungen nicht selten Stellen mit aufnimmt, die zwar das betreffende Stichwort haben, aber sonst nichts von der Phrase, die allen zusammengeführten Stellen gemeinsam sein sollte. So z. B. werden unter לֵאמֹר Jer. 1, 4 die Stellen zusammengestellt, wo Jer. den Ausdruck וַיְהִי דְבַר־י״י אֵלַי לֵאמֹר hat, in die Aufzählung ist aber auch Jer. 2, 2 mit eingeflossen, wo von dem betreffenden Ausdrucke nur das Wort לֵאמֹר begegnet.

Noch schlimmer ist es, daß Mandelkern wohl etwa 100 Mal vergißt, daß er eine Stelle in einer solchen Gruppe schon angeführt hat, und sie deshalb zweimal unter demselben Stichworte hat. Besonders häufig kommt es vor, daß, wenn ein Fehler der letztgenannten Art gemacht worden ist, das zuerst unter fehlerhafter Phrase angeführte Zitat weiter unten unter derjenigen wieder begegnet, wohin es gehört. So findet sich das oben erwähnte Jer. 2, 2 unter לֵאמֹר wieder und zwar mit richtiger Angabe des Zusammenhanges, in dem לֵאמֹר in diesem Verse vorkommt. לֵאמֹר Jer. 34, 12 begegnet 3mal, erst unter falscher Phrase, dann richtig, und zuletzt in teilweise fehlerhaftem Zusammenhang.

Ein Übelstand bei diesem Verfahren ist es, daß man leicht irgend eine Stelle in einer solchen Aufzählung überspringt. So z. B. erwähnt die Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft 1899, S. 190f. als vergessene Stellen unter וַיְהִי Gn. 40, 20; 2 Reg. 19, 1; 22, 11; aber das erstgenannte Zitat ist mit Gn. 34, 25 zusammengestellt, die beiden letzteren mit 2 Reg. 6, 30.

Öfters werden unter ein Zitat, in dem das Wort der Rubrik zweimal begegnet, solche Stellen eingeordnet, wo das Stichwort nur éinmal vorkommt. So z. B. wird unter אִישׁ Jer. 18, 11 ein so großer Teil des Verses angeführt, daß die beiden darin vorkommenden אִישׁ mitgenommen werden, wonach 25, 5 nebst 18, 11 zitiert wird, obgleich jener Vers nicht mehr als die Hälfte vom Zitate 18, 11 hat und aus dem Grunde nur éin אִישׁ.

7. Schließlich wollen wir betreffs der Anordnung des Materials auf einen Umstand aufmerksam machen, der zwar an und für sich kein direkter Fehler ist, aber leicht zu Fehlern Anlaß geben kann. Wenn das Wort der Rubrik in demselben Verse wiederholentlich kurz nacheinander vorkommt, sollte jedes einzelne Mal durch neue Zeile hervorgehoben werden.

Wenn z. B. unter עַל die vier עַל in Ex. 22, 8 עַל־שׁוֹר עַל־חֲמוֹר עַל־שֶׂה עַל־שַׂלְמָה auf derselben Zeile zusammengestellt werden, gelangt

man durch Übersehen leicht zu der Meinung, daß die betreffende Zeile nur éin עַל enthalte. Mandelkern hätte folgendermaßen drucken sollen:

עַל־שׁוֹר Ex. 22, 8
עַל־חֲמוֹר
עַל־שֶׂה
עַל־שַׂלְמָה

B. Vers, Kapitel oder Buch für ein Zitat werden oft falsch angegeben.

Am häufigsten wird der Fehler gemacht bei Angabe des Verses, weniger oft wird ein unrechtes Kapitel angeführt, verhältnismäßig selten ein unrechtes Buch. Fehler bei Angabe des Buches begegnen besonders in Fällen wie 1 Ch. statt 2 Ch. oder Ex. statt Ez. Mehrere hundert unrichtige Zitate sind schon von verschiedenen Gelehrten korrigiert worden, die meisten sind aber noch nicht nachgewiesen. Die Fehler haben sich besonders angehäuft bei solchen Wörtern, die in ältere Konkordanzen nicht aufgenommen sind. So z. B. hat S. 69 unter אֵל folgende 10 Fehler:

69a unter Ex. 4, 19 steht 19, 20 statt 19, 21
„ steht Ex. 5, 25 statt 5, 23
b „ Ex. 14, 3 „ 13, 3
„ „ Ex. 15, 26 „ 15, 22
„ unter Ex. 18, 6 steht 32, 18 statt 32, 17
d „ Lev. 1, 2 „ 7, 22 „ 7, 23
„ „ Lev. 1, 2 „ 7, 28 „ 7, 29
„ „ Lev. 1, 2 „ 12, 1 „ 12, 2
„ „ Lev. 4, 4 „ 6, 4 „ 8, 4
„ „ Lev. 11, 1 „ 14, 23 „ 14, 33

und S. 80, wo mehrere Zusammensetzungen mit אֵל aufgenommen sind, hat folgende 11 Fehler:

80a וָאֵל steht Ex. 24, 13 statt 24, 14
b „ „ Jes. 22, 18 „ 37, 34
„ „ „ Jer. 27, 6 „ 27, 16
„ „ „ Ez. 18, 9 „ 13, 9
„ „ „ Job 5, 3 „ 5, 1
c אֵלַי „ Gn. 30, 10 „ 30, 16
„ „ „ Gn. 31, 39 „ 31, 29
„ „ „ Gn. 42, 32 „ 42, 34
„ „ „ Gn. 45, 5 „ 45, 4
d „ „ Dt. 9, 10 „ 5, 25
„ „ „ Dt. 10, 4 „ 10, 1

Wie groß die Zahl der von mir beobachteten Fehler dieser Art ist, habe ich nicht nachgerechnet, es gibt aber deren sicher mehr als es Seiten in der Konkordanz gibt, d. h. mehr als 1500.

Auch die hebräischen Noten vor den verschiedenen Wörtern sind keineswegs fehlerfrei; nach einer von mir unternommenen Wahrscheinlichkeitsberechnung dürften die unrichtigen Zitate hier etwa hundert betragen.

C. Verschiedene Wörter sind ausgelassen.

S. 160 werden einige Stellen angeführt, wo אֶת vorkommt; im übrigen wird aber nur ein Verzeichnis der Verba gegeben, bei denen אֶת gebraucht wird. Die Regel אֶת auszulassen wird so konsequent beobachtet, daß auch אֶתְהֶם und אֶתְהֶן weggelassen worden sind, obgleich הֵם und הֵן mit Präfix sonst immer aufgenommen werden. Ferner werden בְּ und לְ in Verbindung mit dem Pronominalsuffix ausgelassen, wenn nicht das Suffix 3. Pl. ist. כֵּן wird ausgelassen, wenn אַחַר (וְאַחַר, אַחֲרֵי, וְאַחֲרֵי) unmittelbar vorangeht; so auch in der Regel הֵם unmittelbar nach הֲלוֹא. Ferner werden die mehr als 1000 Stellen ausgelassen, wo יְהֹוָה (בַּיהוָֹה, וַיהוָֹה etc.) in Verbindung mit אֱלֹהִים (im st. cstr. oder Suffixform) oder mit צְבָאוֹת steht. In derselben Weise wird mit סוּף verfahren, wenn יַם vorangeht. Auch bei einigen nur ein oder ein paar mal im Alten Testamente vorkommenden Wörtern wird in ähnlicher Weise verfahren.

Auf der Grenze zwischen ausgelassenen und vergessenen Stellen stehen Kethīb und Qerē. Hier herrscht große Inkonsequenz. So z. B. ist תֵּצְאִי Jer. 6, 25 aufgenommen, aber תֵּלֵכִי in demselben Verse ausgelassen. Ferner wird K. וַיֹּאמְרוּ, Q. וַיֹּאמֶר Jos. 6, 7; 9, 7; 1 S. 15, 16 in der Weise behandelt, daß nur Qerē an der 1. und 3. Stelle zitiert wird, und nur Kethīb an der zweiten. In allen diesen Fällen folgt Mandelkern Fürst, ohne zu verbessern. Dagegen hat er Fürst dadurch verbessert, daß er die Rubrik וַעֲנֵנוּ aufgenommen und darunter Ps. 60, 7 zitiert hat; aber dasselbe Kethīb in dem völlig gleichlautenden Verse Ps. 108, 7 hat er nicht angeführt.

D. Viele Stellen sind vergessen worden.

Eine große Menge von Stellen hat Mandelkern leider übersehen. Auch diese Gruppe von Fehlern tritt hervor besonders bei solchen Wörtern, die in ältere Konkordanzen nicht aufgenommen sind; vor allem fehlen einige durch ihre Kürze leicht übersehene Wörter. So fehlen nach meiner Zählung: עַל 558 mal, אֶל 99 mal, כִּי 45 mal, כֹּל und כָּל־ 33 mal, הַזֶּה 24 mal. Auch längere Formen, besonders unter den Präpositionen, hat Mandelkern nicht selten übergangen. So fehlen bei den Flexionsformen von עַל 104 Stellen uud bei den Flexionsformen von אֶל 54 Stellen. (Vielleicht habe ich beim Zusammenaddieren der übersehenen Stellen nicht ganz genau gerechnet.) In allem dürften die vergessenen Stellen etwa 1700 betragen.

Indem wir auf diesen großen Mangel bei Mandelkern aufmerksam machen, müssen wir doch, um gerecht zu sein, anerkennen, daß er auch in diesem Punkte die Arbeit seiner Vorgänger verbessert hat.

Eine Menge von Stellen, die bei Buxtorf-Baer und Fürst fehlen, hat Mandelkern aufgenommen, und die Präpositionen werden ungleich besser von ihm als von Noldius behandelt. Nicht genug, daß die Aufstellung bei Noldius äußerst unpraktisch ist, daß er oft falsch zitiert und nicht selten dieselbe Stelle zu wiederholten Malen anführt, sondern er hat auch mehr Stellen als Mandelkern übergangen. Auch bei עַל, wo Mandelkern so viele Stellen vergessen hat, hat Noldius deren noch mehr übergangen. Nach einer von mir freilich sehr flüchtig gemachten Berechnung hat Noldius bei den ersten 14 Kapiteln der Genesis 16 עַל aufgenommen, die bei Mandelkern fehlen, Mandelkern hat dagegen hier 32 עַל, die bei Noldius fehlen.

Sorgfältiger als Mandelkern hat dagegen Piorkowsky gearbeitet, wie aus Brann's Korrigierungen hervorgeht. Aber auch Piorkowsky's Arbeit ist nicht fehlerfrei, und Brann hat bei den von ihm korrigierten Teilen der Konkordanz bei weitem nicht alle Fehler beachtet. Brann behandelt die persönlichen Fürwörter und die Partikel כֵּן; wir wollen deshalb die persönlichen Fürwörter etwas eingehender besprechen.

Brann übergeht אֶתְהֶם und אֶתְהֶן, vielleicht sind aber diese Wörter von Piorkowsky unter אֵת aufgenommen.

Ferner unterläßt Brann folgendes zu bemerken:

1254b אֲנִי: daß Lev. 26, 44 schon in derselben Spalte unter Lev. 11, 44 zitiert worden ist.

1256b וַאֲנִי . . . אֲנִי: Jes. 44, 6 ist אֲנִי schon unter אֲנִי aufgenommen.

1264c הוּא: Lev. 8, 21 עֹלָה הוּא ist in derselben Spalte unter 1, 13 zitiert.

1268b הַהוּא: Jes. 17, 7 ist schon unter 7, 18 zitiert.

1273d לָהֶם: Jos. 22, 4 ist schon unter 13, 33 zitiert.

1267a unmittelbar unter וְהוּא . . . הוּא steht fehlerhaft 1 Ch. 20, 22.

1271c הֵם: alle Stellen mit הֲלֹא הֵם mit Ausnahme von Job. 8, 10 sind ausgelassen, obgleich keine Rubrik הֲלֹא הֵם vorkommt.

1267a וְהוּא fehlt Dt. 3, 28.

1267b „ fehlt 2 S. 23, 18.

Freilich werden unter הוּא 1264d und 1265b so große Teile von Dt. 3, 28 und 2 S. 23, 18 aufgenommen, daß die beiden וְהוּא

dort mitstehen; die Stellen hätten aber durchaus auch unter וְהוּא angeführt werden müssen.

Auch die Bemerkung, daß Jes. 30, 33 falsch unter הוא 1265 d angebracht sei, ist unrichtig; denn 1265 d muß Kᵉthīb הוא stehen und 1270 b Qᵉrē הִיא.

Hierzu kommen noch folgende von Brann nicht korrigierte Fehler:

1254 b אֲנִי fehlt Lev. 18, 6.
1255 b „ steht Jer. 31, 36 (35) statt 31, 37 (36).
1255 c „ fehlt Ez. 35, 12.
1257 a כָּמֹנִי steht Jes. 49, 19. 50, 44 statt Jer. 49, 19. 50, 44.
1257 b מִמֶּנִּי fehlt Hos. 8, 4.
1257 b „ fehlt Esth. 6, 6.
1258 c וְאָנֹכִי steht Jer. 31, 30 (31) statt 31, 32 (31).
1259 d אַתָּה fehlt Jud. 8, 21.
1260 b „ fehlt Jes. 7, 16.
1260 c „ steht Jer. 31, 17 (16) statt 31, 18 (17).
1262 b מִמְּךָ fehlt Dt. 7, 15.
1262 c אַתִּי K., אַתְּ Q. fehlt 2 R. 4, 23.
1262 d אַתֶּם fehlt Dt. 4, 14.
1262 d „ fehlt Dt. 31, 13.
1263 a „ fehlt Jud. 14, 13.
1263 d כָּכֶם steht Dt. 1, 14 statt 1, 11.
1264 b הוּא fehlt גַּם־הוּא יִהְיֶה־לְּעָם Gn. 48, 19.
1264 d „ fehlt Dt. 4, 48.
1265 c „ steht 1 R. 13, 21 statt 13, 26.
1265 d „ steht Jer. 31, 8 (7) statt 31, 9 (8).
1266 c „ fehlt Neh. 3, 15.
1267 a וְהוּא fehlt Dt. 19, 4.
1269 a מִמֶּנּוּ fehlt Nu. 18, 32.
1271 a הַהוּא fehlt Dt. 1, 18.
1271 a „ steht Dt. 5, 20 statt 9, 20.
1271 c מִמֶּנָּה fehlt 2 R. 13, 2.
1271 c „ steht Jer. 37, 29 statt 36, 29.
1271 c „ fehlt Ez. 14, 19.
1271 c „ fehlt Ez. 14, 21.
1272 b הָהֵם steht Jer. 31, 28 (27) statt 31, 29 (28).
1272 b „ steht Jer. 31, 32 (31) statt 31, 33 (32).
1272 d בָּהֶם steht Ps. 106, 40 statt 106, 41.
1273 a לָהֶם fehlt Gn. 1, 28.
1273 a „ fehlt Gn. 34, 23.
1273 b „ fehlt Gn. 49, 28.
1273 b „ fehlt Ex. 14, 25.
1273 d „ fehlt Jos. 17, 4.
1273 d „ fehlt Jos. 21, 11.
1273 d „ steht Jos. 21, 42 (45) statt 21, 42 (44).

1274a לָהֶם steht 1 R. 22, 7 statt 22, 17.
1274b „ steht Jer. 31, 32 (31) statt 31, 33 (32).
1274c „ fehlt Jer. 36, 18.
1274c „ fehlt Ez. 16, 36.
1274d „ steht Ps. 111, 5 statt 111, 6. 5
1275d מֵהֶם fehlt 1 R. 20, 23.
1276b הֵמָּה steht Jer. 14, 4 statt 14, 14.
1276b „ steht Jer. 31, 31 (30) statt 31, 32 (31).
1276c „ fehlt Zach. 3, 8.
1276c „ fehlt Ps. 20, 9. 10
1276d „ fehlt 2 Ch. 23, 6.
1277a וְהֵמָּה fehlt 1 Ch. 12, 1 (2).
1277b כָּהֵן fehlt Ex. 37, 16.

E. Mandelkern ist ohne irgend einen Plan bald der einen bald der anderen Textausgabe gefolgt. 15

Mandelkern gibt nicht an, welche Bibelausgabe er beim Ausarbeiten seiner Konkordanz gebraucht hat; aber nach einer Angabe in Ztschr. f. alttest. Wiss. 1900 S. 174 soll er für die aramäischen Teile Baer-Delitzsch gefolgt sein, und man könnte meinen, daß er diesen Text der ganzen Arbeit zu Grunde gelegt habe. Diese An- 20 nahme scheitert indessen schon an dem Umstande, daß S. Baer die Bücher Ex., Lev., Nu., Deut. nicht herausgegeben hat.

In der Tat zitiert Mandelkern bald den einen, bald einen anderen Text. Zwar muß er ein bestimmtes Exemplar verwendet und darin auf irgend eine Weise die Wörter markiert haben, nach- 25 dem sie in das Druckmanuskript aufgenommen worden waren; denn sonst wäre es ja kaum möglich gewesen, die von seinen Vorgängern übersehenen Stellen hinzuzufügen. Er hat sich aber nicht an die seiner Arbeit zu Grunde gelegte Textausgabe gebunden, sondern ist äußerst oft von ihr abgewichen. Die Richtigkeit des 30 eben Gesagten könnten wir auf mehrere Weisen erhärten; wir wählen eine Hinweisung auf die Kapitel, wo die verschiedenen Textauflagen in der Verseinteilung voneinander abweichen. Die Textausgaben, die in der Verseinteilung mit Baer-Delitzsch übereinstimmen, bezeichnen wir mit B-D, die davon abweichenden 35 mit X.

Jer. 31, 1 B-D wird von X zu Jer. 30 gerechnet; dadurch fällt Jer. 31, 2 B-D mit 31, 1 X zusammen u. s. f. Mandelkern zitiert nun zuweilen nur die eine Verseinteilung, zuweilen beide, und gibt in beiden Fällen bald B-D, bald X den Vorzug. So 40 wird z. B. כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה 31, 7 (B-D) in der folgenden Weise behandelt: für כִּי wird 31, 6, für כֹּה 31, 6 (7), und für אָמַר 31, 7 (6) angegeben. Alle Möglichkeiten wären erschöpft, wenn für יְהוָה 31, 7 angegeben wäre, was Mandelkern vielleicht auch getan, wenn er dies letztere Wort nicht vergessen hätte. 45

Nach Neh. 7, 67 hat B-D unter dem Striche einen Vers, der von X mit in den Text hineingerechnet ist, und dadurch wird die Verseinteilung in dem Reste des Kapitels verschieden. Hier hätte man Übereinstimmung mit B-D erwartet, da ja nach dem Obengesagten Mandelkern für die aramäischen Teile B-D gebraucht haben soll, und Neh. mit Esra und Dan. von B-D in éinem Heft vereinigt ist; dies trifft aber bei keinem einzigen Worte zu. In der Regel wird nur die Verseinteilung nach X angegeben, und wenn beide Verseinteilungen vorkommen, steht immer die von B-D in Klammern.

B-D hat nach Jos. 21, 35 unter dem Striche zwei Verse, die von X in den Text aufgenommen sind. Mandelkern folgt für den Rest des Kapitels in der Regel B-D, und nur bei zwei Wörtern X. Für הָאָרֶץ wird nämlich 21, 43 (41) und für בָּא 21, 45 (43) angegeben.

Dt. 5 sind die kurzen Gebote לֹא תִרְצָח etc. in einigen Textausgaben zu éinem Verse verbunden. Diese Verseinteilung wird von Mandelkern bis auf 4 Wörter bevorzugt. Für שָׁוְא wird nämlich 5, 20 angegeben; für וַתִּקְרְבוּן 5, 23; für הֵיטִיבוּ 5, 28; und für וַיִּכְתְּבֵם 5, 22 (19).

In vielen einzelnen Fällen scheint die reine Willkür maßgebend gewesen zu sein; tatsächlich ist Mandelkern besonders oft der Verseinteilung Fürst's gefolgt, gleichviel ob die von ihm verwendete Textausgabe damit übereinstimmte oder nicht. Wenn er nur éine Verseinteilung anführt, so ist es die von Fürst angegebene und wenn er eine doppelte hat, hat er die von Fürst vorangesetzt und die in seinem eigenen Texte vorkommende in Klammern beigefügt. Fürst folgt nämlich Neh. 7 der Verseinteilung von X und hat Jos. 21 dieselbe Verseinteilung wie B-D, weicht aber im letzteren Kapitel bei eben denselben zwei Wörtern wie Mandelkern ab. Es sei bemerkt, daß Fürst an zwei anderen Stellen in Jos. 21 der Verseinteilung von X gefolgt ist, indem er für אֲחֻזַּת 21, 41 und für וַיִּרָשׁוּהָ 21, 43 angegeben hat. An der letzteren Stelle hat Mandelkern so viel Rücksicht auf Fürst genommen, daß er 21, 41 (43) zitiert; an der ersteren gibt er dagegen nur die Verseinteilung von B-D an, und hat also 21, 39.

Auch in Deut. 5 stimmen Fürst und Mandelkern darin überein, daß Fürst in der Regel die auch von Mandelkern am häufigsten befolgte Verseinteilung hat, die andere aber an denselben 4 Stellen wie Mandelkern. Man beachte jedoch, daß Mandelkern hier viel konsequenter ist als Fürst, der die abweichende Verseinteilung nicht nur an denselben vier Stellen wie Mandelkern hat, sondern dazu noch an 18 anderen.

Noch ein anderes typisches Beispiel wollen wir anführen. Mandelkern hat 1 Ch. 24 ein einziges Mal doppelte Verseinteilung,

nämlich מִתְלְקוֹתָם 24, 2 (1) statt 24, 1. Es war mir unmöglich, eine Erklärung zu finden, bis ich fand, daß Fürst hier den Druckfehler 24, 2 hat. Mandelkern scheint in der Eile 1 Ch. 24 mit 1 Ch. 22 verwechselt zu haben, wo doppelte Verseinteilung vorkommt: er hat erst Fürst's Verseinteilung angeführt und dann in Klammern 5 die seines eigenen Textes.

Die Vermengung verschiedener Textausgaben bei Mandelkern beruht offenbar darauf, daß er sich nicht immer nach seinem Texte gerichtet, sondern es vorgezogen hat, irgend einen von seinen Vorgängern abzuschreiben. 10

Über einen südlichen *textus amplior* des Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

(Fortsetzung.)

Einleitung.

*Einl. 1. Die in einen Prinzen verwandelte Prinzessin. [fol. 2 b.][1])

Im Reiche Aṅga in der Stadt Bhāratīpīṭham lebte ein König
5 namens Vīraketu. Dieser [fol. 3 b] hatte einen Kanzler (*mantrī*) namens . . . . . .[2]). Der (Kanzler) gab jenem seine Tochter Citrarekhā. Dieses Mädchen gebar zehn Mädchen. Der König Vīraketu ging damit um, diese Gemahlin zu entlassen und eine andere Gemahlin zu nehmen, um einen Sohn zu erhalten. Der Kanzler
10 Su . . . .[2]) dachte in der Sorge um seine Tochter: „Was ist zu tun?" und sagte zu dem König: „Majestät, die Hauptgemahlin zu verstoßen ist unziemlich." Der König sagte: „Deine Tochter gebiert Mädchen, aber keine Söhne; eines Sohnes wegen werde ich eine andere nehmen." Der Minister: „Jetzt ist sie wieder schwanger;
15 wenn sie diesmal als Frucht wieder ein Mädchen gebiert, (nur) dann geruhet, sie zu entlassen." Der König sagte: „So sei es."

Der Kanzler nahm die Tochter in sein Haus und wartete, die Geburt eines Sohnes des Königs erhoffend. Aber wieder gebar die Tochter eine Tochter. Ihr Vater, der Kanzler, dachte: „Was ist das?"

20 27. Die Sorge (*cintā*) ist mächtiger, als der Scheiterhaufen; denn die Sorge verbrennt den Lebenden, der Scheiterhaufen verbrennt nur . . . .[3]).

Als er zu dieser Ansicht gelangt war, meldete er dem Könige, indem er seine Hoffnung auf die Länge der Zeit setzte (*cirakālā-*
25 *pēkṣī*), seine Tochter habe einen Sohn geboren. Als der König die Geburt eines Sohnes vernommen, rief er schicksalskundige Brahmanen,

---

1) Die Überschriftsstrophe, ursprünglich verderbt, ist im Ms. so beschädigt, daß sie sich nicht mehr herstellen läßt.

2) Der Name ausgefressen.

3) Ausgefressen. Die Strophe ist eine am Ende korrupte Variante zu Böhtl., Ind. Spr. 2280 f.

gab die *bīja*-Spenden und sprach: „Sage mir den Stand der Planeten zu jener Zeit" (zur Zeit der Geburt: *tatkālagrahasthitaṃ vada* . . . . .). Der Kanzler berichtete dem König, die Konstellation sei ungünstig gewesen. Jene schicksalskundigen (Brahmanen) berieten über die Nativität des bei ungünstiger Konstellation geborenen Prinzen und sagten dann mit dem Kanzler zum König: „König, dein Sohn ist bei ungünstiger Konstellation [3 a] geboren; darum darfst du deinen Sohn erst gelegentlich der Salbung zur Kronprinzenwürde sehen, die sogleich stattfinden soll, nachdem er sich im zwölften Jahre verheiratet hat." So sagten sie.

Der König wies nun seiner Gemahlin ihres Vaters Haus als Aufenthalt an und ging . . . . . .[1]) Der Minister nährte nun seine Tochter und seine Enkelin gut (*suposayitvā*), sagte auch dem König, er wolle die Geburtsriten, die Namengebung, die erste Speisung mit Reis, das Haarabschneiden und das Einführen in den Unterricht verkehrt vornehmen[2]) und sorgte dafür, daß seine Enkelin alle Wissenszweige gründlich erlernte. Im zwölften Jahre sagte er dann, die Zeit zur Verheiratung des Sohnes sei gekommen. Der König, auf eine ebenbürtige Verbindung sinnend, sagte: „Führe die Ehe mit einem passenden Mädchen herbei." Der Kanzler dachte: „Was ist zu tun?", nahm seine Tochter und seine Enkelin, ging nach Pāṭalipura (Ms.: *pāṭalapuraṃ*) und warb um Rūparekhā, Jayatsena's Tochter. Und jener Jayatsena sagte: „So sei es!"

Und der Kanzler ging mit Enkelin und Tochter in (ein Heiligtum?) der Kālī, und nachdem er diese in der Nacht mit 16facher Ehrenbezeigung verehrt hatte, machte er sich auf den Weg, um nach Hause zu gehen. An diesem Wege nun stand ein Feigenbaum, in dem ein Rākṣasa hauste, welcher die mit allem Schmuck gezierte Enkelin . . . .[3]) ergriff. Als sie, von dem Rākṣasa ergriffen (besessen), nach Hause kam, sagte sie es ihrem Vater. Der Kanzler rief einen Beschwörer und nahm die Rākṣasa-Austreibung vor. Als das Gespenst (*tat rakṣas*) diesen (Beschwörer) gesehen hatte, bekam es Furcht [4 a] und sagte: „Laß mich los!" Der Beschwörer bestimmte die Himmelsgegenden (*dikbandhanaṃ kṛtvā*)[4]) und sagte dann: „(Nur) wenn du deine Mannsgestalt dem Mädchen geben wirst, so laß ich dich los." Um sein Leben zu retten, gab das Gespenst seine Mannsgestalt hin, nahm die Weibsgestalt an und ging. Der Kanzler aber führte die Hochzeit mit Rūparekhā, der Tochter Jayatsena's, und die Salbung zur Kronprinzenwürde herbei.

---

1) Ausgebrochen.

2) *jātakarmmanāmakaraṇânnaprāśanacaulopanayanakarmmāṇi mitthyā karomîti rājñepy uktvā*; soll dies die ungünstige Konstellation günstig beeinflussen?

3) Ausgefressen.

4) S. p. w. unter *digbandha.* Unsere Stelle scheint korrupt zu sein, oder *digbandhana* hat hier eine andere Bedeutung („bannte ihn an die Stelle?")

S. P. ξ Einl. 2.

Die zweite Erzählung bei Dubois, S. 24 (Benfey § 10, S. 52 f.) fehlt in ξ[1]. Dagegen hat diese Rezension die folgende, bei Dubois fehlende Geschichte.

*Einl. 2. Der überlistete Rākṣasa.

Eine anders geplante Tat möchte das Schicksal (wieder) anders planen. Das Gespenst, welches sich vor der Eselsladung fürchtete, wurde von dem Brahmanen überwunden[2]).

Es gibt ein Brahmanendorf[3]) namens Brahmadeśa. Das Brahmanendorf liegt an einem Fluß, an dessen Ufer ein großer Feigenbaum steht. In diesem Feigenbaum lebte einst ein Brahmane, namens . . . . tī. Dieser aber hatte, nachdem er große Gaben (*mahādānaṃ*) genommen, keine Sühnung vorgenommen und wurde nach seinem Tode ein Brahmarākṣasa, der (in demselben Feigenbaume) wohnte; und niemand wagte sich unter diesen.

Nach langer Zeit kam ein fremder Schauspieler (*śailūṣo*) namens Māṇibhadra, schlug mit 50 Eseln an der Wurzel des Feigenbaums ein Lager (*skandhāvaraṃ*) auf und rastete. Der Rākṣasa, den die Lust an jungen Weibern plagte, hatte in der Nacht kaum Sundarī, die Frau des Schauspielers, gesehen, als er [in der Nacht], sich mit ihr zu ergötzen, von dem Baume herabstieg und sich in das Lager begab. Zur gleichen Zeit kam der Schauspieler, ein Grabscheit in der Hand, um seine Esel zu zählen. Als der Rākṣasa ihn mit dem Grabscheit sah, nahm er furchtsamen Herzens Eselsgestalt an und stellte sich unter die Esel. Der Schauspieler [4 b] sah nach Zählung seiner Esel, daß er ein keckes und feistes[4]) Grautier mehr hatte, fesselte es mit starken Ketten, lud ihm bei Tagesgrauen die Last seiner fünfzig Esel auf (!) und zog weiter. Der Rākṣasa mußte mit der Last der fünfzig Esel marschieren. Schweigend nahm der Schauspieler den gespenstischen Esel (*rākṣasakharam*) und zog eine weite Strecke dahin, bis er ihn zur Mittagszeit im Haine eines Brahmanen an einen Brunnenbaum [*jalayantravṛkṣe*, wohl ein Baum, an dem eine Schöpfvorrichtung angebracht ist] band und selbst unter dem Baume rastete.

Zu dieser Zeit kam der Brahmane in den Hain. Kaum hatte ihn der Rākṣasa gesehen, so bat er: „Befreie mich!“ Der Brahmane aber, der wohl wußte, daß er es mit einem Rākṣasa in Eselsgestalt zu tun hatte, sagte: „Welchen Nutzen brächte mir deine Befreiung?“

1) Doch findet sich das Motiv des in die Gaṅgā geworfenen Schädels in der Erzählung III, 8 wieder.

2) Überschriftsstrophe: *anyathā cintitaṃ kāryyaṃ dai . . . . cintayet* | *kharabhārabhayāt bhītam rakṣo vipreṇa nirjjitaṃ* || Zu a b vergleiche die Überschriftsstrophe zu I, 4.

3) So übersetze ich hier und im folgenden *agrahāra*.

4) *dhṛṣṭapuṣṭāṅgam*; es ist wohl *hṛṣṭapuṣṭāṅgam* („frohes und feistes“) zu lesen.

Der Rākṣasa sprach: „Ich bin ein Brahmarākṣasa und fürchte mich davor, daß ich die Last von fünfzig Eseln tragen muß. Befreist du mich, so will ich dich aus deiner Armut befreien, und zwar so (*kim iti*): Ich will von der Tochter des Königs von Madhurā, 5 Ś.......[1] Besitz ergreifen; dann gehe, laß dir zahlen, was dir beliebt, und treibe mich aus." Nachdem er sein Versprechen beschworen hatte, erlangte er durch den Brahmanen die Freiheit und ergriff Besitz von der Königstochter.

Der König machte in einem Erlasse bekannt (*paṭe likhitvā*): 10 „Wer imstande ist, den Dämonen meiner Tochter auszutreiben, [5 a] dem werde ich die Hälfte meines Reiches und meine Tochter geben." Der Brahmane hörte die Geschichte, ging in die Stadt, trieb den Rākṣasa aus und empfing das halbe Reich und das Mädchen.

Nachdem der Rākṣasa den Brahmanen aus seiner Armut be- 15 freit hatte, sagte er zu des Königs Schwiegersohn: „Wenn du mir wieder unter die Augen kommst, so töte ich dich." Dann ging er.

Unterwegs kam er in eine Stadt namens Dharmapurī. In dieser Stadt ergriff er von Śatarūpī[2]), der Tochter des Königs Kīrtimat, Besitz und blieb bei ihr, von Liebe geplagt. Dieser 20 Kīrtimat war der (Lehns-)Herr des Königs der Stadt Madhurā. Als er darum hörte, wie dessen Tochter von einem Kobold befreit worden war, sandte er einen Boten (*cāraṃ*) ab mit dem Befehl, den Brahmanen zu beurlauben (zu ihm zu senden). Der König ließ seinen Schwiegersohn kommen und gebot ihm, sich schnell auf 25 den Weg zu machen. Dieser dachte: „Wie soll ich's machen? Gehe ich, so erwartet mich dort der Tod, bleibe ich, so erwartet er mich hier." War er zu einem Entschluß gekommen, so überlegte er wieder und ward wieder unentschlossen: „Wie soll ich mich retten?" Endlich kam er zu dem Entschluß: „Das werde 30 ich später sehen, wenns Zeit ist", und ging nach Dharmapurī zu dem Rākṣasa.

Als der Rākṣasa sah, daß der Brahmane wiedergekommen war, knirschte er mit den Zähnen und sagte, indem er ihn mit dem Feuer seiner zorngeröteten Augen gleichsam versengte: „Warum 35 kommst du?" Jener sprach: „Ich bin gekommen, um dich zu retten." Der Rākṣasa sagte: „Welche Gefahr droht mir?" Der Brahmane sagte: „Māṇibhadra der Schauspieler ist mit tausend Eseln eingetroffen, um dich zu fangen. Aus Liebe zu dir bin ich gekommen, um dir dieses Ereignis zu melden." [5 b] 40

Da fürchtete der Brahmarākṣasa, er müsse wieder 50 Eselslasten tragen, verließ die Königstochter und begab sich auf den Meru-Berg.

---

1) Der Vokal des Anlauts scheint *u* gewesen zu sein (etwa *Śucismitā*?).
2) In der Hs. *tanayā ..... ūpīm;* in v. M.'s Kopie *tanayāṃ śa(ta) ..... ūpīm.*

S. P. § I, 1.

I. Buch.

*I, 1. Die Gottheit ist verlaßner Kinder Halt. [6a].

Einst setzte ein Brahmane seinen Sohn am Tage seiner
5 Geburt in einem großen Walde aus und ging nach Hause.
Der (Sohn) wurde wahrhaftig König der Erde [1]).

In einer Stadt namens Hemāvatī (!) lebte ein Brahmane namens Vedavādin. Dem wurde (erst) nach langer Zeit ein Sohn geboren. Als dieser Sohn geboren wurde, litten Vater und Mutter an 10 skrophulösen Geschwülsten [2]). Dies bedenkend, nahmen die Eltern den Kleinen, legten ihn auf ein Blätterlager an der Wurzel eines Baumes mitten im Walde nieder, schrieben auf ein Blatt: „Die Gottheit ist verlaßner Kinder Halt", legten das Blatt zu Häupten des Knaben und gingen wieder nach Hause. Das Kind lag an der 15 Wurzel des Baumes und sog die Honigtropfen, die aus seinem Gipfel herabfielen.

An jenem Tage kam zufällig König Harṣaṇacakravartin, der in der Stadt Viśālā residierte, an diese Stelle, sah das Knäblein, nahm es, da er keinen Sohn hatte, mit nach Hause und gab es 20 seiner Hauptgemahlin. Als er es übergeben hatte, [6b] las er das Blatt, und fröhlich ließ er die Geburtsriten, Namengebung, die erste Speisung mit Reis und die anderen Zeremonien vollziehen; und der Knabe lebte unter dem Namen Devadatta [3]). Des Königs Gemahlin Hemavarṇā zog den Knaben auf, als wäre er ihr eigenes 25 Kind gewesen. Dann wurde er in den Unterricht eingeführt, mit der Prinzessin Manjuḷā, der Tochter des Königs von Magadha vermählt, und als er alle Wissenszweige gründlich beherrschte, zur Kronprinzenwürde gesalbt. Dann übte Devadatta sein kronprinzliches Amt aus (*sa devadattaṃ* (!) *kumārarājyaṃ cakāra*).

30 Nach sechzehn Jahren hatte sich der Vater Vedavādin aufgemacht, um sich nach seinem Sohne zu erkundigen, und wanderte südlich [4]) über die Erde. König Harṣaṇacakravartī hatte das beschriebene Blatt am Palasttore angeschlagen und versprach dem, der die Strophe ausfüllen würde, viel Geld. Der Vater kam nach 35 Viśālapura, nahm das beschriebene Blatt und füllte (die Strophe) aus:

1) Überschriftsstrophe: *purā viprasutaṃ* (l. *vipras sutaṃ*) *bālañ janmavāre mahāvane parityajya gato gehaṃ sa rājâbhūt kilâvane* |

2) *tasya sutasya jananakāle mātṛpitṛgaṇḍaḥ* || Vgl. Jolly, Grdr. III, 10 S. 103.

3) Entweder ist der Text lückenhaft, oder der Autor ist aus der Konstruktion gefallen. Die Stelle lautet: *taṃ samarppayitvā . . . . patrañ ca paṭhitvā harṣayukto jātakarmmanāmakarmmānnaprāśanādi kṛtvā Devadatta iti tasthau.*

4) *bhūpradakṣiṇaṃ cakāra* ||

S. P. § I, 1. 3. 4.

Die Gottheit ist verlaßner Kinder Halt.
Den Gottgeschlagnen rettet nichts vom Sterben.
Mein hilflos Kind, es lebt im wilden Wald.
Die guten Werke hemmen das Verderben[1]). 5

Als der König den Vater gesehen hatte, erwies er ihm hohe Achtung und Ehren.

Da die folgende Erzählung im Ms. so korrupt ist, daß sie fast unverständlich ist, liegt der größte Teil von ihr in einer zweiten verständlichen Fassung auf einem Palmblatt in anderem Format bei. 10

I, 3. Ein Dieb fängt sich in einem Liebesautomaten[2]). [7b; 8a].

In einer Stadt namens Ujjānī will ein Kaufmann namens Arthapāla auf die Reise gehen. Da er aber eine sehr verliebte Frau namens Atirāgiṇī hat, die die lange Abwesenheit nicht zu 15 ertragen hofft, läßt er ihr für 100 niṣka von einem Zimmermann einen ihm ähnlichen hölzernen Automaten bauen, der ihre Gelüste befriedigt, wenn sie ihn an der rechten Hand faßt, und aufhört, sobald sie seine linke Hand ergreift. In der Nacht kommt einst ein Dieb und streift aus Versehen an die Rechte des Automaten, 20 der ihn sofort fest umarmt und sich in Tätigkeit setzt. Die Frau des Kaufmanns sieht von einem anderen Zimmer aus lachend die Szene mit an und erlöst den Einbrecher erst, als er 100 *niṣka* zahlt, worauf er sich natürlich schnell davonmacht.

I, 4. Ein wollüstiger Mönch wird von einem Bären 25 zerrissen. [9a].

Eine anders geplante Tat wurde vom Schicksal wieder anders geplant. Der Bettelmönch wurde durch seine Sehnsucht nach der Königstochter ein Bärenfraß[3]).

König Sahadeva von Pūrāṇapura hat durch die Gnade der 30 Göttin Bhadrakālī eine Tochter namens Bhadrā erhalten. Als sie heiratsfähig ist, ruft er seinen Guru, den Bettelmönch (*bhikṣu*) Ativarṇa, und bittet ihn um Rat bezüglich eines geeigneten Gatten.

---

1) *arakṣitaṃ rakṣati daivataṃ śiśum surakṣito daivahato vinaśyati* | *jīvaty anāthopi mamâtmajokhilān rakṣanti puṇyāni pura . . . . . . tāni* | **Der zweite Teil der Strophe ist korrupt.**

2) **Überschriftsstrophe:** *ujjanīnāmanagare kāṣṭhayantraṃ gṛhaṃ sthita . . . . c(ora)ḥ pradadyād ātmārtthe śatakāñcanam auṣadham* | **Die Parenthese ist von mir ergänzt.**

3) **Überschriftsstrophe:** *anyathā cintitaṃ kāryyam dai(vena kṛ)tam anyathā* | *rājakanyāśayā bhikṣur abhūt bhallūkabhakṣaṇam* || **Zu a b vergleiche die Überschriftsstrophe zu Einl. 2.**

S. P. § I, 4. 5.

Um das Mädchen selbst zu gewinnen, prophezeit dieser dem König, daß dem Vater im Augenblick der Handergreifung seiner Tochter der Tod drohe [9b]. Wolle er das Unheil abwenden, so müsse er 5 sie zur Nacht in einem Boot (*plave*) auf den Fluß setzen. Der König setzt seine Tochter gebunden in einem Korb (*mañjūṣikā*) auf den Fluß. Dort wird sie von einem König namen Bhūpāla, der auf der Jagd ist, gefunden und durch einen gefesselten Bären ersetzt. Ein Schüler, den der Mönch ausschickt, bringt den Korb zu seinem 10 Lehrer, der nun den Bären statt der Jungfrau findet. Der Bär reißt ihm die Kehle auf, trinkt sein Blut und geht dann in den Wald.

I, 5. Die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch. [10a][1]).

In einem Brahmanendorf lebte ein Brahmane, namens Dayāpara, 15 der zu Mittag die Bettler speiste, soweit es in seinen Kräften stand. Einst von einem Brahmanen gescholten, machte er sich auf, in der Gangā zu baden[2]). Unterwegs wollte er aus einem Waldbrunnen Wasser schöpfen, als er darinnen einen Garuḍa, eine Schlange und einen Golddieb (*svarṇāpahāriṇaṃ*) sieht, die ihn bitten, sie 20 herauszuziehen. Erst will er den Menschen herausziehen [10b], aber auf die Warnung des Garuḍa hin rettet er zuerst diesen. Der Garuḍa trägt ihm auf, in der Not an ihn zu denken. Ebenso wird die Schlange gerettet, die ihm dieselbe Weisung gibt. Endlich läßt er sich trotz der Warnung der beiden verleiten, den Golddieb 25 zu retten. Dieser sagt, er wohne in Dharmapura, und verspricht ihm, sich dankbar zu erweisen. Als der Brahmane in der Gangā gebadet hat und zurückkommt, sieht er eine Kuh mit ihrem Kalb brüllend den Brunnen umkreisen. Er schöpft Wasser und tränkt sie, bis der Abend hereinbricht. In der Nacht kommt er vom Wege 30 ab [11a] und wird von einem Räuber bis aufs Lendentuch ausgeraubt. Zur Mittagszeit des nächsten Tages läßt er sich hungrig unter einem *Nyagrodha* (ind. Feigenbaum) nieder, und da nirgends ein Dorf zu sehen ist (*puraḥ grāmany* (!) *apaśyan*), denkt er an den Garuḍa. Dieser kommt, labt ihn mit köstlichen Früchten und 35 Honig und fragt, wie er die ihm früher angetane Wohltat vergelten könne. Der Brahmane erwidert, diese Wohltat sei bereits vergolten; indessen habe er gar keine Reisekost (*mama haste mārge jīvanasya ekavṛttam api nâsti*). Da fliegt der Garuḍa nach Dharmapura, raubt einen vom König beim Bade abgelegten Ohrschmuck (*karṇa-*

---

1) Überschriftsstrophe: *naṣṭaṃ bhūṣaṇam ālokya nṛpasvarṇāpahāriṇā* | *codito brāhmaṇasyâjñām aśāsad avivegatā* ||

2) *sa tu maddhyānhakāle annam yācitāya yathāśaktimātran dayayânnan dadāti* | *tatas sa kenacit brāhmaṇena nindito (ga)ṅgāsnānārtthaṃ gataḥ* || Die Parenthese ausgefressen.

mālām) und gibt ihn dem Brahmanen. Dieser wandert weiter, kommt nach Dharmapura, meint, [11b] der Golddieb werde sich erst recht erkenntlich zeigen, und sucht ihn auf. Der nimmt ihn auch gastlich auf. Der König, welcher durch die Polizei dem Diebe seines Ohrschmuckes nicht auf die Spur kommt, läßt unter Trommelschall verkünden, er werde demjenigen, der das Kleinod zur Stelle schaffe, das Siebenfache seines Wertes geben. Der Golddieb, dem der Brahmane das Kleinod zum Verkauf gegeben hat, trägt es darum zum König, und als dieser ihn als den vermeintlichen Räuber foltern läßt, verrät er seinen Gast. Der König befiehlt nun einem Barbier, den Brahmanen in den Wald zu führen und ihm dort die Augen auszustechen. Als der Barbier ihm die Augen ausstechen will, erinnert sich der Brahmane der Schlange, die mit ihren Angehörigen herbeikommt, den Barbier und die Soldaten beißt [12a], den Brahmanen aber mit einem unschätzbaren Juwel beschenkt und entläßt.

*I, 6. Nächtliche Erlebnisse eines Königs. [12a].

> Vormals wurde Jayadratha, als er, um den Inhalt des Ślokas eines Brahmanen genau zu prüfen, umherging, von der Tochter des Buhlers aus der höchsten Gefahr gerettet [1]).

Karaṭaka: Wie das? Jener sagt:

In Śoṇāpura regierte ein König namens Jayadratha. In dessen Stadt lebte ein Zweigeborener namens Candraraśmi. Dieser aber war ein kalendertragender Bettler [2]). Und er ward von einer Krankheit geplagt. Da sagte sein Sohn Praśamana zum Vater: „Solange du mein Vater (am Leben) bist, solange habe ich keine Sorgen; wie soll ich aber nach deinem Tode leben?“ Der Vater sagte: „Gib dem Könige diesen Text und lebe (von dem, was er dir dafür schenkt). Nach diesen Worten schrieb er einen Śloka, gab ihn jenem und starb.

Als der Sohn die die andere Welt öffnenden Zeremonien vollbracht hatte, gab er Jayadratha den Text. Der König las den Text, gab dem Brahmanen viel Geld, rief seinen Minister und sprach: „Der Minister lese ihn.“ Als der ihn gelesen hatte, gab er ihn dem König (zurück).

Der König schickte sich nun an, den Inhalt der Strophe zu prüfen. Diese lautete:

---

1) *purā jayadrayo vipraślokakārtthaṃ suparīkṣayā | carañ jārasya sutayā rakṣitaḥ paramāt bhayāt* ||

2) *pañcāṃgadharo yācakaḥ*, d. h. ein wandernder Astrolog. Vgl. die zu I, 42 mitgeteilte Bemerkung Venkayya's.

S. P. § I, 6.

Wer pflügt, dem droht nicht Hungersnot;
Wer betet, bleibt der Sünde bar;
Wer schweigt, wird nicht von Streit bedroht;
5 Wer wacht, entzieht sich der Gefahr [1]).

Als er den Sinn dieses Śloka überlegt hatte, ging er, um die Handlungen, (auf die sich der) vierte (Pāda bezieht), zu prüfen, in der Nacht fort und begab sich mutterseelenallein nach dem östlichen Tore der Stadt. Dort sah er zwei Ackersleute, die mit Grab-
10 scheiten in der Hand den Acker bestellten. Um Mitternacht sah er sie miteinander reden, und um den Inhalt ihres Gesprächs zu erfahren, trat er (unbemerkt) hinzu (eigtl. „abseits", *ekānte*). Zu der Zeit, da sie sich zum Gehen anschickten, hörte [12b] der Jüngere von beiden die Stimme einer Henne [2]) und sagte zum
15 Älteren Folgendes: Diese Henne sagt: „Hier kommt das Oberhaupt unserer Stadt." Der Ältere sagte: „Was . . . . [3]) Die Henne redete wieder. Der Jüngere sprach: „Der König, der hierher gekommen ist, wird von einer Schlange gebissen werden"; also redet die Henne. Die Henne sprach wieder. Der Ältere fragte:
20 „Was war das?" Jener sagte: Sie sagte: „Wenn der König vom Gifte verbrannt wird, so wird er durch Opfer und Beten von Zauberformeln wieder lebendig werden." So redend, legten sie ihre Grabscheite auf den Kopf und schliefen ein [4]).

Der König, der alles gehört hatte, ging nach dem südlichen
25 Tore und trat vor die Haustür seines Purohita [5]). Dort wurde er von einer Schlange gebissen. Zu dieser Zeit kam der Purohita, weil ihn Angst befallen hatte, heraus, betrachtete das Gestirn des Königs, und als er durch das Auge seines Wissens erforscht hatte, daß der König von einer Schlange gebissen war, rief er seine Frau
30 und seine Söhne, badete und erzählte ihnen das ganze Ereignis. Obgleich nun der von der Schlange gebissene König von dem Gifte gebrannt wurde [6]), blieb er doch, als er dies gesehen hatte, um zu erfahren, was der Purohita tun würde. Was (tat der Purohita)? (Er sagte): „Söhne, der König ist von einer Schlange gebissen. Ich
35 will ein schützendes Opfer vollbringen, ihr aber betet den Giftsegen (*gāruḍamantram*)." So beteten sie, um das Gift zu vernichten, den Giftsegen. Durch den Giftsegen wurde das Gift sogleich vernichtet.

---

1) *kṛṣito nâsti durbhikṣam japato nāsti pātakaḥ* | *maunasya kalahaṃ nâsti nâsti jāgarato bhayam* ||

2) *gauḷivākyaṃ*; s. oben Bd. 60, S. 777.

3) *asmākam arvyavrateṣu kim iti* |

4) *iti bhāṣamāṇau khanitraṃ śirasi nidhāya nidrām āpatuḥ* || Man erwartet: „gingen heim, um zu schlafen". Oder soll *śirasi* heißen „unter den Kopf" oder „oberhalb des Kopfes"?

5) D. i. seines Astrologen. Vgl. Dubois, Le Pantcha-Tantra S. 18, Anm. (1).

6) Die Wirkung des Giftes denken sich die Inder wie die des Feuers. Vgl. MBh. I, 43, 5 und 44, 4 ed. Protap Chundra Roy.

S. P. § I, 6. 7.

Als der König von dem Gifte befreit war, ging er nach dem westlichen Tor. Als er dorthin gekommen war, trat er in einen Kālī-Tempel und legte sich im innersten Saal an einer Stelle strapazenermüdet nieder. Nach einiger Zeit kam ein Buhler, dem 5 Manmatha (Liebesgott) gleich, mit bewaffneter Hand. Als diesen [13a] der König sah, verharrte er im Schweigen, als ob er schliefe. Der Buhler ging zu dem Ruhenden und sagte: „Wer bist du?" Trotzdem er das gehört hatte, verharrte (d)er (König) im Schweigen. Da trat jener gewalttätig (*haṭhātkāreṇa*) heran und sagte: „Was 10 willst du hier?" und drohte ihm. Der König tat, als ob er zitterte, und sagte mit gedrückter Stimme (*duvāca*) Folgendes: „Ich bin ein Fremdling, aus einem anderen Land gekommen, und suche einen Dienst." Der Buhler sprach: „So tritt in meine Dienste." Der König willigte ein. Da der Buhler den König nicht erkannte, 15 machte er ihn zu seinem Lakaien (*anucaraṃ*), gab ihm Gewänder, Sandel, Kampfer, Blumen und Parfums in die Hand und befahl ihm, zu folgen. Er rückte die Durgā von ihrer Stelle, stellte sie anders wohin, ging durch einen unterirdischen Gang in den (königlichen) Harem und sah eine Frau, die sich im Harem befand auf einem 20 goldenen Ruhebett und wachend aus Kummer darüber, daß der Buhler noch nicht gekommen war. Als er sie gesehen hatte, nahm er die Dinge, die in der Hand seines Begleiters waren, gab sie ihr, befahl dem Begleiter abzutreten und begann, sich mit ihr zu belustigen. Als der König die Geschichte mit seiner Frau (*bhāryā-* 25 *vṛttāntaṃ*) gesehen, sagte er bei sich:

> Ein unzufriedener Brahmane ist verloren, ein zufriedener Kṣatriya ebenso; eine verschämte Buhlerin ist verloren und die schamlose Frau aus meiner Familie [1]).

So denkend sagte der König zu dem Buhler Folgendes: „Ich 30 habe Hunger; man muß mir Speise geben." Der Buhler sagte zur ersten Königin: „Gebt meinem Begleiter Speise." Diese sagte zu dem Buhler:

> Eine Beratung, die sechs Ohren vernehmen, wird ruchbar; dein Handeln (*kāryaṃ*) wird gleichfalls ruchbar; Kubja 35 wird ein Fürst der Könige, der König wird ein Bettler [2]).

Der Buhler: „Wie das?" Jene sagte:

*I, 7. Der König, der seinen Leib verliert.

In Kāntimatīpura regierte ein König namens Subāhuśarman. Dessen Kanzler hieß Buddhiyukta. Auch hatte er 40

1) *asantuṣṭo dvijo naṣṭaḥ santuṣṭaḥ kṣatriyas tathā | salajjā gaṇikā naṣṭā nirlajjā matkulāṃganā ||*

2) *ṣaṭkarṇṇaṃ bhidyate mantraṃ tava kāryyaṃ ca bhidyate | kubjo bhavati rājendro rājā bhavati bhikṣukaḥ ||*

einen Lakaien (*anucaraḥ*) namens Kubja („Bucklig"). Diesen König lehrte ein Zauberer (*siddhapuruṣo*) die . . . .[1]) Wissenschaft. Der König hatte diesem seinem Lehrer, dem Zauberer, 5 am Flußufer eine Siedelei (*maṭham*) gebaut und geschenkt. Der Zauberer wohnte in der Siedelei. Einst ging der König mit dem Lakaien Kubja nach der Siedelei: der Zauberer befand sich in der Höhle. [13b] (Als er)[1]) den Zauberer (zu Hause)[1]) sah, ließ (d)er (König) den Kubja außen warten, ging in die Höhle und bat um 10 den Spruch, durch den man in fremde Leiber eingeht. Kubja sagte: „Ich werde außen bleiben"; aber weil er wissen wollte, was der König tat, stellte er sich an den Türflügel, der den Eingang zur Höhle schloß. Der Lehrer lehrte den König den Spruch, durch den man in fremde Leiber eingeht. Diesen Spruch erfaßte auch 15 Kubja durchs Ohr. Der König verabschiedete sich von seinem Lehrer und ging nach Hause.

Einst, mitten im Walde, sah der König auf einem See ein *haṃsa*-Paar, das herzerquickende Laute beim (Liebes-)Spiel ertönen ließ, und erfreut im Herzen (? *saṃtuṣṭābhyudayo*) blieb er stehen 20 und sah zu. Da kam ein Jäger und schoß von beiden das Männchen. Als das *haṃsa*-Weibchen sein Männchen getötet sah, klagte es (*ruroda*), weil der Genuß der Begattung noch nicht erfüllt war. Und man hat gesagt:

> Zur Regenzeit Reisen, in der Jugendzeit Armut des Mannes,
> 25 und Getrenntheit von der Liebe der jungen Frauen: dies sind die drei Leiden in jeder Existenz[2]).

Da der König die Liebespein des haṃsa-Weibchens nicht ertragen konnte, sagte er zu Kubja Folgendes: „Kubja, ich kann den Schmerz des *haṃsa*-Weibchens nicht mit ansehen (*duḥkham* 30 *īkṣitum aśaktaḥ*). Ich werde meinen Leib verlassen, in den Leib des *haṃsa* eingehen, die Liebeslust erfüllen und wieder in meinen Leib zurückkehren. Bewache meinen Leib, bis ich wiederkomme." Damit verließ er seinen Leib, ging in den Leib des *haṃsa* ein und koste mit dem *haṃsa*-Weibchen. Da verließ auch jener *Kubja* 35 seinen Leib, ging in den Leib des Königs ein, hieb seinen eigenen Leib in Stücke und begab sich in den Königspalast. Die Gattin (des Königs aber), die ihn auf Beischlaf drängen sah, obwohl er ihr früher entfremdet (?) war, ließ den Kanzler Buddhiyukta rufen und sagte: „Das ist (ein Fremder), der zu mir gekommen ist, 40 nachdem er in meines Gatten Leib eingegangen ist." Der Kanzler sagte zu ihr: „Berühre ihn vorläufig nicht."[3]) [14a].

---

1) Ausgefressen.

2) *varṣākāle prayāṇaṃ yauvanakāle ca puruṣadādryam* | *bālasneha* [davor ein Kreis, vielleicht schlecht geschriebenes e] *viyogan trīṇi ca duḥkhāni janmajanmāni* |

3) *tannaspṛśamagayāmīti* |

S. P. § I, 7. 6. 7 (Schluß mit Fabelstrophe).

Als der König nun den Leib des haṃsa verlassen hatte, kam er, um in seinen eigenen Leib einzudringen. Wie er aber seinen Leib nicht mehr gewahrte und Kubjas zerstückelten Leib sah, dachte der König: „Was soll ich tun (*kim upāyam!*), um meinen 5 Leib wiederzuerlangen?" Nach langer Zeit, in der er *haṃsa*-gestaltig war, fand er den Leichnam eines Bettlers, ging in diesen ein, nachdem er den haṃsa-Leib verlassen, begab sich nach der Stadt und ging betteln [1]).

So lautet die Geschichte. Darum töte diesen Lakaien an irgend 10 einem versteckten Ort (*ekānte*) und komm' dann wieder." Mit diesen Worten schickte sie ihn fort. Der Buhler kehrte mit ihm zurück nach seinem am n ö r d l i c h e n Tore der Stadt gelegenen Hause und sagte dort zu seiner Tochter: „Rufe diesen Lakaien, gib ihm vergiftete Speise und töte ihn (so)." 15

Die Tochter rief ihn, der im Finstern stand, herein, ging mit ihm ins innerste Zimmer (*antargṛhaṃ*; Hs. *atra gṛhaṃ*), nahm ein Licht, sah ihm ins Gesicht und stellte fest, daß es der König war, worauf sie ihm die ganze Geschichte des Buhlers erzählte. Der König ergötzte sich mit ihr und kehrte beim ersten Morgenrot nach 20 Hause zurück.

Am Morgen rief er seinen Minister, erzählte ihm die ganze Geschichte, gab bezüglich seiner Gemahlin und des Buhlers die angemessenen Befehle, ließ die beiden Pflüger kommen und ehrte sie, ließ den Purohita kommen und gab ihm das siebenfache Geschenk [2]), 25 ließ des Buhlers Tochter kommen, machte sie zu seiner Gemahlin und lebte glücklich.

*S c h l u ß v o n I, 7.

Darum ist es besser, dem König zu helfen. Karaṭaka: „Was tat nun der Bettlergestaltige?" Jener sagte: 30

Der bettlergestaltige König ging überall umher, und als er sich über Kubjas Gebaren erkundigt hatte (*Kubjasya vṛttiṃ jñātvā*), ging er nach der Siedelei und erzählte seinem Lehrer, was ihm zugestoßen. Jener sagte:

(Fabelstrophe:) D e r s e l t s a m e G a n g d e s S c h i c k s a l s. 35

Zum Täuber sprach die Taube angstbeklommen:
„Gemahl, des Lebens Ende ist gekommen.
Schon hat den Pfeil der Jäger angezogen;
Am Himmel zieht ein Falke seine Bogen."

1) Der Schluß folgt nach dem Ende von 6.

2) *saptāṃgan datvā*; vgl. Dubois, Le Pantcha-Tantra, S. 13 Anm. (1): Le *sapt-anga* (ou sept dons), souvent mentionné dans les livres indiens, est

S. P. § I, 7 (Schluß mit Fabelstrophe). 8. 9.

Da trifft den Jäger einer Schlange Zahn, [14b]
Den Falken reißt der Pfeil aus seiner Bahn,
Und friedlich zieht das Taubenpaar von hinnen.
5 So wunderbar ist des Geschicks Beginnen [1]).

Der Lehrer ließ den Minister rufen und erzählte ihm des Königs Geschichte. Da sagte der Minister zur Hauptgemahlin des Königs: „Auch du sei siegreich durch Trug.“ Sie sagte: „Durch welchen Trug?“ Der Minister: „Töte deinen Papageien und sage:
10 „Wenn du mir den Papageien wieder lebendig machst, so will ich mit dir der Lust pflegen.“ Dann wird er im Verlangen nach dir (*tavâśayā*) den Leib des Königs verlassen und in des Papageien Leib eingehen, und dann wird dein Gatte den Bettlerleib verlassen, in seinen eignen Leib eingehen, den Papageien töten . . . . [2])

15 *I, 8. Der zweiköpfige Heraṇḍa-Vogel [3]).

In einem Walde lebte ein Vogel namens Heraṇḍaka. Der hatte zwei Schnäbel. Dieser Heraṇḍa nahm eine Mangofrucht und fraß sie mit einem Schnabel. Der andere Schnabel sagte zu dem Schnabel, der gefressen hatte (*bhakṣitamukham*): „Daß (nur) einer
20 frißt, ist unpassend. Gib mir auch.“ Aber (der andere Schnabel) gab nicht, sondern fraß (allein). Nun aber fraß (d)er (Schnabel, der nichts bekommen hatte) aus Zorn die Frucht eines Giftbaumes. Da starben alle beide (*tāv api*).

*I, 9. Der Krebs als Lebensretter. [15b].

25 Was kann einer tun, der keinen Gefährten hat? Durch einen Gefährten wird (das Ziel) erreicht. Durch einen Krebs als Gefährten wurde ein toter Brahmane wieder belebt [4]).

---

encore en usage parmi les princes du sang; on le donne aux personnes qu'on veut spécialement honorer: il consiste dans le sept articles mentionnés ci-dessus. (Nämlich: des joyaux d'or et d'argent enrichis de cinq espèces de pierreries, des étoffes précieuses de soie, des pièces de toiles fines, un palanquin, une maison et du bétel).

1) Der Sanskrittext auch Ind. Spr [2] 1625. Var. a: *prāha* st. *vakti*; b: *vyādhosau dhṛtacāpasaṃhitaśara śyeno pari°*; c: *evaṃ* st. *itthaṃ*; d: *deve* st. *daivī*.

2) Es folgt eine kleine, im Ms. nicht angedeutete Lücke. Das Ms. schließt dann korrupt: *bhāryyāyā mantriṇāha sukham āste* (wohl *bhāryayā mantriṇā ca saha s. ā.* „und lebte mit seiner Gattin und seinem Minister glücklich“).

3) Überschriftsstrophe: *asāhyato pi naśyāte heraṇḍasyaiva pakṣiṇaḥ* | *ekodarau pṛthagrīvād annyonnyaphalabhakṣaṇāt* ‖ (vgl. Pañc. ed. Bühler V, 101). Statt *heraṇḍa* ist *bheraṇḍa* oder besser *bheruṇḍa* zu lesen. Das Wort bedeutet „grausig“ und bezeichnet einen riesigen, fabelhaften Vogel.

4) Überschriftsstrophe: *asahāyena kiṃ kāryyam sahāyenâbhilabhyate* | *kārkūṭakasahāyena brāhmaṇo jīvito mṛtaḥ* ‖

S. P. § I, 9. 10.

In dem Brahmanendorf Somapura lebte ein Brahmane namens Kālaśarman. Dieser hatte drei Söhne, nämlich Ṛgvedin, Yajurvedin, Sāmavedin[1]). Als diese zu Jünglingen geworden und sich beweibt hatten (*sadāreṣu satsu*), machte sich der Vater auf, um in der Gaṅgā zu baden. Als er das Haus verlassen hatte und eine weite Strecke gewandert war, wollte er zur Mittagszeit in einem Flusse baden. Nachdem der Brahmane die Mittagsriten vollzogen und gegessen hatte, schöpfte er bei seinem Aufbruch Wasser in seinen Krug. Als er das Wasser herausholte (*jalādānasamaye*), saß ein Krebs in dem Kruge. Als der Brahmane den Krebs in dem Kruge sitzen sah, wollte er ihn ins Wasser (des Flusses) setzen. Da sprach der Krebs zu dem Brahmanen: „Gib mich nicht frei!" Als der Brahmane die wunderbare Rede des Krebses hörte, sagte er: „Was kannst du mir (Gutes) tun?" Jener sagte: „Da du keine Begleiter auf dem Wege hast, bin ich dein Begleiter geworden." Der Brahmane: „Was soll einem Menschen die Begleitung eines Geschöpfes nützen, wie du eins bist?" Jener sagte (korrupt: *astī sobravīt*):

> Ein Elefantenheer, das sich in einer Waldniederung an der Yamunā befand und sehr unglücklich war, wurde durch die Bundesgenossenschaft eines Mäuschens aus der höchsten Not befreit[2]).

Der Brahmane: „Wie das?" Jener sagte:

*I, 10. Das Elefantenheer und das Mäuschen.

Am Ufer der Yamunā lebte ein Elefantenkönig namens Balabhadra. In diesem Walde geht (er?) umher. [16a]. Im Lande Kaḷindi lebte ein König namens Kanakavarṇa. In dessen Stadt befand sich ein Mäusekönig namens Dṛḍhadanta. Dieser aber ließ von seinen Gefolgsleuten allenthalben Löcher in des Königs Schatzkammer graben (*sa tu svaparivārais saha rājño dhanakośañ chidrakārayām āsa*). Da meldeten die Aufseher dieser Schatzkammer dem Könige den Mäuseschaden. Der König ließ Fallensteller (*jālavyādhān*) kommen und befahl ihnen, die Mäuse zu fangen. Als die Fallensteller alle Mäuse gefangen hatten, taten sie sie in einen Topf (*bhāṇḍe*); dann gingen sie in den Wald, taten sie dort in einen (anderen) Topf, kochten sie und begannen sie zu verspeisen.

---

1) *ṛgvedī yajurvedī sāmavedîti.* Nach dem *iti* zu schließen, sind die Worte als Eigennamen zu fassen. Sie bedeuten „den Rigveda besitzend" (d. h. auswendig könnend), „den Yajurveda besitzend", „den Sāmaveda besitzend".

2) *yamunāvananimnastham gajoddhvānam suduḥkhitaḥ | mūṣikasya sahāyena mocitaḥ paramāt bhayāt ||* Statt *gajoddhvānam* lese ich *gajotthānam*.

S. P. § I, 10. 11 (s. Anmerkung). 12.

Zu dieser Zeit kam jener Balabhadra infolge der Brunst dorthin. Kaum hatten die Fallensteller (*vyādhāḥ*) den Elefanten erblickt, so ließen sie den mit Mäusen gefüllten Topf im Stiche und liefen
5 erschrocken davon. Darauf kam auch Dṛḍhadanta, der sich auf irgend welche Weise gerettet hatte, dorthin. Als Dṛḍhadanta seine Gefolgsleute in dem Topfe und die Fallensteller fliehen sah, sagte er zu dem Elefantenkönig Balabhadra: „Heda, Elefantenkönig, meine Gefolgsleute stecken in dem Topfe; zertrümmere den Topf mit
10 deinem Rüssel“. Der Elefant sagte: „Welche Hilfe könntest du mir leisten?“ Jener sagte: „Uns und euch gereichen die Jäger in hundertfacher Weise zum Unheil. Ich werde auch dich durch meinen Beistand befreien.“ Als der Elefant die Rede desselben gehört hatte, zerbrach er mit seinem Rüssel den Topf. Die Mäuse
15 gingen unbehelligt davon, und der Elefant ging in den Wald. Als die Fallensteller das Gefäß zerbrochen sahen . . . .[1])

*I, 12. Bestrafter Undank. [17a].

. . . . . . ein Brahmane namens Hastikuṇḍa. Dieser unternahm eine Wallfahrt nach Kāśī (Benares). Am Wege hatte ein Soldat
20 des Königs einen Tiger gefangen, ihn in eine Kiste gesteckt und sich, von Durst gepeinigt, entfernt, um Wasser zu trinken. Da sah der Tiger den Brahmanen auf dem Wege und sprach: „Heda, Brahmane, befreie mich!“ Dieser sprach: „Du bist böse und wirst mich fressen.“ Der Tiger sagte:

25 „Für die, welche eine Kuh, einen Brahmanen oder einen König töten, kann man Sühnezeremonien vornehmen. Für

1) Das Ms. hat: *te vyādhāḥ bhāṇḍaṃ bhagnaṃ dṛṣṭvā* || Dann folgt unmittelbar ein Stück aus einer andern Erzählung, I, 11, zu korrupt, als daß ich es zu verbessern und zu übersetzen wagte: *mya lakṣmī nikhilaguṇagaṇāḍaṃ bare kīrttilakṣmī khaṭṭ(h)agāgre śauryyalakṣmī ca nṛpate sarvasābrājyalakṣmīḥ* || *tasmin jyeṣṭhā devivasītvāt kadācin malina* [16b] *vastradhāraṇā śirasi tailābhiṣiktām muktāpuratasūrpasamamārjanī hastayuktām* | *mantrīsamīpam āgatām iti* | *ahaṃ gṛhaśuddhyakarmmaṇi samartthāmāṃ ndāsīgṛhya* || *iti.* Sodann folgt in korruptem Tamil: *mūnu eḍhu ko vānapadīnāle* | *innoru mātrikaye pāttu* [dann ein getilgter *akṣara*] *intakathaë eḷippôḍavum* | *ippo eḷidivanda mātrikayil mūṇru êḍu śi* [darauf ein *ra* getilgt] *tilam* (fol. 16b, Z. 1 u. 2). Darauf ist der Rest der Seite freigelassen. Herr V. Venkayya, der die Güte hatte, die Stelle nach einer ihm gesandten genauen Abschrift zu transkribieren, verbessert und übersetzt sie so: *mûnu eḍu koṟa vânapaḍiyinâle* | *innoru mâtrikaye pârttu inda kathaiyai eḷudippoḍavum* | *ippo eḷidivanda mâtrikayil mûṇu êḍu śithilam:* „As three leaves are missing, copy this story by looking into another *mâtṛikâ*. In the *mâtṛikâ* which has been copied three leaves have got loose (from the bundle).“ Er fügt hinzu: „The note was probably written by the librarian and conveys certain instructions to the copyist.“

S. P. § I, 12.

den Verletzer seines Herrn und den Undankbaren gibt es kein Sühnungsmittel, o Erdengott[1]).

Darum bin auch ich nicht undankbar; befreie mich nur." Jener aber ließ ihn frei im Vertrauen auf das Recht (*dharmaviśvāsāt*). Kaum war der Tiger frei, so schickte er sich an, den Brahmanen zu töten. Dieser sprach, vom Tiger gepackt: [Strophe][2]). „Tiger, den zu töten, der einem geholfen hat, ist unrecht." Jener sagte:

„Im Kali-Zeitalter (in unserer Zeit) möge man diese fünf vermeiden: das Schlachten eines Rosses, das Schlachten einer Kuh, das Asketenleben (oder ein Depositum), väterlich . . . . , und Dankbarkeit[3]).

So streitend gingen Tiger und Brahmane auf dem Wege dahin. Da sahen sie eine alte Kuh und fragten sie. Die Kuh sagte: „Ich habe im Hause eines Brahmanen zehn Kälber geboren und frühmorgens ein *droṇa* Milch gegeben. Durch mich ist er, der arm war, reich geworden. Und trotzdem gibt er mir, da er sieht, daß ich nun alt bin, kein Gras mehr zu fressen. Mit einem Stock hat er mich geschlagen, wenn ich infolge des Hungers mit meinem Maule dem Grase nur zu nahe kam (*daṇḍena prāharat | āśayā tṛṇe mukhaṃ spṛṣṭamātreṇa;* die Interpunktion ist hinter *spṛṣṭamātreṇa* zu setzen). Von ihm gequält, irre ich nun alt im Walde umher. Es gibt eben im Kali-Zeitalter keine Dankbarkeit." So sprach sie.

Als der Tiger sich nun wieder [17b] anschickte, jenen zu fressen, sah er eine alte Frau. Diese sagte:

„Ich bin die Frau eines Śūdra. Dieser Śūdra ist gestorben. Darauf habe ich einen kleinen Sohn aufgezogen und dadurch, daß ich in einem Dorfe Reis zerstieß, zehn *niṣka* Vermögen erworben . . . .[4]) und so hat er sich vermählt. Bald kam meines Sohnes Frau (ins Haus). Nun läßt sichs mein Sohn mit seinem Weibe schmecken; mir aber will er nichts mehr geben, da ich ja einmal alt bin[5]). Bitte ich um Speise, so hört er auf das Wort seiner Frau und gerät in Zorn gegen mich. Da ich mich seinem Zorn nicht aussetzen will, so gehe ich in den Wald, mich von Früchten zu nähren, und kehre erst abends nach

1) *gobrāhmaṇanṛpaghneṣu prāyaścittaṃ vidhīyate | svāmidrohe kṛtaghne ca prāyaścittan na bhūsura ||*

2) *adhikāraṅ ca garbhañ ca raṇañ ca śvānam aidhanam | dayā duṣṭe ca pañcaite paścāt kiṃ prāṇasaṃkaṭam ||*

3) *aśvālambhaṃ gavālambhaṃ sannyāsaṃ paitrakam | kṛtapratīkṛtañ câpi kalau pañca vivarjayet ||*

4) Ausgefressen.

5) *sa sutaḥ striyā saha sukhaṃ bhujitvā māṃ vṛddhām iti kiñcin na dāsyati.*

Hause zurück[1]). Am Abend ißt er dann selbst; mich aber lädt er nicht zur Mahlzeit, obwohl er mich sieht[2]). Es gibt eben keine Dankbarkeit." So sprach sie.

5 Der Tiger machte sich daran, den Brahmanen zu fressen. Da sahen die beiden einen Schakal und fragten ihn: „Gibt es Dankbarkeit, oder gibt es keine?" Als der Schakal sah, wie der Brahmane von dem Tiger gepackt war, sagte er: „Es ist mir nicht möglich, euch beiden Nützliches und Schädliches zu sagen. Du bist ein 10 Tier aus unserem Geschlecht, dieser ist ein Brahmane. Mit beiden lebe ich nicht in Feindschaft. Und man hat gesagt:

> Nützliches soll man nicht sagen, Schädliches soll man nicht sagen; man soll aber auch nicht sagen, was nützlich und schädlich (zugleich) ist. Der Schädel-Bettler Heraṇḍaka
> 15 kam durch einen nützlichen Rat in ein Loch[3]).

Tiger und Brahmane: „Wie das?". Jener sagte:

*I, 13. Der Asket, der durch seinen guten Rat umkommt.

Ein König ließ, um ein Rieselfeld zu nähren, einen Fluß ab-20 dämmen. Da lief der Fluß durch einen Erdspalt ab. Der König überlegte und überlegte, wie er den Spalt verstopfen könnte. Zu dieser Zeit kam ein Muni namens Heraṇḍaka. Diesen fragte er: „Was ist zu tun?" Der Muni sprach: „Wenn ein König wie du oder ein Munifürst wie ich sich in den Erdspalt [18 a] stürzt, dann 25 ist eine Abdämmung möglich." Da sagte der König: „Mein Volk zu retten, will ich selbst in den Eingang der Höhle gehen", und schickte sich dazu an. Der Muni aber sagte: „Der König ist der Schützer der Erde; er darf nicht sterben. Ich, ein Bettler, werde in den Eingang der Höhle gehen."

30 „Darum, wenn ich nicht etwas dir Günstiges sage, wirst du mich fressen; rede ich nicht, was dem Brahmanen frommt, so wird er mich verfluchen. Beiden aber kann ich nicht zu gunsten reden". Da sagten die beiden: „Rede, was der Zeit entspricht" (*kālayuktam*). Er sprach: „Ich will reden, wenn ihr euch in eure vorige Lage 35 begebt." Da ließ der Tiger den Brahmanen los, kroch in die Kiste und sprach: „Ich stecke im Käfig."[4]) Darauf band ihn der

1) *sāyaṃkāle gṛhaṃ gamiṣyāmi.*

2) *sāyaṃkāle 'pi svayaṃ bhujitvā māṃ api dṛiṣṭvā bhojanārthaṃ nāhūyeti.*

3) *hitaṃ na vācyaṃ ahitaṃ na vācyaṃ hitāhitaṃ caiva tu bhāṣaṇīyaṃ | heraṇḍako nāma kapālabhikṣur hitopadeśāc ca bilaṃ praviṣṭaḥ* ; „Schädelbettler" ist ein śivaïtischer Asket.

4) *ahaṃ pañcāstha iti*; ich lese *pañjarastha.*

Brahmane (d. h. er schloß den Käfig) und sagte: „Ich gehe meiner Wege.“ Der Schakal sagte zu dem Brahmanen: „Der Tote lebt. Geh, geh!“

*Schluß von I, 9.

Und man hat gesagt: [Strophe][1]) Darauf wurde der Brahmane durch seinen Gefährten Krebs ins Leben zurückgebracht, tötete die Krähe, ging nach der Gaṅgā, setzte den Krebs in die Gaṅgā, badete und begab sich wieder nach Hause.

I, 14. Der Schwiegervater, der seinen Schwiegersohn fressen will.[2]) [19b]

Einem Brahmanen Sahasranāma stirbt seine Frau. Er verheiratet sich wieder und zeugt eine Tochter Līlāvatī, die er in allen Wissenschaften gründlich unterrichtet (*sarvvavidyāpāraṃgatāṃ .... akarot*). [20a] Einst verweigert er einem Gast namens Agnihotra die erbetene Speisung und wird von diesem verflucht, ein Rākṣasa zu werden. Doch mildert auf seine Bitte der Gast den Fluch, indem er ihn so formuliert: „Wenn du deinen Schwiegersohn ergriffen hast und dich anschickst, ihn zu fressen, und zu dieser Zeit einen Gast bewirtet hast, so wirst du in den Himmel gehen.“[3]) Sahasranāma wird ein Brahmarākṣasa und wohnt in einem Aśvattha-Baum, und niemand will Līlāvatī freien, bis ein fremder, lediger Brahmane (Hs. *brahmacāriḥ*) namens Brahmajñānin es wagt. Als er am Hochzeitsabend, um die Dämmerungsriten zu vollbringen, an den Fluß geht, macht sich der Rākṣasa daran, ihn zu fressen, bleibt auch taub gegen seine Bitte, ihn nur die Hochzeitsnacht genießen zu lassen. [20b] Da kommt Līlāvatī und bittet den Rākṣasa, ihr seine Mahlzeit abzutreten. So gibt er ihr ihren Gatten frei, und kaum hat er es getan, „so fuhr der Rākṣasa auf einem Himmelswagen in das Land der Götter“.

*I, 16. Ein Löwe läßt sich von einer Krähe füttern.

> Ein Löwe stand lange an der Wurzel eines unzugänglichen Baumes und aß, ach! lange, die auf dem Maṅgobaum befindlichen Früchte, die eine Krähe ihm gab.[4])

---

1) *nigṛhyāsanam apy āhuḥ durbalena balīyasaḥ | na tu kāryyaṃ balavatā prāṇanāśāya kalpyate* || [49]

2) Überschriftsstrophe: *coro vā yadi cāṇḍhālo śatrur vā pitṛmātṛmahaḥ | bhojanâvasare prâpte hy annado svargabhuk bhavet* ||

3) „*yadā tava jāmātaram gṛhītvā bhakṣitum ārabhata | tatkāle atithisatkāraṃ kṛtavān | tadā svargaṃ gamiṣyati*“.

4) Überschriftsstrophe: *darāṣadadrume kākadattacūtagataṃ phalam | tanmūle kesarī tiṣṭhann abhakṣayad aho ciram* ||

S. P. § I, 16. 22. 23.

In einem Walde steht ein Maṅgobaum. Dessen Früchte fraß lange Zeit eine Krähe. In der Hoffnung, dieses Baumes Früchte zu essen, stellte sich ein Löwe namens Balatattva in den Schutz 5 dieser Krähe (bettelte . . . . diese Krähe an) und nährte sich so von den Früchten.

*I, 22. Der Bund der Schwachen gegen den Elefanten. [26b]

Selbst ein Ṭiṭṭibha („Strandläufer") hat einen wütenden 10 Elefanten durch das Schreien eines Frosches, indem er ihn (ersteren) befehdete, durch List in einen Brunnen gestürzt[1]).

In einem Kārmuka-Walde lebte ein Elefant namens Mahāmada. Dieser zerriß mit seinem Rüssel das Nest eines Ṭiṭṭibha. 15 Dieser Ṭiṭṭibha nahm die rechte Zeit wahr, und als er sah, daß der Elefant schlief, hackte er ihm mit seinem Schnabel die Augen aus. Der blinde Elefant erkannte nun den Weg nicht mehr. Der Ṭiṭṭibha ging nun zu einem ihm befreundeten Froschkönig und sagte: „Wenn dieser blinde Elefant in den Fluß [27a] geht, wird 20 er die Frösche töten[2]). Wir wollen ihn umbringen." Jener sagte: „Was ist da zu tun?" „Wenn du dich nach einem wasserleeren Brunnen begibst und deine Stimme hören läßt, wird er durch seinen Wunsch zu trinken dahineinfallen." Der Frosch mit seinem Gefolge quakte an einer wasserleeren Zisterne. Infolge der Stimme 25 der Frösche fiel der nach Wasser lechzende Elefant hinein und starb.

*I, 23. Die hinterlistige Kupplerin. [27a]

Eine anders geplante Tat ward vom Schicksal anders vollendet. Durch Anwendung von Giftpulver geht die Hetärenmutter zugrunde[3]).

30 In Pāṭalapura lebte eine schöne Hetäre (*dāsī*) namens Saundarī (!). Sie rief einen fröhlichen, wohlgenährten[4]) Brahmanen zu sich und belustigte sich mit ihm. Ihre Mutter, namens Caṇḍī, [27b] sagte, weil sie Geld haben wollte, zu Sundarī: „Laß den Brahmanen, ruf' einen, der viel Geld gibt, belustige dich mit dem 35 und erwirb Geld." Jene Sundarī aber gab nichts auf die Rede ihrer Mutter und belustigte sich weiter mit dem Brahmanen. Als

1) Überschriftsstrophe: *tiṭṭibhopi gajamattaṃ ma maṇḍūkaruditena vai | dveṣaṃ kṛtvā hy upāyena taṃ kūpe vinipādayat* ||

2) *ayam andho vāraṇaḥ saridaṃ gatvā maṇḍūkān na* (!) *hanyate.*

3) *anyathā cintitaṃ kāryyamn devena kṛtam anyathā | viṣacūrṇṇaprayogena veśyamātā vinaśyati* ||

4) *ndṛṣṭapuṣṭāṃgam*; man lese *hṛṣṭa*° oder *dhṛṣṭa*°.

die Mutter dies sah[1]), ging sie daran, den Brahmanen durch eine besondere List (*upāyāntareṇa*) zu töten. Sie tat nämlich Giftpulver in die Öffnung eines Rohres und hielt es dem Brahmanen an den After, um es ihm mit dem Hauche ihres Mundes in den Bauch zu blasen. 5 Da der Brahmane nun Milchreis mit Schmelzbutter und Suppe gegessen hatte[2]), war er, nachdem er den Coitus beendet, sanft eingeschlafen und ließ eben zu dieser Zeit einen Entleerungswind (*visargavāyum*). Durch die Wucht der Entleerung flog das in dem Rohre befindliche Giftpulver der Mutter Sundarī's in den Mund 10 und kam in ihre Kehle (?)[3]). Durch die Anwendung dieses Giftpulvers starb diese Hetärenmutter.

*I, 24. Raub und Rückgabe einer Wunschkuh. [27b]

> Alles ist möglich; durch Anwendung einer List wird selbst die Gottheit gewogen. Sogar von einem Affen 15 ward selbst ein mächtiger König besiegt[4]).

In der Stadt Dhārāpura lebte ein König namens Kīrtimān. Dessen Minister hieß Mūrkha. In seiner Stadt wohnte auch ein Brahmane, namens Rudraśarman, der alle Veden gründlich studiert hatte, infolge seiner Einfältigkeit aber nicht zu betteln ver- 20 stand (*kañcid āśrayitum aśakto*) und darum arm war. Denn:

> In kluger Weise gibt der Schöpfer, nachdem er die Güte der Familie, das Wissen, den Ruhm, das Heldentum und den Charakter geprüft hat, die Armut, als wäre sie seine Tochter[5]). 25

Die Frau dieses Brahmanen war sehr reich an Söhnen. Da sah sie ihren einfältigen, gelehrten Gatten (*vidyāvicakṣaṇañ jalapatim*) an und sprach Folgendes: „Höre, du Gelehrter. Du bist ja allwissend. So gib doch meinen kleinen Kindern Brot!" [28a] Er antwortete: „Brot könnte ich geben, wenn ich in eines Königs 30 Dienste träte. Aber die Könige halten nicht Ausschau nach einem Einfältigen." Sie sagte:

> Māṇibhadra hat Glück erlangt, Unglück hat Mahārṇava erlangt; die Guten werden nicht geehrt; überall wird der Böse geehrt."[6]) 35

Der Brahmane: „Wie das?". Sie sagte:

1) *sā mātā yāścān dṛṣṭvā.*
2) *ghṛtasūpabhakṣyaparamānnasahitamabhaṃ bhujitvā.*
3) *sundarīmātur āsye praviśyad darañ jagāma.*
4) *sarvaṃ śakyam upāyena devatâpi prasīdati | vijito vānareṇaiva balavān api bhūpatiḥ* ‖ [106]
5) *parīkṣya satkulaṃ vidyām yaśaś śauryyañ ca śīlatām | vidhir dadāti nipuṇam kannyām iva daridratām* ‖ [107]
6) *māṇibhadra sukhaṃ prāpto duḥkhaṃ prāpto mahārṇṇavaḥ | sādhavo na hi pūjyante dambhas sarvvatra pūjyate* ‖ [108]

S. P. § I, 25.

*I, 25. Zwei Elefanten wider Verdienst behandelt.

In der Stadt Viṣṇupura lebte ein König namens Somaśekhara. Dieser hatte einen Wald, in dem Elefanten gefangen wurden. Jäger, die sich mit dem Elefantenfang beschäftigten, fingen einst zwei Elefanten, namens Māṇibhadra und Mahārṇava und übergaben sie dem König. Als der König die beiden Elefanten gesehen hatte, ließ er Soldaten kommen und wies sie den beiden zu, um ihnen Gras zu geben, und die Soldaten fütterten die Elefanten mit Gras, (guten) Bissen[1]) und Reiskörnern. Von beiden wurde Māṇibhadra, der sehr geil war, böse[2]). Mahārṇava dagegen, der Allwissende, gab seine eigenen guten Bissen und Reiskörner den Brahmanen und nahm einen guten Charakter an[3]). Als der König sah, daß Māṇibhadra böse war, gab er ihn in die Pflege der Soldaten; den gutmütigen Mahārṇava dagegen schenkte er einem Wäscher. Als Mahārṇava im Besitze des Wäschers war, bekam er nur noch Strohhalme zu fressen; mußte aber dafür stets alle Kleider tragen. Lange Zeit danach ging Māṇibhadra, dessen Stoßzähne mit Gold verziert waren, mit klingenden Glocken behängt[4]), umgeben von Kriegern, die Waffen aller Art trugen, ans Flußufer, um zu trinken. Da sah er Mahārṇava bei dem Wäscher stehen. Als er gewahrte, wie dieser äußerst mager am Körper war, wie nichts mehr von ihm übrig war, als die Knochen, wie sein Rücken ganz grau war von Staub, sagte er aus Zuneigung zu seinem Bruder dies: „Mahārṇava, wie bist du so abgemagert?“ Jener sagte: „Māṇibhadra, weil ich nur Strohhalme zu fressen bekomme, nachdem ich für den Wäscher die Kleider [28 b] getragen habe.“ Da sagte jener schmerzlich bewegt:

> „Den Elefanten ziert der Brunstsaft, den Himmel die Wolken, die Nacht der Vollmond, das Weib Keuschheit, das Roß die Schnelligkeit, das Haus beständige Feste, die Rede grammatische Richtigkeit, die Flüsse *haṃsa*-Pärchen, die Hofgesellschaft die Gelehrten, die Familie ein guter Sohn, du die Erde, die drei Welten die Sonne[5]).“

Als er so geredet, sagte er: „Mahārṇava, durch dein gutes Gemüt bist du in diesen Zustand geraten. Zeige dich doch böse.“ Darauf erlangte Mahārṇava wieder Wohlergehen dadurch, daß er böse ward.

---

1) *tṛṇakabalataṇḍulaiḥ.*

2) *ḍambho babhūva.*

3) *sātviko babhūva.*

4) *hemabhūṣadanto ghaṇaghaṇāyamāne ghaṇḍā* [so! Über dem *ā* ein *e*] *niyukto.*

5) *nāgo bhāti madena khaṃ jaladharaiḥ pūrṇendunā śarvarī śīlena pramadā javena turago nityotsavair mandiraṃ vāṇī vvyākaraṇena haṃsamidhunair nnadyas sabhā paṇḍitais satputreṇa kulaṃ tvayā vasumatī lokatrayaṃ bhānunā* | I. Spr. 3545.

„So laß auch du ab von deinem gutmütigen Wesen, um Wohlstand zu erlangen.“ Als er so die Rede seiner Frau gehört hatte, überdachte er das *śāstra*, um zu einem Entschluß darüber zu gelangen, was er ergreifen sollte, und ging in den Wald. In dem Walde sah er einen Affen, namens Subuddhi, umgeben von vielen Gefolgsleuten, und da er bedachte, daß aus dem *Purāṇa* bekannt sei, daß in alten Zeiten Affen dem Rāma zu Hilfe gekommen waren, so bettelte er bei ihm [1]). Der Affe sagte: „Brahmane, ich bin ein Waldbewohner und nähre mich von Früchten. Warum flüchtest du dich zu mir? Was könnte ich dir nützen?“ Jener sagte:

> „Hat sich nicht einst ein von Armut geplagter Brahmane in einem anderen Walde in den Schutz des Geiers Tālajaṃgha geflüchtet und viel Geld erhalten?“ [2])

Subuddhi sagte: „Wie das?“ Jener erzählte:

*I, 26. Ein Brahmane erhält durch einen Geier Reichtum.

Im Pramadvarawalde lebte ein Geier namens Tālajaṃgha. Zwischen diesem und Suketu, dem König von Purāṇapura, bestand ein Freundschaftsbündnis. Suketu fragte ihn nach allem, was sich in der Welt ereignete, und seine Rede war ihm Befehl. Am Tage der Manenspende verteilte jener Suketu viele Juwelen unter die Brahmanen. Ein Gelehrter nun ging zu der Frau eines Śūdra, genoß sie, aß aber nichts von ihrer Speise, prüfte sein Wissen und konnte das Śrāddha kaum erwarten. Von einem Brahmanen zurückgewiesen, ging er in den Wald, besuchte Tālajaṃgha und erlangte mit dessen Hilfe beim nächsten Śrāddha viel Geld.

So kannst auch du mir helfen.“ [29a] Und nach diesen Worten flehte er den Affen lange um seinen Schutz.

Als der Affe die Worte des Brahmanen gehört hatte, ging er aus Zuneigung zu dem Schutzflehenden zu Hanumat [3]), erzählte ihm die Geschichte mit dem Brahmanen, erhielt durch dessen Gnade eine Wunschkuh, gab sie dem Brahmanen und sprach: „Brahmane, diese Milchkuh gibt Tag für Tag tausend Dinare durch ihre Milch (*kṣīreṇa*) [4]). Nimm diese tausend Dinare, hüte die Kuh gut (*samīcīnaṃ*) und genieße dein Glück im Kreise deiner Söhne

---

1) *iti | vicāryyataḥ | kṣatanityamāśrītavān |*

2) *tālajaṃghaṃ purā gṛddhram dvijo durgatipīḍitaḥ | āśrayitvā bahu dravyam labhyate kiṃ vanántare ||*

3) *āśritapakṣapātād dhanumatsyamukhaṃ gatvā.*

4) Offenbar eine realistische Umdeutung. Oder will der Autor mit *kṣīreṇa* sagen: „statt der Milch?“ Wir haben es natürlich hier mit einer nahen Verwandten des „sich streckenden“ Esels zu tun.

und deiner Frau.“ Damit händigte er sie ihm aus und entließ ihn. Der Brahmane nahm die Kuh mit sich, ging nach Hause, bekam durch die Milch täglich tausend Dinare [1]) und lebte mit 5 seinen Söhnen, seinen Freunden und seiner Frau, indem er sein Glück genoß.

Bald aber dachte ein in einem Nachbarhause wohnender Hausvater verdrießlich: „Was geht mit dem Armen vor? Sollte er eine Wunschkuh erlangt haben?“ Und als er die Geschichte mit 10 der Kuh erfahren hatte, meldete er sie dem Könige.

König Kīrtimat ließ seinen Minister Mūrkha („Dummkopf“) kommen und sagte: „Gib dem Brahmanen für seine Kuh viele Kühe und Stuten und bringe sie mir.“ Der Minister ließ die Polizisten (*purapālakān*) kommen und befahl ihnen, sobald des 15 Brahmanen Kuh herauskäme, sie sofort zu ergreifen und dem Könige zu geben.

Einst kam die Kuh durch die Nachlässigkeit einer Hausmagd heraus und lief auf der Straße umher, wie es der Zufall fügte. Da brachten die Polizisten die Kuh vor den Minister, gingen mit 20 ihm zum König und übergaben diesem die Kuh. Als der König diese Perle von einer Kuh gesehen hatte, ließ er in der Hoffnung auf Geld bekannt machen: „Mein Pferd hat eine Kuh geworfen“, und erhielt nun täglich tausend Dinare. Der Brahmane, der seine Kuh im Hause nicht finden konnte, erfuhr, daß sie in dem des 25 Königs sei, (ging hin und) [29b] sagte zum König: „He, König, gib meine Kuh heraus!“ „Diese Kuh ist von meinem Pferd geworfen.“ Trotz dieser Rede bat ihn der Brahmane immer und immer wieder, indem er sagte: „Das ist doch unerhört“ [2]). Der König aber blieb dabei, sein Pferd habe die Kuh geworfen, und 30 gab sie nicht heraus [3]).

Der Brahmane ging zu dem Affen und sagte: „Der König hat die Kuh genommen und mich abgewiesen.“ Der Affe sagte: „Du hast die Kuh nicht gehütet“ [4]). Und man hat gesagt:

> „Alter, Vermögen, ein Loch im Hause, eine Beratung,
> 35 ein Heilmittel, Herzenskummer, Gabe und Verachtung,
> diese neun muß man immer hüten“ [5]).

Darauf sagte er wieder zu dem Brahmanen: „Was sagt er denn?“ Der Brahmane: „Mein Pferd hat die Kuh geworfen.“ Da

1) *pratidinaṃ sahasradīnāraṃ kṣīreṇa gṛhītvā.*
2) *etad alaukikam iti.*
3) *sa rājā aśvaṃ prasūte dhenum atyajati.*
4) *trayā na gopyā dhenur iti.*
5) *āyur vittaṃ gṛhacchidraṃ ma mantram auṣadham ātmanaḥ tapo dānâpamānāni nava gopyāni sarvadā* || Hitop. liest *mantramaithunabheṣajam.*

dachte der Affe: „Was ist zu tun?“ so sagen in ihrer Verblendung[1]) die Menschen in der Welt der Sterblichen; warum überlegen sie nicht den Weg des *śāstra*[2])?“ Als der Affe so gedacht und erfreut eine List entdeckt hatte, sagte er zu dem Brahmanen[3]): 5 „Brahmane, fürchte dich nicht; ich verschaffe dir die Kuh wieder.“ Nachdem er so zu dem Könige gesprochen, verwüstete der Affe mit seinen Gefolgsleuten den Lusthain, der zur Stadt des Königs gehörte, und die Brahmanendörfer im Lande. Als der König von der Verwüstung gehört hatte, die die Affen angerichtet, ließ er 10 den Brahmanen kommen und sprach: „Warum richten die Affen diese Verwüstung an?“ Jener sagte: „Weil diese meine Kuh mir von den Affen gegeben worden ist.“ Darauf sagte der König: „Ich werde die Affen vernichten[4]).

Der Brahmane erzählte dem Affen diese Geschichte. Der Affe 15 sagte: „Wenn er uns besiegt, so möge er die Kuh nehmen; sonst werden wir sein Land verwüsten[5]).“ Der Brahmane teilte dem Könige die Botschaft des Affen[6]) mit. Der König sagte: „Am Sonntag [30a] zur Zeit des Sonnenaufgangs soll er zum Kampfe kommen.“ Der Brahmane sagte die Worte des Königs dem 20 Affen[7]).“

Zur festgesetzten Zeit wartet der König von Sonnenaufgang bis gegen Abend mit seinem ganzen Heer vor der Stadt und kehrt dann zurück, da die Affen nicht kommen. Am Abend kommen die Affen mit Fackeln vor die Stadt und tanzen da. Der König 25 schickt den Brahmanen und läßt den Affen fragen, warum er mit den Seinen entgegen der Abmachung erst in der Nacht erschienen sei. Dieser sendet dem König durch den Brahmanen ein Blatt mit folgendem Śloka zu:

> Bei Sonnenaufgang waren all' wir nah, 30
> Als unserm Marsch ein Hindernis geschah.
> Es stand der ganze Ozean in Flammen.
> Da löschten wir das Feuer allzusammen[8]).

1) *madam avāpya.*

2) Nämlich des *nītiśāstra*, der Lehre von der Politik und der Lebensklugheit.

3) *iti cintya vanecarepy upāyam muditaḥ paśya vaco jagāda vipram.*

4) *tatas sa rājā vānarān niha* (das *ha* zerfressen und nicht ganz sicher) *tyâvravīt.* Wohl zu lesen: *nihanmîty abravīt.*

5) *yuddhesmān vijitya dhenuṃ gṛhyatān nâsti cet vayan deśānupadravakavâmī iti.*

6) *vānaravṛttāntam rājñe śaśaṃsa.*

7) Den weitschweifigen Schluß gebe ich im folgenden im Auszug.

8) *sa vānaro ekaṃ grandhaṃ lakhitvā brāhmaṇāya datvā rājñe pradasveti | kim iti | udayepy āgatās sarvve mārge câbhūtd vilaṃbanam | samudran dahyategniś ca tacchāntyartthaṃ vayaṃ sthitāḥ | iti |*

S. P. § I, 26. 27.

Der König sendet als Antwort einen Halbśloka zurück:

> Wie kann das Feuer wohl das Meer versehren?
> Das ist fürwahr doch unerhört[1])!

5 worauf der Affe zurückschreibt:

> Wie kann der Hengst wohl eine Kuh gebären?
> Die Wahrheit ist fürwahr erhört[2])! [30b]

Darauf gibt der König die Kuh ihrem Eigentümer zurück.

I, 27. Der Kaufmann (*vaiśya*) und seine beiden
10 Frauen. [30b].

> Eine anders gedachte Tat denkt das Schicksal (wieder) anders. Der Trommler mußte, weil er nach Geld trachtete, durch seinen eigenen Strick sterben[3]).

In Līlāvatīpura lebt ein Kaufmann (*vaiśya*) namens Hemadatta;
15 der hat zwei Frauen, namens Sumukhī und Durmukhī. Die erste vernachlässigt er, während er in die zweite verliebt ist. Sumukhī macht sich darum allein mit allem Schmuck auf den Weg ins Elternhaus. Als sie weit gegangen ist, rastet sie unter einem Feigenbaum, wo sie ein Trommler (*maddaḷi*) namens Tīvrahasta
20 sieht, der von ihr ihre Lage und ihr Vorhaben erfährt. Er sagt ihr, [31a] für eine treue Frau sei ihre Absicht unziemlich; auch werde sie unter den Frauen ihrer Brüder zu leiden haben; besser, sie begehe Selbstmord. Da sie einwendet, sie wisse nicht, wie sie das anfangen solle, zeigt er ihr mittels seines Trommel-
25 strickes (*maddalarajju*), wie man sich hängt, in der Absicht, nach ihrem Tod ihren Schmuck zu rauben. Er sagt, sie solle den Strick an den Baum binden, den Hals in die Schlinge legen, indem sie mit den Füßen auf der Trommel stehe, und dann die Füße bewegen. Auf ihre Bitte macht er ihr die Sache vor.
30 Dabei stößt er aber aus Unvorsichtigkeit die Trommel weg, die umfällt und davonrollt, so daß er selbst umkommt. Sie kehrt darauf, nachdem sie auf den Tadel gehört hat, den der Trommler über ihre Handlungsweise ausgesprochen, in das Haus ihres Gatten zurück[4]).

---

1) *kathan dahyati vā sindhum agnir etad alaukikam iti* |

2) *katham prasūteśvo dhenum etat satyam hi laukikam* |

3) *annyathā cintitaṃ kāryyan daivatányatra cintayet* | *atthâśayā svasūtreṇa maddalī maraṇaṃ gataḥ* ||

4) *sā strī tasya maraṇakāle câkrośam śrutvā punaś cā vaiśya-gṛhaṃ gatā.*

I, 28. Der Bock und der Löwe (= III, 3. IV, 2). [31a].

> Obwohl der Bock einen mächtigen Löwen schon gesehen hatte, besiegte er ihn im Walde durch List; darum ist auch von einem wie ich so getan worden zur Vollendung meines Werkes[1]). 5

In einem Walde hat eine große Ziegenherde geweidet, die der Hirt am Abend zurücktreibt. Ein Bock, der sich in einer Ranke gefangen hat, bleibt zurück und wird von dem Löwen Madotkaṭa gesehen [31b], wie er an der Ranke rüttelt, um sich 10 zu befreien. Das Schwanken der Ranke erregt des Löwen Furcht, so daß er nach der Ursache desselben fragt. Der Bock denkt an die Fabelstrophe Nītiś. 90 (ed. Kṛṣṇaśāstri Mahābala)[2]). Dann faßt er sich und spricht die Strophe:

> Obwohl nur ein Bock, habe ich hundert Tiger und 15 fünfundzwanzig Elefanten getötet. Einen einzigen (d. h. einzelnen) Löwen werde ich nicht fressen; der Bart muß geschoren werden[3]).

Darauf läuft der Löwe entsetzt davon.

In den beiden anderen Fassungen (III. 3; IV, 2) fehlt die Er- 20 wähnung der ursprünglichen Furcht des Bockes samt der Fabelstrophe. III, 3 wird die Furcht des Löwen durch den Anblick des Bocksbartes motiviert. In beiden Fassungen gehört die Bocksherde einem Hirten (*vallava*). IV, 2 steht der Bock nur unter einer Schlingpflanze (*kasmiṃścit gulme sthitaḥ*), ohne daß gesagt wird, 25 daß er wider Willen zurückgehalten wird. Er bringt sie aus Furcht in Bewegung. Der Löwe fragt den Bock, warum er seinen Bart stehen lasse.

---

1) *ajo dṛṣṭvā mahāsiṃham api buddhyā jito vane | tasmāc ca madvidhenaiva kṛtaḥ kāryyasya sādhane* || III, 15: *aja siṃham upāyena jitvātmānaṃ surakṣitaḥ | tasmād upāyāj jayitum yogyaś śatrar nna saṃśayaḥ* | IV, 11: *balavān buddhihīna syāt buddhimān balavān bhuri | siṃhaṃ dṛṣṭvā vane kaścid ajo buddhyā hi jīvati* ||

2) Varianten: a: *santāpyamāno pathi*; b: *mūlan tālataros samāśrayad aho bhagnaṃ śiras tatphalaiḥ*; c: *duḥkhārtto na sukhaṃ kadāci labhate duṣkarmmasañcoditaḥ*; d: *devahatayas* (l. °*kas*) statt *bhāgyarahitas*. Übersetzt außer bei v. Bohlen, I. Spr. 2048, Hertel, Ind. Gedichte 173.

3) *ajopy ekaś śataṃ vyāghraṃ pañcaviṃśati kuñjaram | ekasiṃhan na bhakṣyāmi gaḍḍaṃ vapanam ucyate* || Dieselbe Strophe kehrt wieder III, 16 (Varr.: a: *aham ekaś*; c: *bhakṣayitvā gamiṣyāmi*; d: *siṃha tvāṃ gaḍḍamocane*) und IV, 12 (Var.: a: *ajohaṃ hi śatavyāghram*), sowie bei Meghavijaya I, 147 (ZDMG. 57, 662), wo sie umgedichtet ist.

I, 29. Die prozessierenden Vögel. [31b].

Man gehe nicht mit einem Prozeß um eine Kleinigkeit in des Königs Haus, wir werden beide ins Verderben gehen, wie Śakaṭa und Ṭiṭṭibha. [119][1]).

Ein Vogel, namens Ṭiṭṭibha, hat Nahrung gesucht und will sie zu Neste tragen, als ihn ein anderer namens Śakaṭa aufhält und sie für sich beansprucht, weil er sie zuerst gesehen habe. Sie legen ihren Streit ihren Angehörigen vor, die ihnen raten, sich bei der Geringfügigkeit des Gegenstandes zu vertragen; denn:

In der Stadt Sahakārapura gingen viele zugrunde wegen einer nur geringen Sache (?); durch einen gefallenen Honigtropfen entstand ein Streit, der zu einem Gemetzel führte. [120][2]).

I, 30. Gemetzel durch einen Honigtropfen. [33a].

In Sahakārapura regiert König Viśārada, der krank ist und einen Arzt um Arzenei bittet. Der Arzt sagt:

Durch Ghee (zerlassene und geklärte Butter) gedeiht der Körper, und ebenso das Alter durch Milch; bei Unverdaulichkeit gedeiht die Krankheit; durch Honig, sagt man, tritt Heilung ein. [121][3]).

So befiehlt der König einem Jäger, Honig zu bringen. Als dieser mit dem Honig vor den König tritt, fällt ein Tropfen auf die Erde. Zwei Fliegen stürzen sich darauf und streiten sich darum. Diese frißt eine Spinne (*aṣṭapādaḥ*), die Spinne des Königs Ichneumon, das Ichneumon des Jägers Hund. Der König erschlägt den Hund mit dem Schwert, der Jäger tötet den König mit dem Speer. Den Jäger tötet der Leibwächter (*bhaṭo*).

Darum soll man keiner Kleinigkeit wegen streiten. — Die beiden Vögel lassen sich aber von ihrem Vorhaben nicht abbringen, sondern gehen vor Jayasena, der bei der Geringfügigkeit des Streitobjektes nicht richten will. Sie werfen ihm Unwissenheit vor, worauf der König, da der Koch gerade in Verlegenheit wegen einer Zukost ist, sie diesem übergibt.

1) *alpakāryyavivādena na gacched rājamandiram | ubhau kṣayaṃ gamiṣyāva yathā śakaṭaṭiṭṭibhau* ||

2) *sahakārapure naṣṭa bāhavolpo kevalam | madhunā patitenaiva vivādo vadhakāraṇaḥ* ||

3) *ghṛtena varddhate deho kṣīreṇâyus tathaiva ca | apāke varddhate vyādhir mmadhunā śāntir ucyate* ||

I, 31. Der bestrafte Verführer. [33b].

Auch ein Schwacher war mächtig durch eine List, durch die Lebensklugheit (*arthanīti*); den Kriegsmann ergreift eine Frau mit Lack am Bart durch einen Spalt[1]).

In Somanāthapura regierte König Śūra. Der zweite Mann nach ihm[2]) war ein Krieger namens Mahāvīra. Der gab einem Brahmanen viel Geld, machte sich ihn dadurch zu eigen und gedachte mit seiner schönen Frau zu buhlen. Sie will niemand außer dem Gatten berühren, lädt ihn aber, immer wieder gedrängt, in der Nacht zu sich. Mit einem Harzstock (*lākṣādaṇḍam gṛhītvā*) und einem Licht wartet sie hinter der verschlossenen Tür, als er kommt und sie durch die Türspalte anruft. Da hält sie den Harzstock ins Licht, und als er brennt, ergreift sie damit des Kriegers Bart. Der Krieger kann nun nicht davon loskommen und muß, am Barte gefesselt, bis zum Morgen ausharren, wo er allen zum Gespött dient, bis er freigelassen wird.

I, 32. Ein indischer Don Juan. [34a].

Ein Brahmane, der einhundert Weiber gesehen, der gesehen hatte fünfhundert, liegt durch eine Kluge[3]) getötet da, getroffen durch den automatischen Diskus[4]). [123].

In Padmanagara lebt ein Brahmane Sukarmā, der mit einer durch Alchimie (*rasavādavidyāyogena*) hergestellten Kugel (*guḷikā*) erst eine, dann hundert Weiber betört und mit ihnen buhlt. Ein König, der fünfhundert Mädchen geheiratet hatte, brachte vor der Tür seines Harems einen automatischen Diskus an, um sie vor ihm zu schützen. Als der Brahmane die Fünfhundert gesehen, kam er in der Nacht, um sie zu betören. An der Tür berührte er den Mechanismus, der Diskus fiel auf ihn nieder und tötete ihn.

*I, 33. Der Zimmermann als Viṣṇu. [34a].

Ein Kluger, der seine Zuflucht zu einem automatischen Diskus nahm, genoß einst beständig im Palast des Königs dessen Tochter, nachdem er des Königs Feinde besiegt hatte. [125][5]).

---

1) *hīnopi balavān āsīd upāyenârtthanītinâ | yodhaṃ pragṛhyate nārī gaḍḍaṃ lākṣeṇa randhrataḥ ||*

2) *predhāno*, in dieser Bedeutung im p. w. mit * versehen.

3) Dem entspricht freilich nicht die Prosa!

4) *strīṇām ekaśatan dṛṣṭvā dṛṣṭvā pañcaśata dvijaḥ | niṣṇayā nihataś śete yantracakreṇa ṭāḍitaḥ ||*

5) *yantracakra purā vidvān āśrayitvā nṛpālaye | jayitvā nṛpateś śatrūn ramate kanyayâniśam ||*

S. P. § I, 33.

In einer Stadt namens Kanakagiri lebte einst ein König namens [34 b] Bṛhadratha. Dieser hatte eine Gattin namens Netravatī. Da der König keinen Sohn hatte, so verehrte er mit ihr die Lakṣmī und erlangte (so) ein Mädchen namens Rūpalakṣmī. Er zog es auf und bewirkte, daß es aller Wissenschaften völlig kundig ward. Als das Mädchen zur Jungfrau herangereift war, weilte sie in ihrem Palaste und dachte an Hari (Viṣṇu), weil sie meinte, nur den Hari würde sie zum Gatten erhalten; denn:

> Unter den Flüssen die Gaṅgā, unter den Städten Kāñcī (N. einer heiligen Stadt), unter den Königen Rāma, unter den Frauen Sītā, unter den Blumen die *jājī*, unter den Männern Kṛṣṇa, unter den Gedichten Māgha und der Dichter Kāḷidāsa. [126][1]).

Ein Zimmermann (*sūtrācāryyo*; l. *sūtradhāro*?)[2]) überlegte die Geschichte von dem Sinnen des Mädchens und gedachte sich mit ihr zu vergnügen[3]).

> Freude der Augen, Vereinigung der Herzen, Verlangen und dann Liebesgeflüster, Liebeswahnsinn, Verlust der Besonnenheit, Aufgabe der Schamhaftigkeit und Fehlen der Wachsamkeit. [127][4]).

So dachte er, fertigte einen automatischen Diskus an, bestieg einen Holzgaruḍa, begab sich auf dem Luftweg zu Rūpalakṣmī und sagte: „Ich bin Viṣṇu und bin dir gnädig. Denn:

> Die Perle der Wissenschaft ist geschmackvolle Dichtkunst, die Perle der Fuhrwerke das Pferd, die Perle der Berge der, dessen Gipfel aus Gold besteht (der Meru), die Perle der Genüsse die Rehäugige, die Perle der Gewässer der Himmelsstrom, die Perle der Monate der Frühling, die Perle der Wünsche der Pfad der Besten, die Perle des Wissens die Urteilskraft.“ [128][5]).

Als jene ihn sah, wie er auf einem Garuḍa saß und den automatischen Diskus in der Hand hatte, hielt sie ihn für Viṣṇu und stand gebückt vor ihm. Und er sagte zu ihr: . . . .[6])

---

1) *nadīṣu gaṅgā nagarīṣu kāñcīṃ nṛpeṣu rāmo hy abalāsu sītā* | *puṣpeṣu jājī puruṣeṣu kṛṣṇaḥ kāvyeṣu māghaḥ kavikāḷidāsaḥ* |

2) Oder ist ein Schauspieldirektor darunter zu verstehen? Für einen solchen würde sich die hier gespielte Komödie ja sehr gut eignen.

3) *tayā saha ramitum acintayat* |

4) *cakṣuḥprītir mmanassaṅgas saṃkalpotha pralāpitaḥ* | *unmādo mūrcchanañ caiva lajjātyāgopy ajāgaraḥ* ||

5) *vidyāratnaṃ sarasakavitā yānaratnan turaṃgena bhūbhṛdratnaṃ kanakaśikharī bhogaratnam mṛgākṣī* | *aṃbhoratnaṃ gaganataṭinī māsaratnaṃ vasanto vāñchāratnaṃ pa . . . . mapadavī jñānaratnaṃ vivekaḥ* | Ind. Spr. 6095.

6) Die Lücke ist in der Hs. nicht bezeichnet.

S. P. § I, 33.

„So sei es“, sagte er. Und sie ergötzte sich nun täglich in der Nacht mit ihm. Ihr [35a] Vater sah an der Farbe ihres Mundes, daß sie sich einem Gatten gesellt hatte, und fragte sie: „Wer ist dein Gatte?“ Sie sagte: „Viṣṇu.“ Denn: 5

> Die schweißbedeckten, abgespannten Gesichter verraten den Liebesgenuß der Lotusäugigen, die, von den Pfeilen des Fünfpfeiligen [Liebesgottes] getroffen auf den Söllern ans Fenster getreten sind, um Luft zu schöpfen [129][1]).

Da der König nun Viṣṇu für seinen Schwiegersohn hielt, setzte er, 10 stolz auf seine Macht, seinen Feinden zu (*bādhayām āsa*). Die Feinde, gleichfalls in der Annahme, Viṣṇu sei sein Schwiegersohn, ertrugen den Schaden, den er ihnen tat (*tena kṛtopadravam*). Einst aber, als sie den von ihm zugefügten Schaden nicht mehr ertragen konnten, verbündeten sich alle diese Feinde und belagerten seine 15 Stadt. In seinem Stolz machte König Bṛhadratha einen Ausfall, kämpfte gegen sie mit dem vierteiligen Heer, wurde aber infolge seiner Schwäche . . . . .[2]), und als er seine Stadt erreicht hatte, erzählte er seiner Tochter betrübt die Geschichte seiner Niederlage (*bhagnavṛttāntaṃ*). Sobald sie den in der Nacht herbeigekommenen 20 falschen Viṣṇu (*kuhakaviṣṇum*) gesehen hatte, bat sie ihn, das Unglück abzuwenden, das ihren Vater betroffen. Der falsche Viṣṇu dachte: „So ist es (*tathā hi*):

> Ist es ein Wunder, daß die Dreiwelt betört wird über der geheimen Stelle (= vulva), die nur eine einzige Gazellen- 25 klaue groß ist? Ein winziges Glück zur Zeit der Ungebundenheit scheint sich bei mir zu einem Unglück zu gestalten, das wie ein Berg auf mir lasten wird.“ [130][3])

Als er dies gedacht hatte, sagte er zu ihr: „Gut! Morgen werde ich die Feinde töten.“ Damit ging er. Sobald es dämmerte, 30 bestieg er seinen Holzgaruḍa, nahm den automatischen Diskus in die Hand und flog durch die Luft, indem er rief: „Ich bin Viṣṇu; reißt aus, reißt aus!“[4]) Obgleich nun die Feinde den Namen Viṣṇus hörten, waren sie doch nicht imstande, Bṛhadrathas Friedensbrüche (*upadravam*) länger zu ertragen, und da sie glaubten, daß 35 ihnen allen der Tod durch Viṣṇu sicher sei[5]), blieben sie alle stehen, um zu kämpfen. Als nun Viṣṇu diese Begebenheit durch Nārada

---

1) *mañceṣu pañceṣuśarāhatānām vātāya vātāyanam āśritānām | svinnāni khinnāni mukhāni śaṃsus saṃbhogam aṃbhoruhalocanānām* ||

2) Im Ms. zerfressen; zu ergänzen ist natürlich „geschlagen“.

3) *hariṇīkhuramātraguhyadeśe trijagan moham upaiti kiṃ vicitram sukham alpam api svataṇtrakāle khalu duḥkham mama parvvatopama syāt*

4) *prabhāte dārugaruḍam āruhya yatracakraṃ kare gṛhītvâkāśamārgeṇâhaṃ viṣṇur ity ākrośan | gaccha gacchate | câgataḥ* |

5) *viṣṇunā vadham asmākaṃ samīcīnam iti.*

erfahren hatte, dachte er: „Durch die Niederlage dieses Menschen wird es mit mir aus sein“ [1]), und schleuderte seinen eigenen Diskus, der die Feinde tötete und dann zu Viṣṇu zurückkehrte. Der 5 Zimmermann glaubte, er habe die Feinde getötet und lebte mit der Königstochter wieder in Freuden [2]) [35 b]. So kam ein Gott dem Tatkräftigen zu Hilfe [3]).

I, 34. Die Wege des Schicksals. [35 b].

> Sie, die den König getötet, den Gatten geehrt (?),
> 10 der durch eine Schlange gebissen war, (sie die) durch die Macht des Schicksals in einem anderen Land zur Buhlerin geworden, ihres Sohnes Leib bestiegen, auf den Scheiterhaufen gestiegen, lachte, zur Hirtin geworden (?) über die Buttermilch in den zerbrochenen Gefäßen [4]).

15 In Bhāratīpura regiert König Candrasena. In seiner Stadt lebt ein Kaufmann (*vaiśya*) Hiraṇyagarbha mit seiner Gattin Somaprabhā, einem Ausbund aller Tugenden. Beide haben einen Sohn, der alle Wissenschaften beherrscht. Der König sieht Somaprabhā auf der Königsstraße, verliebt sich in sie und beauftragt seinen 20 Kanzler, sie ihm zu verschaffen. Dieser sendet eine Liebesbotin, der Somaprabhā sagt, sie wolle außer ihrem Gatten keinen Mann berühren. [36 a] Als die Botin ihr zusetzt, berät sie sich mit ihrem Gatten und bestellt dann den König auf die Nacht. Das Geld, welches ihr der König darauf schickt, gibt sie ihrem Sohn, den sie 25 zu ihrem Vater sendet. Ihr Gatte wartet vor der Stadt in einem Kālītempel. Dem König, mit dem sie tändelt (*tam rājānam lā-ḷayitvā*), bis er eingeschlafen ist, haut sie mit seinem Schwert den Kopf ab, nimmt seinen Schmuck und eilt nach dem Kālītempel (Kālīgoṣṭham). Dort findet sie die Leiche ihres Gemahls, den eine 30 Schlange gebissen hat. [36 b] Sie verbrennt seinen Körper und flüchtet mit allen Schätzen noch in der Nacht weit fort, bis sie nach Kanakapura kommt und dort im Hause einer Buhlerin (*dāsī*) Śatakhaṇḍikā Unterkommen findet.

Dort wird sie selbst durch den Umgang mit jener zur Buhlerin 35 (*gaṇikā*) und führt den Namen Kanakamañjarī [5]). Ihr Sohn, der inzwischen im Hause seines mütterlichen Oheims aufgewachsen,

---

1) *tasyâpajayenâhaṃ vṛdhābhaviṣyāmîti.*

2) *sūtra*[aus *ā* korrigiert]*cāryyohaṃ śatrūn hanmîtī* | *rājaputryā saha su*[35 b]*kham āsthitaḥ* |

3) *ataḥ utsāhavatā deve sahāyaṃ kṛtavān iti.*

4) *hatrā nṛpaṃ patim apekṣya bhujaṃgadaṣṭamn deśāntare vidhivaśāt gaṇikātram āpya* | *putrasya deham adhiruhya citāṃ praviṣṭā sā gopyam āpya hasitā ghaṭabhinnatakrāt* ||

5) Es heißt mit Bezug auf sie: *tatas sā veśyāvīthyām* māṭakūṭamaṇḍapasahitam *gṛhan nirmmāya yatheṣṭā ratiṃ kṛtvâste.*

kommt als Kaufmann nach Kanakapura und buhlt hier mit Kanakamañjarī. Als sie lange zusammen gelebt haben, fragt sie ihn nach seiner Verwandtschaft, erfährt, daß er ihr Sohn ist, entläßt ihn, ohne ihm das Geheimnis zu enthüllen, und fragt die Brahmanen nach einem Sühnemittel. Diese geben für unbeabsichtigte Beiwohnung mit dem Sohne als Buße an, sie solle alles Gut den Brahmanen schenken und dann den Scheiterhaufen besteigen. Sie verschenkt ihre Habe an die Brahmanen; als sie sich aber auf einem Scheiterhaufen im Walde verbrennen will, braust ein gewaltiger Regen nieder. Sie wird nach einem Strom geschwemmt und unterwegs von einem Kuhhirten gerettet, der sie in seine Hütte führt und zu seiner Frau macht, [37a] indem er seine bisherige Frau verstößt.

Täglich geht sie nun nach der Stadt und verkauft Buttermilch mit Wasser (*takram*). Einst kommt sie so mit anderen Hirtenfrauen nach Rājapura (od. in die Königsstadt), als der König gerade in den Krieg zieht. Als er die Buttermilchgefäße erblickt, wird er über die ungünstige Vorbedeutung zornig und läßt die Töpfe durch seine Soldaten zertrümmern[1]).

Während die anderen Hirtinnen weinen, lacht Somaprabhā. Als der König sie nach dem Grunde ihres auffälligen Verhaltens fragt, antwortet sie ihm mit der Überschriftsstrophe. Da nimmt der König sie mit nach Hause und buhlt mit ihr.

I, 35. In der Welt herrscht doch Recht. [37a].

Als einst Mitrayukta gesagt hatte, was dem Könige heilsam war, wurde er blind und erlangte darauf durch einen *haṃsa* die Augen wieder. [144][2]).

König Subāhu in Mohanāvatipura hat einen Minister Mitrayukta, der selbst dem König den Weg des Rechtes (*dharmmamārgam*) [37b] weist. Ein gewisser Kuhaka („Gauner") bittet ihn um Aufnahme in den Dienst des Königs[3]), wird aber vom Minister, der seinen bösen Charakter kennt, abgewiesen und sinnt auf Rache. Zu derselben Zeit gibt der König einen ihm von einem Jäger geschenkten haṃsa seinem Koch[4]) mit dem Auftrag, ihn zu bereiten. Auf Weisung des Ministers dagegen läßt ihn der Koch frei, und

1) Dies wird durch folgendes Zitat begründet (Str. 142): *muṇḍan tailābhiṣiktaṃ bhujagam ahimakho muktakeśāñ ca nārīm mūḍhâgnin takrabhāṇḍaṃ pratimukhakalahaṃ vānaraṃ kūṣṭabhāraṃ viprekañchinnanāsāpuṭam api ruditam bharttṛhīnāñ ca nārīṃ prasthāne prastutegre yadi bhavati nṛṇāṃ sarvrakāryyeṣu naṣṭaḥ* |

2) *purânukūlamm uktvā ca mitrayuktovanīpateḥ andho babhūva haṃsena punaḥ prāptorithalocane* |

3) *tasmin kāle kaścit kuhako nāma naro mitrayuktam āśrivān* | *rājāśrayatprasādena labhyatām iti* |

4) *sa rājā sūtamm āhūya haṃsaṃ pacasveti dadau.*

der haṃsa gibt dem Minister die Weisung, im Unglück an ihn zu denken. Bald hört der König auf den Rat der Bösen und ergibt sich dem Unrecht (*adharma*). Mitrayukta sagt zum König:

5 „Ein (Junges) werfen die Kühe, drei der Löwe, der Tiger fünf; die beiden (letzteren) vermehren sich nicht infolge des Unrechts (das sie tun): die Kuh allein vermehrt sich auf Erden.“ [145][1])

König und Minister streiten sich, ob Recht oder Unrecht in der 10 Welt herrsche, und beschließen, im Walde Zeugen zu suchen.

Im Walde treffen sie zunächst ein lahmes Pferd, dem sie die Frage vorlegen. Dieses sagt, nur Unrecht herrsche in der Welt. Nachdem es seinen besiegten Herrn aus der Schlacht getragen, sei es unterwegs gestürzt. Sein Herr habe es mit gebrochenem Knie liegen 15 lassen und sich in die Stadt gerettet [38a]. Nachdem die Wunde geheilt, habe es sich zu seinem Stall geschleppt; sein Herr, der König, habe es aber fortjagen lassen, weil er ein lahmes Roß nicht brauchen konnte.

Der zweite Zeuge ist ein alter Stier. Dieser erzählt, er habe 20 einem Kaufmann lange seine Lasten gezogen und ihm so zu Reichtum verholfen; zum Dank dafür sei er in den Wald gejagt worden. Recht helfe also nicht, nur Unrecht bringe Gewinn.

Als der König das gehört, sticht er dem Minister zur Strafe für seine Meinung die Augen aus und läßt ihn im Walde zurück. 25 Da erinnert sich dieser des *haṃsa*, der sogleich kommt, ihn auf seinem Rücken nach dem Mānasa-See trägt und dem Reittier Brahmans vorstellt. Dieses gibt ihm zwei Augen, eine reiche Stadt namens Svarṇanagara (Hs. *badhanayuktaṃ* (l. *bahudhana°*) *svarṇṇanagarañ ca*) und langes Leben. Infolge des Unrechts, mit dem 30 König Subāhu regiert, wird er von seinen Feinden aus seinem Reich vertrieben, durch seinen früheren Minister, zu dem er sich nach Svarṇanagara geflüchtet, aber wieder eingesetzt.

I, 36. Die dankbaren Tiere. [38a].

Durch den haṃsa wird eine Frau erlangt, nachdem 35 vorher vom Tiger der Feind getötet worden; durch die Schildkröte erhielt einst Brahmavilocana einen Siegelring. [146][2]).

Ein Brahmane Brahmajñānin hat einen Sohn Brahmavilocana, der die 64 Künste (*catuṣṣaṣṭikalām*) studiert und die 4 Veden

---

1) *ekaṃ gāvas trayaṃ siṃho vyāghraḥ pañca prasūti ca | tāv addharmmān na varddhāte gaur ekā bhuvi varddhate* ||

2) *haṃsena labhyate nārī vyāghreṇaiva hate ripau | kūrmmeṇa mudrikāṃ prāptaḥ pūrvvaṃ brahmavilocanaḥ* ||

vollständig inne hat und nun wissensstolz auszieht, alle Gelehrten zu besiegen, bald von Schülern umringt ist[1]) und nachdem er alle Gelehrten besiegt, unter dem Namen Ṣatkarmacakravartin berühmt ist. Auf der Suche nach Wasser findet dieser einst im Walde einen tiefen (*pātālasannibham*) Brunnen, in den ein *rājahaṃsa* (Flamingo?) gefallen ist. Dieser bittet ihn um Befreiung. Der Brahmane sagt: „Was brächte mir das für Vorteil?“ Darauf der *rājahaṃsa*:

> „Ein Vainateya (Garuḍa), der einst von einem Feinde hart bedrängt und von einem Brahmanen befreit wurde, rettete diesem das Leben. [147][2]).

I, 37. Der dankbare Garuḍa.

Im Lande Māḷava und zwar in der Stadt Maṇārūpya lebte ein Brahmane namens Yajñaśīla. Dieser traf einst, als er im Walde Holz suchte, einen Garuḍa, der auf einem Ameisenhügel auf Beute lauerte. Von der darin wohnenden Schlange gepackt, bittet er den Brahmanen um Hilfe und verspricht seinerseits Erkenntlichkeit. [39a] Befreit, trägt er ihm auf, seiner in der Not zu gedenken[3]). Dann fliegt er davon, und der Brahmane trägt sein Holz nach Hause. Nach langer Zeit, als er wieder Holz sucht, wird er von der Schlange angegriffen und verfolgt, bis er, von Wald zu Wald gejagt, in der höchsten Not des Garuḍas gedenkt, der augenblicklich erscheint und mit seinem Schnabel die Schlange entzweibeißt.

Brahmavilocana zieht den rājahaṃsa heraus, der sich entfernt, nachdem er den Brahmanen angewiesen, in der Not seiner zu gedenken. Darauf sieht der Brahmane im Brunnen einen Tiger, der gleichfalls um Rettung bittet. Der Brahmane hat Bedenken wegen der Grausamkeit des Tigers [39b];

> „Ein haṃsa kam zu Schaden, weil er törichterweise einer Krähe beigestanden; so geht durch den Umgang mit Bösen ein Sohn aus guter Familie zugrunde.“ [154][4]).

I, 38. Eine Krähe bringt einen *haṃsa* ins Verderben[5]).

Auf dem Meru wohnt der *rājahaṃsa* Suprakāśa mit vielen Söhnen auf einem unzugänglichen Gipfel. Bei ihm sucht eine Krähe

---

1) Vgl. zu diesem Gelehrtentypus MBh. III, 132 ff. (ed. Protap Chundra Roy); Natesa Sastri, Tales of Tennalirama XI (S. 26); Kṣemendra, Nītipaddhati I, 22 ff. (nach Steins Ms); Jātaka 244 etc..

2) *vainateyaṃ purā kaścid ariṇā pīḍitaṃ bhṛśam | mocitaṃ brāhmaṇenāsya kṛ(ta)vān prāṇarakṣaṇam ||*

3) Strophe: *santi lokennyalokeṣu dayāyukto bhavadvyayām | tasmād āpadi māṃ vipra smara vi .... tā(to?) bhavān ||* [148]

4) *kākābhikṛtadoṣeṇa haṃse bhavati hiṃsitaḥ | evan durjjanasaṃsargāt kulaputro vinaśyati ||*

5) = I, 44. S. Seite 57.

vor Sturm und Regen Schutz, wird nur einen Augenblick geduldet [40a] und entfernt sich, nachdem sie ein Exkrement hat fallen lassen. Ein darin enthaltener Nyagrodha-Same wächst sich zum Weltbaum aus (*brahmāṇḍavṛkṣobhūt*). Eine Wurzel senkt sich von einem Aste bis zur Erde herab. An dieser Wurzel klimmen Jäger empor und töten und verzehren den *rājahaṃsa* mit den Seinen.

Brahmavilocana will sich also entfernen; da spricht der Tiger eine in üblem Sanskrit abgefaßte Strophe [157][1]) und erzählt dann:

I, 39. Die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch[2]).

In der Stadt Ekaśilā regierte König Vīravanta, dessen Minister Manohara in rechtlicher Weise großen Reichtum erworben. Durch Verleumder veranlaßt, belegt der König dasselbe mit Beschlag, während sich der Minister seiner Gefangennahme durch die Flucht in den Wald entzieht. Von da begibt er sich, stets nur des Rechts gedenkend, auf eine Wallfahrt nach der Gaṅgā. Nachdem er dort gebadet und den Śiva (*Viśvanātham*) verehrt, macht er sich auf den Heimweg. Im Walde will er Wasser aus einem Brunnen schöpfen, als er darin einen Hirten, einen Affen und eine Schlange entdeckt. Der Hirt bittet um Rettung. Als der Minister ihn herausziehen will, sagen die beiden andern: „Dieser Mensch wird in der Hoffnung auf Geld [40b] seinem Wohltäter Böses tun. Zieh' uns heraus.“ Der Minister tut es, worauf beide sich entfernen mit der Weisung, der Minister möge sich ihrer zur Zeit der Not erinnern. Der Hirt überredet den Minister, ihn gleichfalls zu retten, und beide gehen gemeinsam weiter und rasten des Nachts unter einem Baum. In der Nacht werden sie von Räubern ihrer Habe beraubt. Da Minister und Hirt Hunger haben, lädt der letztere seinen Retter in sein Haus, das freilich weit entfernt ist. So gedenkt der Minister des Affen, der sogleich kommt und fragt, was er tun solle (*kiṃ kṛtavāṇîti!!*). Der Minister bittet um Reisegeld. So holt der Affe den Ohrschmuck (*karṇṇamālām*) des badenden Königs, gibt ihn in Gegenwart des Hirten seinem Wohltäter und speist diesen mit Früchten. Am Abend kommen die beiden Menschen in das Haus des Hirten, wo der Minister übernachtet. Der König läßt verkünden, wer ihm den geraubten Schmuck wiederbringe, dem wolle er die Hälfte seines Reiches geben. [41a] Aus Habgier verrät der Hirt den Polizisten des Königs[3]) seinen Gast, der verhaftet, vor den König geführt und, nachdem ihm der Ohrschmuck angetan

1) *purā manuṣyeṇa kṛtaṃ karmmam artthāśayā drijaḥ | purā vānarasarpābhyām rakṣito mantrisattamaḥ* || Die Strophe ist kaum durch Abschreiber verderbt. Die ganze Erzählung ist in ähnlichem Sanskrit geschrieben.

2) Vgl. I, 5. 36.

3) *rāsūka, vaṇasūka (paṇa°?), vaṇḍūka.* S. oben Bd. 60 S. 777.

worden, zum Tode verurteilt wird[1]). Da verspricht er, am nächsten Morgen den Häschern das viele Gut zu übergeben, das er angeblich durch seine Räubereien erworben. Diese fesseln ihn also, und während sie in der Nacht schlafen, gedenkt der Minister der Schlange, die auch mit ihrer Sippe (*svajātinā saha*) kommt und die Häscher tötet. Ein vorüberkommender Dieb befreit ihn für die Hingabe des Ohrschmucks aus seinen Banden. Der Minister entfernt sich mit einem unschätzbaren Juwel, das ihm die Schlange gegeben.

Da der Tiger verspricht, sich ebenso dankbar zu erweisen, zieht ihn Brahmavilocana heraus, worauf der Gerettete sich mit der Weisung entfernt, der Brahmane möge in der Not an ihn denken. Darauf bittet eine Schildkröte, die lange in dem Brunnen gelebt hat, sie herauszuziehen, weil er zu wasserarm sei. Der Brahmane fragt, wie sie ihm vergelten könne. Sie erwidert:

> Geschöpfen wie ich mußt du zu Hilfe kommen, Bester der Brahmanen. Dadurch, daß er einem Frosch geholfen, ist der Königssohn trefflich beschützt worden. [160][2])

I, 40. Der dankbare Frosch.

In Candrapura lebt der kinderlose König Anaṅgarūpa [41b] mit seiner Gemahlin Mṛgāṃkavatī (auch Mṛgāṃgavatī). Durch Śivas Gnade (*īśvaraprasādāt*) werden ihm zwei Söhne Jaya und Vijaya geboren. Da die Königin durch die zweimalige Geburt gealtert ist, nimmt der Fürst eine junge Gemahlin Indurekhā. Da diese kinderlos bleibt, zieht sie einen Papageien auf und lehrt ihn die Wissenschaften (*vidyāpāraṃ gatañ cakāra*). Die Söhne der ersten Gemahlin ziehen einen Ichneumon auf, der sie stets begleitet. Gelegentlich eines Besuchs des Prinzen bei Indurekhā frißt der Ichneumon den Papageien, worüber sie sterben will. [42a] Sie fordert vom König, daß die Prinzen im Walde getötet werden. Der Minister gibt ihnen viel Geld und schickt sie in die Fremde, worauf er zwei Jäger tötet und der Königin meldet, er habe die Prinzen gemordet[3]).

Als die Prinzen weit gewandert sind, kommen sie an einen See, um zu trinken. Ein Frosch bittet sie dort, da eine Dürre bevorstehe, ihn in einen Strom zu bringen; er wolle sich erkenntlich

---

1) Sehr korrupt: *sa rājā karṇṇamālān tasya karṇṇe nidhāya pure taskara* [dann getilgtes *ra*] *iti ghoṣayitvā sarpavānaravacaḥ bahu mānayan svabuddhyā kiṃ prāṇarakṣaṇam iti vicāryya vaṇḍūkān uvāca* | etc.

2) *madvidheṣûpakāram asti te brāhmaṇottama maṇḍūkasyôpakāreṇa rājaputras surakṣitaḥ* |

3) *sa mantrī* (von dem vorher nirgends die Rede war) *tau putrau gṛhītvā bahu dhanañ ca datvā deśāntare visṛjya ubhau vyādhau hatvāṃ hanmīty uktavān* |

zeigen. Der Ältere schlägt die Bitte ab, der Jüngere gewährt sie. [42b] Der Frosch gibt ihm die Weisung, im Unglück seiner zu gedenken. Endlich finden beide Prinzen Unterkunft in der Stadt 5 Kośākāra. Der Jüngere bittet, von Hunger gequält, den Älteren um Speise. Als der ältere Bruder sich deswegen nach der Hauptstraße (*rājavīthyāṃ*) begibt, sieht er dort eine wunderschöne Hetäre, vergnügt sich mit ihr und geht am nächsten Morgen mit Speise für seinen Bruder die Königsstraße entlang. Nun ist am vorigen 10 Tage der König gestorben. Seine Erben streiten sich um die Krone. Den Streit zu entscheiden, schmücken alle einen Brunstelefanten und lassen ihn gehen[1]). Dieser ergreift den Prinzen Jaya, setzt ihn auf seinen Kopf und später auf den Thron und erweist ihm Ehre. So wird Jaya von den Ministern zum König gesalbt. In seiner 15 Königsherrlichkeit vergißt Jaya seinen Bruder. [43a] Dieser, der nicht weiß, was vorgegangen ist, sucht Jaya und kommt in das Haus eines Kaufmanns (*vaiśya*) Ratnavarman, dem er die Schätze zeigt, die er besitzt. Um sich in ihren Besitz zu setzen, wirft der Kaufmann dem Prinzen vor, er habe sie gestohlen. Aus Furcht 20 liefert sie Vijaya ihm aus und erklärt sich für seinen Sklaven. Einst nun begibt sich Ratnavarman mit seinem Sklaven Vijaya ans Meer, verlädt alle seine Güter und fährt nach einem andern Erdteil (Hs. *dīpāntaram*). Dort geht er in der Stadt Nakṣatrapura zum König Cāmīkara, dem er alle seine Güter gibt und von dem er 25 unschätzbare Juwelen dafür erhält. Zu derselben Zeit bietet jemand dem Könige ein herrliches Pferd an, das niemand bändigen kann. Der König verspricht dem, der es bezähmt, seine Tochter Prabhā. Diesen Preis erwirbt Vijaya. Auf die Frage der Prinzessin, die an ihm die Königszeichen bemerkt, erzählt er ihr seine Geschichte. 30 [43b] Ratnavarman tritt die Rückreise an und nimmt seinen Sklaven Vijaya und dessen Gemahlin mit, da Vijaya auf die Warnung Prabhās nicht hört. Ratnavarman läßt aus Begierde nach der Prinzessin Vijaya unterwegs ins Meer werfen. Zu Hause versucht er, sich Prabhā zu eigen zu machen, gewährt ihr aber auf ihre 35 Bitte ein halbes Jahr Aufschub. Sie kasteit sich nun zum Nutzen ihres Gatten (*bharttāraṃ prati tapaś cakāra*).

Vijaya hatte sich zur Zeit der höchsten Gefahr des Frosches erinnert. Dieser war augenblicks erschienen, hatte ihn auf seinem Rücken ans Ufer getragen und sich seine Geschichte erzählen lassen. 40 Darauf hatte Vijaya sich nach der Wohnung seines Herrn aufgemacht. Dort fand er seine Gattin und ging dann zu König Jaya, dem er alles erzählte. „Jaya erkannte seinen jügeren Bruder, umarmte ihn, besiegte mit Heeresmacht seinen Vater und übernahm mit seiner Mutter die Regierung."

---

1) Ein bekanntes Verfahren. Vgl. z. B. Jacobi, Ausgew. Erzählungen in Mâhârâshṭri 62, 34 ff.; Somadeva, Kathāsarits. LXV, 23 ff (Tawney II, 102).

S. P. § I, 36. 41.

Die Schildkröte verspricht, sich in gleicher Weise erkenntlich zu zeigen. Nachdem der Brahmane sie herausgezogen, verläßt sie ihn mit der Weisung, in der Zeit der Not an sie zu denken. [44a]

Brahmavilocana geht nach Hause und bleibt dort in dem stolzen Bewußtsein, daß keiner ihm an Wissen gleiche. Alle Gelehrten kasteien sich nun, bis Brahman ihnen eine Gnade gewährt. Sie bitten ihn, da sie dazu unfähig seien, so möge er selbst Brahmavilocana überwinden. „Da veranstaltete Brahman mit ihm eine wissenschaftliche Disputation (*vidyāvivādam akarot*), mußte aber, da er ihn nicht besiegen konnte, heimkehren.“ Nun wenden die Brahmanen sich an Räuber, um den Verhaßten nebst Vermögen und Gattinnen zu fangen und übers Meer zu führen. Auf dem Meere denkt dieser an den haṃsa, den Tiger und die Schildkröte. Die Schildkröte nimmt den Tiger auf den Rücken und führt ihn nach der Insel, auf die ihr Wohltäter verschleppt worden. Dort stellt sich auch der haṃsa ein. Der Tiger tötet die Räuber; der haṃsa gibt ihm seine Gattinnen[1]; der Tiger flüchtet auf der Schildkröte in den Wald[2].

I, 41. Brahmanenmord und Sühne. [44a][3].

> Der Mann, der einen Schuldlosen verletzt, kommt schon durch einen Mörserkolben um, wie der, welcher Feuer ins Haus wirft. [169][4].

An der Yamunā wohnt in dem Brahmanendorf Śāmbhavi der Brahmane Bṛhatbhāga mit seiner Gattin Sumatī und seinen drei Söhnen Śaṃkara, Śānta und Śakunta. Erst stirbt nach 10 Jahren die Mutter, [44b] dann der Vater, nachdem er das Erbe geteilt. Śaṃkara erbt eine Kuh, Śānta zwei Lasten Reis (*dvau bhāravrīhiḥ*), Śakunta ein an fünf Stellen geflecktes Pferd (*pañcāṅgaḥ*).[5] Śaṃkara verkauft das Pferd und bringt dem Vater dafür die Totenspenden (*pāralaukikam karma*). Da schenkte ihm ein Bauer eine Kuh, die einen *ghaṭa* Milch gibt, samt ihrem Kalbe. Diese wird zur Grundlage seines Wohlstandes. Er bekommt drei Söhne und fünf Töchter und lebt als reicher Hausvater. Von ihm lebt auch Śānta, nachdem er seine zwei Lasten Reis verzehrt hat (*dvayabhāravrīhiṃ bhujitvā*), und führt ein faules Leben. Trotzdem beneidet er

---

1) *vyāghraś corān hanti haṃso bhāryyāḥ nidhāya brāhmaṇāya dattavān.*

2) Von dem Siegelring, den die Schildkröte dem Brahmanen nach der Überschriftsstrophe gibt, ist hier nicht die Rede.

3) S. den vollständigen Sanskrittext oben Bd. 60 S. 775 ff.

4) *apakāravihīnasya droham yaḥ kurute naraḥ | naśyate musalenaiva yathāgniṃ prakṣipan gṛhe* ||

5) Vielleicht steht *pañcāṅgaḥ* für *pañcāṅgam* „Kalender“.

seinen älteren Bruder. Darum zündet er ihm um Mitternacht das Haus an. [45a]

Nun lebte zu derselben Zeit in dem Dorf ein feister Brahmane namens Parvata, der auf Ehebruch ausging. Die junge Frau des Brahmanen Viṣṇu, der den Anforderungen der ehelichen Pflicht nicht gewachsen ist, sucht einen starken Mann und findet ihn in Parvata. Dieser ermordet den Viṣṇu nächtlicher Weile am Flusse, indem er ihm den Kopf abschneidet. Darauf wird er, von der Brahmahatti („Brahmanenmord") ergriffen, des Orts verwiesen[1]). Nach langer Zeit bittet er einen Yati (Hs. *yadi*) um ein Sühnemittel. Dieser sagt: „Setze einen Mörserstößel in die Erde, umgib ihn mit einer Rinne und gieße Tag und Nacht Wasser hinein. Wenn der Stößel frische rote Blätter treibt, dann wirst du von der Brahmahaṭṭi befreit sein"[2]). Dieser tut so. [45b] (Als er das Feuer in Śaṃkaras Haus sieht, kommt er herbei, löscht es und tötet mit dem Stößel den Brandstifter)[3]). Er steckt dann den Stößel wieder in die Erde und begießt ihn, und am Morgen hat derselbe frische rote Blätter getrieben[4]).

I, 42. Eine Schlange wird von einem Brahmanensohn getötet. [45b].

Ein Ungerechter gedeiht, ein anderer geht durch Rechtlichkeit zugrunde[5]).

In der Stadt Jāṭīpura lebte ein König Suketu, und in dessen Reich befand sich ein Brahmanendorf, in dem ein Brahmane namens Trivedin wohnte. Dieser bettelte bei einer in einem Ameisenhügel hausenden Schlange, welche ihm einen in ihrer Haube entstandenen unschätzbaren Edelstein (Hs. *svaphaṇajātam aṇargharaknan*) schenkte. Dafür erklärte der Brahmane ihr täglich den Kalender (*pañcāṃgam uktavān*). Einst schickte der Brahmane seinen Sohn Mukha, um bei der Schlange zu betteln. Dieser aber schlug sie, durch ihren Anblick erschreckt, mit dem Kalender tot (*pañcāṃgena jaghāna*)[6]). So wurde die Schlange durch ihr Vertrauen auf den Brahmanen getötet.

---

1) *taṃ parvvataṃ brahmahattiṃ gṛhītvā gataḥ | brahmahatyā gṛhītan tam sarvve bāndhavā dṛṣtvā agrahārād vivādayām āsāḥ* ||

2) *bhavān bhūmāv ālavāle musalan nidhāya jalam aharnniśam vavarṣa | yadā musalo navatām mra)palāśayukto syāt | tadā brahmahattyā mocanaṃ syād iti* ||

3) Das Eingeklammerte ist nicht ganz sicher, da der Text mit dem oberen Teile des Randes teilweise abgebrochen ist.

4) *sa musalaḥ prātaḥkāle navatāṃ mrapallave babhūva.*

5) *adharmmo varddhate kaścit kaścird dharmmeṇa naśyate* | Nur diese zwei Pāda.

6) Herr V. Venkayya bemerkt hierzu: „When the boy killed the serpent *pañchāṅgêna* [mit dem Kalender] he must have done so with the palm-leaf

I, 43. Ein Minister mordet seinen Herrn und macht sich selbst zum König. [46a][1]).

[46b] In der Stadt Viśālā regierte König Vijayapala, der seinem Minister Vinata alle Regierungsgeschäfte überließ. Einst war er mit ihm und seinen Soldaten auf die Jagd gezogen, hatte viel Wild erlegt, dann zu Mittag mit dem Minister an einem See gerastet und befand sich auf dem Heimweg, indem er allein vorausritt. Da hieb der Minister ihm das Haupt ab, um sich selbst zum König zu machen.

I, 44. Eine Krähe bringt einen haṃsa ins Verderben. [47b].

> Nicht aber soll man einem, dessen Charakter man nicht kennt, in seinem Hause Zuflucht gewähren; durch den von der Krähe angerichteten Schaden wurden einst die haṃsa auf dem Berge getötet. [193][2]).

Auf dem Berge Durāroha lebte der haṃsa-König Maṇiśṛṅga mit seinem Gefolge. Einst suchte bei ihm der Krähenkönig Durmukha vor dem Wetter Zuflucht, die ihm aber, weil sein Charakter unbekannt, verweigert wird. Da fällt er dem haṃsa zu Füßen und darf die Nacht über bleiben. Am Morgen zieht er davon, nachdem er ein Exkrement fallen lassen, in dem sich ein Nyagrodhasamen befand etc. wie in I, 38.

II. Buch.

II, 2. Vater und Sohn morden sich wegen eines Schatzes. [58b].

> „Verehrung, Verehrung dem Golde, dem Gefäß des Mißtrauens, der Ursache der schwersten Sünde, dem Erreger der Zwietracht zwischen Vater und Sohn.“ [24][3]).

In der Stadt Vibhāvatī lebte ein steinreicher Brahmane namens Puṣkala, der keinen Sohn hatte und sein ganzes Vermögen in einem

---

book [das natürlich zwischen zwei Holzbrettchen lag] in which the *pañchāṅga* was written and from which astrologers read out the details of date even to this day in villages“.

1) Überschriftsstrophe: *purā vijayapālasya druhyate sacivopy aham | rājyapramāṇaspṛhayā vanamaddhyesinā mudā* ||

2) *na tv āvijñātaśilasya gṛhe dadyāt pratiśrayam | kākasya kṛtadeṣeṇa hatā haṃsāḥ purā carācale* || a b vgl. Überschr. zu Simpl. I, 9 usw.

3) *aviśvāsanidhānāya mahāpātakahetave | pitāputravirodhāya hiraṇyāya namo namaḥ* ||

hohlen Stein verbarg, um sich in der Zeit der Not desselben zu bedienen. Da wird die Stadt vom Feind genommen, und im Tumult raubt ein Wäscher den Stein, um sich seiner beim Waschen zu bedienen. Der Brahmane entsagt der Welt und kommt auf einer Wallfahrt, deren Ziel Kāśī (Benares) ist, in das Brahmanendorf Vedaśruti. Dort wohnt ein Brahmane Suvṛtta, der mit seinem Sohne Gaṃgāra harte Arbeiten verrichtet (*vyavasāyaṃ kṛtavantau*). Einst graben sie die Erde und finden in einem Tongefäß viel Geld. [59a]. Sie beschließen, damit fortzuwandern. Vorher aber sendet der Vater den Sohn heim, damit er esse und ihm selbst Essen bringe. Um den Schatz allein zu bekommen, vergiftet der Sohn die Speise des Vaters. Aus demselben Grunde erschlägt der Vater den Sohn mit dem Grabscheit. Als er die vergiftete Speise genießt, stirbt er. Puṣkala, der von seiner Wallfahrt zurückkommt, findet die Leichen und den Schatz und verehrt diesen, indem er die Überschriftsstrophe spricht (*dhanan namaskāraṃ kṛtavān* | *aviśvāsanidhānāyeti*).

II, 6. Eine Frau schützt ihre Tugend, ohne den Angreifer zu schädigen. [64a].

Eine Frau hat einst ihre Ehre und ihren Liebhaber durch eine List vortrefflich gerettet, als sie von ihren Verwandten gefragt wurde; wieviel mehr (können) wir (dies tun)? [75][1]).

In dem Brahmanendorf Lāṃgalī lebt ein Brahmane Suśarman, dessen junge schöne Frau Sumatī heißt. Einst ist er in Gemeindeangelegenheiten in ein anderes Dorf gegangen, während Soldaten durch Lāṃgalī kommen. Einer von diesen, ein Buhler[2]), kommt in Suśarmans Haus, um zu speisen, und als Sumatī ihm in einem Palmblatt (*kadalīpatre*) Reis und Gemüse bringt, umarmt er sie. Sie ruft: „Die Ungebühr, die Ungebühr!" (*anyāyam annyāyam*), worauf er sie [64b] losläßt und ißt. Den Ruf haben aber im Hause wohnende Verwandte gehört. Auf deren Frage nach der Ursache desselben sagt sie, weil man eine angetane Schmach nicht ruchbar machen soll, sie habe gerufen, weil dem Soldaten Reis in die Luftröhre gekommen sei, so daß er in Gefahr gekommen sei, zu ersticken[3]).

---

1) *ātmamānañ ca jārañ ca nārī pūrvvā surakṣitā* | *svajātibhiḥ pṛcchamānā upāyena kuto vayam* ||

2) *teṣā bhaṭānāṃ kaścij jāro bhaṭas suśarmmāṇaṃ gṛhe bhojanārtthaṃ gataḥ* ||

3) *ayaṃ bhojanasamaye annaṃ kaṇḍhe nidhāya viparītadoṣāt marttukāma ivāyaṃ mūrcchāṃ gamat* | *tan dṛṣṭvā krośam akaromītīti* ||

III. Buch.

III, 1. Ein König, der aus Geiz keine Minister hält, kommt um. [65b].

„Einst ging, sich fürchtend vor der Gefahr der *jhaṣa* [1]) im Walde, ein König nach Hause; da machte er die *jhaṣa* zu Kriegern und wurde durch seinen Geiz von dem Feinde getötet". [5] [2]) 5

In der Stadt Mahatsālapura herrscht König Supradīpa, der aus Geiz die angestammten Minister nicht einberuft. Einst geht er ohne sein Heer auf die Jagd; da jagen ihm *jhaṣa*-Vögel durch das Geräusch ihrer Flügel große Furcht ein, und darum läßt er viele von ihnen einfangen, um sie als Soldaten zu verwenden [3]). Als nun seine Feinde kommen und die Stadt belagern, läßt er die *jhaṣa* gegen sie los. „Die Vögel aber flogen, wie sie gekommen, in den Wald" [4]), während die Feinde die Stadt nehmen und den König töten. 10 15

III, 2. Einem Brahmanen geht es übel, weil er den Rat seines sterbenden Vaters nicht befolgt.

„Und einst kam ein Brahmane, der seiner Frau in der Nacht ein Geheimnis erzählte, in Lebensgefahr, nachdem der König das Gerede der Leute vernommen". [12] [5]) 20

In dem Brahmanendorf Brahmadeśa lebte ein Brahmane Sudarśana mit seinem Sohne Śuci, dessen Frau Gaurī hieß. Als der Vater im Sterben lag, gab er seinem Sohn auf dessen Bitte noch einen guten Rat [67a]: „Sohn, etwas Geheimes oder auch Bekanntes sage nicht deiner Frau." Mit diesen Worten starb er [6]). Einst sagte er in der Nacht, um den Rat seines Vaters zu erproben, für sich: „Mir fällt eine Krähenfeder vom Leibe." [7]) Am Morgen er- 25

1) Wie sich aus der Erzählung ergibt, handelt es sich um Vögel. Herr Venkayya, den ich um Auskunft über diese Verwendung des Wortes bat, schrieb mir: „I have not been able to find out what kind of birds *vanajhaṣāḥ* are".

2) *purā jhaṣabhayāt bhīto vane rājā gṛhaṃ gataḥ | jhaṣān sampādayed yodhān dhanalobhād dhatoriṇā* ||

3) *ekākī vane gacchan pathi gamanavegam śrutvā nidritavān | jhaṣabhītapalāyamānapakṣapātaśabdena bhīto mūrcchitas san punar gṛham āgatya vanajhaṣān eva bahūn bhaṭān sampādayām āsa* |

4) *te pakṣiṇo yathâgataṃ vanaṃ jagmuḥ* |

5) *purā guptaṃ ca bhāryyāyai brāhmaṇopi vadan niśi | prāṇasandeham āpnoti rājñâptena paramparām* ||

6) *putra rahasyaṃ vā prasiddhaṃ vā bhāryyāyai na vada iti mṛtaḥ* |

7) *gacchati kālebhiś śuciḥ kadācit pitṛvākyaṃ parīkṣitum rātrāv ekānte mamodarāt kaṃcit kākāṃgaruhaḥ patatîty uktavān* |

zählt seine Frau ihren Freundinnen: „Meinem Mann ist eine Krähe aus dem Leib gefallen.“[1]) Die Sache wird weitererzählt; schließlich heißt es: „Dem Brahmanen fallen massenhaft Krähen aus dem 5 Leibe.“[2]) Der König hört das, denkt, der Brahmane habe viele Krähen gegessen, zieht allen seinen Besitz ein und verbannt ihn.

III, 3 = I, 28. S. oben S. 43.

III, 5. Der Esel, der durch sein Geschrei die Räuber weckt.

10 „Auch infolge unangebrachten Schreiens eines anderen schlug es zum Verlust des Besitzes aus. Einst geriet durch das Schreien des Esels ein Kaufmann in die Gewalt der Räuber.“ [36][3])

In der Stadt Bhāratīpīṭha lebte ein Kaufmann namens Para- 15 matantra, der einen Esel namens Bahubhāravahana hatte. Einst zog er, furchtsam, da er keine Begleiter hatte, in der Nacht einen einsamen Weg, an dem Straßenräuber [69 b] eingeschlafen waren. Er geht vorüber, indem er den Mund mit der Hand bedeckt; sein Esel dagegen hält die Räuber für Nebenbuhler und schreit[4]), die 20 Räuber erwachen und führen den Kaufmann mit seinem Esel und seinen Waren davon.

III, 8. Der Räuberssohn befreit das Haupt seines hingerichteten Vaters. [70 a]

„Einst nahm der Sohn durch List das Haupt seines 25 Vaters, das im Hause des Königs von Madhurā verschlossen war, und warf es in die Gaṅgā.“ [40][5])

In einer Stadt Madhurāpurī regierte ein König Mahāvīra. Bei der Stadt befand sich ein großer Wald, in dem ein Räuber namens Śūracakravarttin hauste. Mit seiner Frau Sundarī erzeugte er 30 einen Sohn Sukumāra. Einst drang der Räuber in das Schlafzimmer des Königs und wollte das Schmuckkästchen rauben, das neben

---

1) *mama bharttuḥ udārāt kañcit kākaṃ patatīty uktavatī* |

2) *brāhmaṇasya udārāt bahukākāḥ patatīty uktam* |

3) *annyaghyaiva ca vāgdoṣād dhananāśāya kalpate* | *purā kharasya nādena vaṇik corair vvaśaṃ gataḥ* ||

4) *sa vaṇik nidritāś corān dṛṣṭvā nijāsyaṃ pāṇināvasthāpya gacchat* | *sa kharo corān dṛṣṭvā upakharā iti śabdam akarot* || *upakhara* ist nach Analogie von *upapati* gebildet. Er sieht in ihnen Rivalen. Der Esel ist ja seiner Geilheit wegen in Indien sprichwörtlich; vgl. auch S. P. III, 1, wo der Esel einen in einen grauen Mantel gehüllten Feldhüter für eine Eselin ansieht.

5) *purā pituś śiro baddham madhurendrasya veśmani* | *putro gṛhītvā gaṃgāyāṃ upāyena nipātayat* ||

S. P. § III, 8.

dem Fürsten auf dem Diwan lag; der König aber, der wachte [70 b], schlug ihm mit seinem Schwerte das Haupt ab und ließ es in seiner Schatzkammer verschließen.

Des Räubers Frau verbarg die Schätze ihres Mannes, zog nach 5 einem Brahmanendorf und lebte dort mit ihrem Sohne, indem sie für andere Reis zerstieß und den Brahmanen die Stuben reinigte [1]). Als ihr Kind zehn Jahre alt war, schickte sie es in die Elementarschule [2]), wo es so große Fortschritte macht, daß der Lehrer es von den anderen Schülern auf ihren Nacken tragen läßt [3]). Aus 10 Rache schimpfen sie ihn außer der Schule „Räubersohn". Er fragt seine Mutter, erfährt die Geschichte seines Vaters und beschließt, das Haupt desselben nach Kāśī (Benares) zu bringen und in die Gaṅgā zu werfen. [71 a]

Er begibt sich zu Ativarṇṇa, dem Lehrer seines Vaters, der 15 ihn nun die ganze Diebeskunst lehrt [4]). Als er sie gelernt, geht er in die Nähe von Madhurā, schreibt eine Strophe [5]) auf ein Blatt und schickt sie durch einen Hirten an König Mahāvīra (Hs. hier *Mahādhirāya*). Sodann zieht er in Madhurā als Kaufmann verkleidet ein. Als der König die Botschaft des Räubersohns gelesen, 20 läßt er die Stadt Tag und Nacht vom Polizeimeister [6]) mit tausend Soldaten bewachen. Zu einer Buhlerin (*dāsī*), die der Polizeimeister zu seiner Frau gemacht, geht Sukumāra, richtet dort einen Ver-

1) *musalavyāpāreṇa jīvitavatī ca brāhmaṇasya gṛhamārjjanaṃ kṛtvā*

2) *putran daśame varṣe bālaśikṣāṃ prati gurusannidhau sthāpitavatī*

3) *annyabālānāṃ galeṣu āropayitvā bahumānaṃ kṛtavān | te bālakās tañ coraputraṃ galeṣu vahanto* etc. Herr Venkayya teilt mir dazu Folgendes mit: „In pial schools the pupil who recites his lessons first is often asked to ride on the backs of the worst in the class. The best boy is also carried about on the neck (back side) or on the shoulders by some of the stupid ones."

4) *taskaramārgaṃ*. Daß die Diebeskunst hier förmlich als Wissenschaft von einem Lehrer gelehrt wird, ist kein märchenhafter Zug, sondern entspricht der Wirklichkeit. J. J. Meyer verweist auf S. 23 seiner ausgezeichneten Übersetzung des Daśakumāracarita (Leipzig, Lotus-Verlag o. J.) auf Jātaka 26. In der hübschen aus Indien stammenden Gaunergeschichte des Syntipas (Boissonade S. 125 ff, Eberhard S. 99 ff. und 165 ff.) sehen wir die Spitzbuben einer Stadt wie Jünger um ihren Meister versammelt, der ihre Streiche bespricht und sie in der edlen Kunst unterweist. Im dritten Akte des Mṛcchakaṭika (Übers. v. Böhtlingk's, Petersburg 1877, S. 46 ff.; Fritze S. 86 ff.; Kellner, Vasantasena, Leipzig, Reclam S. 68 ff. [wo die Textkritik Kellner's zu beanstanden ist], W. H. Ryder S. 46 ff. [wo R. mit Unrecht Satire annimmt], ed. Stenzler S. 46 ff.) wohnen wir einem solchen kunstgerechten Einbruch bei und hören aus dem Munde des Einbrechers, der ein gelehrter Brahmane ist, die Regeln der Kunst. Im Daśakumāracarita, Kap. II (S. 87 ed. K. P. Parab, Bombay 89; S. 47, 17 ed. Bühler, Bombay 87; S. 79 ed. Tarkavācaspati, Calc. saṃ. 1929; J. J. Meyer's Übers. S. 215) wird Karṇīsuta als berühmter Verfasser eines Lehrbuchs der Diebeskunst zitiert. Die an der betreffenden Stelle von den Kommentatoren gegebenen Zitate aus den Lexikographen beweisen, daß dieses Lehrbuch wirklich existiert hat.

5) *grandhaṃ*.

6) *vaṇḍūka*; vgl. Bd. 60 S. 777.

kaufsstand ein [71 b] und läßt sich von ihr das Essen besorgen. Einst ruht er dort in der Nacht, als die Buhlerin, die eben Speise mit Milch bereitet, hinausgeht, um mit dem Polizeihauptmann zu
5 plaudern. Sukumāra tut Gift in die Milch, und als der Polizeihauptmann sie trinkt, stirbt er. Dem neuen Polizeimeister, den der König einsetzt, gibt er, als er an Diarrhoe leidet, eine Vairocana-Pille, haut ihm, als er in der Nacht wehrlos ist, eine Hand ab, steckt diese auf eine Stange, begibt sich in des Königs Schlaf-
10 gemach und streckt diese Hand nach des Königs Schmuckkasten aus. Der König haut mit dem Schwerte danach, und Sukumāra flüchtet unter Zurücklassung dieser Hand. Am nächsten Morgen erkennt der König die Hand seines Polizeimeisters an dem daran befindlichen Siegelring.

15 Inzwischen ist der Räuberssohn ins Frauenhaus und in die Schatzkammer gedrungen, hat Panzer, Schmuck, Waffen und Diadem des Königs angelegt, die Aufseher der Türhüter zusammengerufen und ihnen gesagt, der Räuberssohn habe in der Stadt soviel Schaden angerichtet, weil er das Haupt seines Vaters in die Gaṅgā werfen
20 wolle; [72 a] besser, sie täten es selbst. Also gehen die Wächter, die ihn für den König halten, und holen den in einem Koffer in der Schatzkammer verschlossenen Kopf. Er sendet sie nach Kāśī mit dem Auftrag, den Kopf dort in die Gaṅgā zu werfen und 1000 *Niṣka* [1]) zu verteilen als Sühne dafür, daß der Kopf so lange
25 zurückgehalten worden. Dann legt er des Königs Kleider und Insignien an ihre frühere Stelle und läßt eine Strophe [2]) in dem Koffer zurück. Am Morgen melden die Diener dem Könige, daß sie in seinem Namen das Haupt in die Gaṅgā getragen und die tausend Niṣka verteilt haben. Er findet in der Schatzkammer die
30 Strophe:

> „König, ich, der Sohn des Räubers, befinde mich in der Stadt, nachdem ich das in deiner Schatzkammer befindliche Haupt meines Vaters genommen und in die Gaṅgā zu legen befohlen habe.“ [41] [3])

35 Der Räuberssohn geht nun, als Wahrsager verkleidet, in das Haus des Gouverneurs [4]), der drei Frauen, aber keine Kinder hat. [72 b] Die Frauen fragen ihn, wie sie Söhne bekommen könnten. Er sagt ihnen, in ihrem Hause gehe ein Piśāca (Gespenst) in Mannsgestalt um, der die Empfängnis verhindere. Wenn der Hausherr

1) *sahasraniṣkam.*

2) *grandham.*

3) *rājan corasutohan te kośagehe sthitaṃ pituḥ | śiro gṛhītvā gaṃgāyām visṛjeti sthitaḥ pure ||*

4) *purapālakasya* (vielleicht mit dem *vandūka* identisch?) *gṛhaṃ.* Warum er das tut, soll folgender Satz besagen, den ich nicht verstehe: *tatas sa corasutopi rājñas sahasraniṣkādāyam kathaṃ kṛtvā tatsamukhaṃ gantuṃ vicārayat.*

an seinem Kopfe eine Wunde anbringen wolle, die dem Piśāca gelte, wolle er ihn bannen[1]). Beide gehen nun weit in den Wald, wo der Gouverneur sich mit dem Schwert eine Wunde am Kopfe beibringt, die er mit Wasser wäscht, in dem Hundeurin und Salz- 5 pillen gelöst sind[2]), so daß er ohnmächtig wird. Sukumāra nimmt ihm Schmuck, Kleider und Lendentuch ab, geht in des Gouverneurs Haus und sagt den Frauen, in der Nacht werde der nackte Piśāca kommen; sie möchten ihn prügeln. Als der Gouverneur nun in der Nacht nackt ankommt, wird er von seinen Weibern mit Keulen 10 aus dem Haus geprügelt und verbirgt sich in einer Zuckerrohr- pflanzung.

Sukumāra verkleidet sich nun als Soldat und fragt: „Wer ist imstande, den Tiger zu fangen, der in dieser Zuckerrohrpflanzung steckt?" 15

Der Schluß ist mir ziemlich unverständlich. Er lautet: [73 a] *sarvve śakāvanti sma | sa coraputroham grahīṣyāmîti sahasraniṣkavaśūlkam ndātum āgatosmi | tava sahāyena mama pituś śiraḥ gaṃgāyāṃ visṛjya sahasraniṣkan dānaṃ kṛtvā sancariṣyati | tava sahasraniṣkaṃ śārddūlagrahaṇena dātuḥ | sa jātaṃ bahumānya gṛhaṃ* 20 *gataḥ | coraputropi mātus samīpaṃ gataḥ |*

Alle konnten es (d. h. sagten, sie könnten es). Der Räubersohn sagte: „Ich bin gekommen, dem, der da sagt: ‚Ich werde ihn fangen‘, einen Preis von 1000 Niṣka zu geben." Nun folgt augenscheinlich eine Lücke; sodann: „Durch deine Beihilfe wird das Haupt 25 meines Vaters, nachdem es in die Gaṅgā geworfen worden und nachdem 1000 Niṣka gespendet worden, (zu ihm?) gelangen. . . . . Dieser ehrte den Sohn und ging dann nach Hause; und der Räubersohn ging zu seiner Mutter".

III, 10. Eine Maus befreit sich mit Hilfe einer Kobra. [74 a][3]) 30

In der Stadt Bhūkoḷa lebte ein Schlangenzauberer[4]), der einst eine Maus als Nahrung einer Schlange in deren Käfig setzte. Die Maus sagte zur Schlange: „Ich will dich erst befreien, dann kannst du mich fressen." Die Schlange läßt also die Maus auf ihre Haube 35 steigen, und die Maus nagt ein Loch in (den Deckel des) Käfig(s), durch das sie entschlüpft. Die Schlange kriecht ihr nach und ruft sie, um sie zu fressen. Die Maus aber ruft ihr zu:

---

1) *asya piśācasya terttāva śirovraṇam kariṣyasîti tannigrahaṃ kariṣyāmîti cacūra.* Für die gesperrten Worte lese ich *piśācasyârthe tava* oder *tāvat.*

2) *śvamūtralavaṇagulikajalaṃ prakṣipya |*

3) Überschriftsstrophe: *mūṣikena bhujaṃgasya upakāraḥ punar ākṛtaḥ | yathā vayonyāyavādī gañcchāva iti câbravīt* || [48]

4) *sarpamantravādī.*

„Anfangs warst du mein Feind; Freunde und Genossen entstehen zur Ausführung von Geschäften. Möge uns beiden Vollendung unserer Geschäfte werden. Geh' in Frieden, Schlange!“ [49][1])

So ging die Maus in den Wald, und die Schlange in einen Ameisenhügel.

III, 12. Ein König wird durch einen verkleideten Minister getötet. [76a]

Einst hat ein schwacher Feind dadurch, daß er sich in seines Feindes Schutz stellte, (diesen getötet). Einen mächtigen, großen Helden kann jemand durch eine List umbringen.“ [61][2])

In der Stadt Vīrāsana regierte König Mahāvīra, der mit seiner Gattin Sundarī lange den Śiva verehrt, die Brahmanen verachtet, die *ativarṇa*[3]) dagegen bewirtet. Einst belagert König Sumitra von Pāṣṇideśa seine Stadt; aber durch das Verdienst, das Mahāvīra durch die Śiva-Verehrung erworben, besiegt er seinen Feind und nimmt dessen Stadt. Mit dem Rest seiner Krieger berät Sumitra sich im Walde, wie er Mahāvīra besiegen könne. Sein Minister Vṛddhimati weiß eine List. Er nimmt drei Krieger mit sich und geht mit ihnen, als *ativarṇa* verkleidet[4]), [76b] mit verborgenen Waffen und mit Schädeln in der Hand zur Mittagszeit in Mahāvīra's Abwesenheit nach dessen Palast[5]), gibt seiner Gattin Asche in die Hand ......[6]), bis der König nach seiner Rückkunft ihm volles Vertrauen schenkt. Da überfällt er ihn im Schlaf, haut ihm den Kopf ab und bringt diesen zu Sumitra.

III, 13. Der Sohn eines Ehebrechers rächt seinen getöteten Vater. [76b]

„Ein Jägerkönig, der in seinem Hause einen Jungen aufzog, wurde einst, als er den Bogen neben seine Wange

---

1) *ādikāle bhavāñ cchatruḥ kāryyārthe mitrabāndhavaḥ* [aus °*vāḥ* korr.] | *ubhayoḥ kāryyasiddhi syāt sukhaṃ gaccha bhujaṃgama* ||

2) *purā hi durbalaś śatrur āśrayitvā svakaṃ ripum* | *balavantam mahāvīram hanyāt kaścid upāyataḥ* || Oder steht *hanyāt* hier für ein Präteritum? *mahāvīra* in c ist der Name des Königs unserer Geschichte!

3) Herr Venkayya schreibt mir: „The distinction between *brāhmaṇāḥ* and *ativarṇâḥ* may be this. The former is probably used to denote the *gṛhasthas* as opposed to those who have gone out of caste by becoming *ativarṇa* ascetics.“

4) *trayayodhenâdhivarṇṇarūpaṃ kṛtvā* |

5) *mahāvīrarahitagṛham* |

6) Abgebrochen. Offenbar wird berichtet, daß er auf diese Weise die Schlafstätte des Königs sieht.

gelegt hatte, durch Feuer getötet, welches der Junge geworfen hatte.“ [61] [1])

In einem Walde namens Mahāraṇya lebt ein Jägerkönig umgeben von tausend Kirāta (Wilden). Mit seiner Frau Sumukhī buhlt lange ein Kirāta, bis der König es erfährt, ihn tötet und seine schwangere Witwe zwingt, mit ihm zu buhlen. Sie gebiert einen Sohn, [77 a] den der Jägerkönig für den seinen hält und liebevoll aufzieht. Einst sitzt der fünfjährige Knabe mit anderen Jägerkindern um ein Feuer, das sie im Walde angemacht, um sich zu wärmen. Der König kommt hinzu, legt sich mit ans Feuer und neben sich seinen gespannten Bogen. Um seines Vaters Tod zu rächen, wirft der Junge ein brennendes Holzscheit auf die Bogensehne, so daß der Bogen zurückschnellt, den Jäger an die Wange schlägt und tötet.

III, 19. Der Schakal, der einen Śūdra betrügt. [80 a]

„Ein tückischer Schakal, der im Walde umherstreifte, schickte sich an, in einem Brunnen befindliches Bocksfleisch zu verzehren, nachdem er das Reisfeld angezündet hatte.“ [75] [2])

In der Stadt Jaṭīpura lebte ein Śūdra namens Jaḷamati, der im Walde ein Reisfeld bewachte und sehr hungrig war [3]). Ein Schakal namens Anapāyin [80 b] hat in einem Brunnen einen Bock entdeckt und sagt dies dem Śūdra, der diesen herauszieht und den Schakal ins Dorf schickt, um Feuer [4]) zu holen. Auf dem Rückweg verbirgt der Schakal einen Teil des Feuerbrands im Wald und bringt den andern. Als der Śūdra nun den Bock zerstückelt und zubereitet hat und ihn verzehren will, wirft der Schakal den versteckten Feuerbrand in das Reisfeld [5]). Der Śūdra läßt, um das Feuer zu löschen, seine Mahlzeit im Stiche, die nun der Schakal verzehrt.

---

1) *vyādharājā purā kaścic cāpagaṇḍasthalognina* | *nihataś śiśudattena svagṛhe poṣayañ chiśum* ||

2) *durmmatir jambukaḥ kaścid ajamāsaṃ vanecaraḥ* | *kūpasthaṃ bhakṣitun da(hyā) (śā)lirāśim upāyataḥ* || Die eingeklammerten *akṣara* sind nicht ganz sicher gelesen, weil zum Teil ausgefressen. Keinesfalls ist der erste *gdhvā* gewesen.

3) *sa tu śālyaśarāśiṃ pālayitvā vane kṣudhita sthitaḥ* | Später wird der Mann als *śālyarāśipālaka* bezeichnet.

4) *agnihotram ānīyatām iti* |

5) *maddhyasthitam agnim ādha sālyarāśau nikṣiptavān* |

IV. Buch.

IV, 1. Ein Blinder veranlaßt einen Sehenden, sich zu blenden. [82a]

„. . . . . Einen mit guten Augen Begabten machte ein Blinder (blind), weil er mit ihm zusammen wohnen wollte.“ [3][1])

Ein Blindgeborener namens Upāyaśīla saß an einer Straße an der Gaṅgā und bettelte[2]). Da kam er auf einen guten Gedanken. Er blickte zum Himmel empor und rief: „Ich sehe die Götter auf himmlischen Wagen. Da reitet Indra auf Airāvata. Varuṇa geht einher. Dhanada geht einher. Mahādeva reitet auf seinem Stier. Viṣṇu reitet auf Garuḍa. Brahmadeva reitet auf dem Schwan.“ So gaben die Wanderer ihm, da er die Götter pries, soviel sie konnten, und er ward reich. Da kam ein Śūdra, der sich mit seiner Frau gezankt und seine Söhne verlassen hatte, [82b] auf einer Wallfahrt nach der Gaṅgā vorüber. Er fragte den Blinden, wie die Götter zu ihm kämen. Der Bettler sagte: „Ich bin blind. Wenn du blind wärest, würdest du sie auch sehen. Ich kann alles sehen.“[3]) Der Śūdra blendete sich nun selbst und fragte dann erstaunt seinen Meister (*gurum*), warum ér keine Götter sähe. Der Blinde sagte: „Wie sollten zu dir Toren die Götter kommen? Sei du auch blind mit mir Blindem.“ Und er schloß Freundschaft (mit ihm).

IV, 2 = I, 28.

V. Buch.

V, 1. Üble Folgen einer Blindenheilung. [85a][4])

In der Stadt Aḷakāpura regierte König Bṛhatsena, dessen Gattin Sumaṃgaḷā ihm eine Tochter Suprabhā gebar, die an Pusteln erkrankte und erblindete[5]). Der König kann sie also nicht an den Mann bringen. Nun lebte zu derselben Zeit in Maṇipura im Lande Māḷava ein brahmanischer Bettler, der infolge seiner Taten in

1) Unvollständig, was die Hs. durch einen leeren Raum andeutet: *kānnyam avekṣyate | sunetram andhakārot sahavāsasya vāñcchayā ||*

2) *purā jātyandhaḥ kaścid upāyaśīlo nāma gaṃgāmārge kaścid vaṭavṛkṣa dṛṣṭvā tasya cchāyām āśritya mārge gatānn yācayitvā tadravyāśi cirakālan tasthau |*

3) *andhohan drakṣyāmi tvam apy andhaś cet | sarvvan draṣṭuṃ śaktir astir iti |*

4) Überschriftsstrophe: *kālaṃ yathâgnihotrasya daśānantarajanmanā sudevena kumāreṇa tathā dūran nirasyati |*

5) *sā kanyā sphoṭakavyādhinā babhūva | tāṃ kannyāñ jātayauvanām andhām iti kaścid api pāṇigrahaṇan na cakāra |* Vgl. Jolly, Grdr. III, 10, 113 f.

früheren Existenzen 10 Söhne verloren hatte. Darauf ward ihm wieder ein Sohn Sudeva geboren, und diesen zog er sorgfältig auf, um ihn mit der Blinden zu verheiraten[1]). [85 b] Als die Zeit gekommen ist, wird die Ehe trotz anfänglicher Weigerung Sudeva's geschlossen. Auf Wunsch seines Schwiegersohns baut der König ihm ein Haus in einer wüsten Gegend[2]), wo er mit der Prinzessin lebt und drei Söhne zeugt, die die Veden völlig beherrschen, dem Liebesgott gleich sind, an Verstand mit dem Götterlehrer Bṛhaspati eifern und beiden Familien zur Ehre gereichen. Sie bittet ihren Gatten, ihr zwei gesunde Augen zu verleihen, damit sie ihre Söhne sehen könne, [86 a] was er nicht tun will, weil er sagt: „Eine sehende Frau wird Söhne mit anderen Eigenschaften, anderem Charakter und Wesen gebären.“ Endlich gibt er ihren Bitten nach und schenkt ihr durch seine übernatürliche Gewalt das Gewünschte. Da gebiert sie einen Sohn, der einem Schauspieler gleicht. König Bṛhatsena läßt sein Reich seinen Enkeln, und deren Großvater kommt nun und ruht auf einem goldenen Bett[3]).

Hinter der Geschichte von den beiden Mördern (V, 3) ist nun, wie bei Meghavijaya, der Rahmen des fünften Buches geschlossen, und in diesen Rahmen sind noch drei leider sehr beschädigte Erzählungen eingefügt. Es wird gesagt, daß die drei Prinzen, von denen in der Einleitung die Rede ist, nun klug geworden sind und der König nun den Viṣṇuśarman dafür ehrt. Er fragt ihn: „Wie hast du die dummen Prinzen gescheit gemacht?“ Viṣṇuśarman antwortet:

> [87 a] „Die klugen Gelehrten machen einen Stummen gesprächig, einen Unverständigen verständig und einen Unfähigen fähig.“ [9][4]).

Schluß des Werkes.

1. Der allzukunstverständige Purohita. [87 b]

In der Stadt Viśālā regiert der Großkönig Nanda. Seine Gattin heißt Bhānumatī, sein (Minister Bahuśruta, sein)[5]) Purohita[6])

---

1) *tadanantaram sudevo nāma putro jātaḥ | taṃ putraṃ pitā dṛṣṭvā tena kumāreṇâham he(ma)paryyaṃke sthitvā rājyaṃ praśāsata | sukhaṃ eva siṣyāmîti bhāryyām uktvā taṃ putram yācayitvā varddhayām āsa |*

2) *ūṣarabhūmim vicāryya āyatīvihīnān datvā |*

3) *kadācit snānadiva* . . . . . [abgebrochen] *nadīṃ gacchantī śailūṣasamaḥ putraṃ prasūta | tatas sa rājā bṛhatsenopi putrahīno rājyan dauhitrebhyo dattavān | sa pitā putrasya rājyaṃ jñātvā taṃ gatvā hemaparyyaṃke sthitavān iti |*

4) *mūkaṃ kurvvanti vācālaṃ abuddhiṃ buddhisaṃyutam | asamartthaṃ samartthañ ca vidvāṃso hi vicakṣaṇāḥ ||* Darauf folgt die korrupte und zerstörte Überschriftsstrophe [10]: *purā nandamahārājatanayam śāpasaṃyutaḥ | mocayat* . . . . [87 b] [*ā* oder *o*] *ca vilapāt kila ||*

5) Die eingeklammerten Angaben, an dieser Stelle im Ms. abgebrochen, sind aus dem Folgenden ergänzt. 6) Astrolog.

(Śāradānanda). Dieser hat einen Sohn Vijayapālaka. König Nanda kann ohne seine Bhānumatī keinen Augenblick sein; Bahuśruta macht ihn darauf aufmerksam, daß es ungebührlich sei, sie in den 5 Audienzsaal mitzunehmen und empfiehlt ihm, dort nur ihr Bild aufstellen zu lassen. Ein Maler malt das Bild zur Zufriedenheit des Königs, der seinen Purohita rufen läßt und es ihm zeigt. Dieser wirft dem Maler vor, er habe am linken Schenkel der Königin ein Tilaka- ähnliches Mal[1]) vergessen. Der König befiehlt eifersüchtig 10 seinem Minister, den Purohita zu töten. Bahuśruta warnt in einer (teilweise zerstörten) Strophe vor Unbedachtsamkeit, da man durch Klugheit alles erkennen könne [88 a][2]) und erzählt folgende Geschichte:

2. Unbesonnene Tötung eines Hundes.[3])

15 In einem Veṇuka[4])-Walde wohnte (der Jäger) Daṇḍaka, der einen wertvollen Hund hatte, durch den er seine ganze Familie ernährte. (Ein Kaufmann bietet ihm) 100 Niṣka (dafür, um ihn) dem Könige zu schenken (?). Einst, als der Hund sich im Hause des Kaufmanns befindet, macht dieser sich auf eine Handelsreise. 20 Ein Buhler, mit dem die Frau sich die Zeit verkürzen will, wird von dem Hund getötet und von der Frau im Haus vergraben. Als der Kaufmann wiederkommt, führt ihn der Hund ins Haus und scharrt mit seinen Pfoten, wo dies geschehen ist. Der Kaufmann, der . . . . gesehen hat und des Hundes Natur (*prabhāvaṅ*) 25 erkannt hat, schreibt einen Brief an den Jäger und schickt den Hund damit zu diesem. Der Jäger aber, ... [88 b) der die Natur des Hundes nicht kannte, schlug ihn mit einem Schwerte tot, weil er ohne seinen Befehl gekommen war. An seinem Hals findet er dann den Brief. In zu später Reue tötet er sich selbst[5]).

30 Als der König Nanda auf der Tötung des Purohita besteht, sagt Bahuśruta: „Śāradānanda kennt die Zukunft; (er kann) nicht getötet (werden)[6]), und erzählt die folgende Geschichte:

---

1) *tilakākāralakṣaṇam*; gemeint ist wohl ein Muttermal.

2) *bahuśrutobravīt | kim iti | rājan buddhinā sarvvaṃ bhāvyam | tathā hi | avicāryya purā vyā(dho)* . . . . . [88 a] *trā vane ruṣā | paścāt bhavati santapto śunaḥ karmma vicāryya ca |*

3) Was im folgenden in Klammern steht, ist Ergänzung abgebrochener Stellen. Der Text hat hier durch Abbrechen der Ränder außerordentlich gelitten.

4) *Amomum.*

5) Der Schluß lautet: *tataḥ hatasya śunaḥ kaṇḍhe likhitapatran dṛṣṭvā papāṭha* . . . . *vanecara | śvānaṃ rakṣâbh·mānārtthaṃ pālayiṣyati niścayam iti | sa tu vyādhopi paścād | duḥkhito svayaṃ pramāṇam* [l. *prāṇam*] *api khaṭgena mocayām āsa |*

6) Darauf zwei Strophen: . . . . . . *ānām śrotavyaṃ bhūmim icchatā nṛpeṇāyati svāmī paścāt tapyati niścayaḥ | mārttāṇḍanṛpatiḥ pūrvvam mantriṇaḥ prāṇarakṣakam | śrutvā prājñavaco ra* . . . . |

3. Der treue Minister.

König Mārttāṇḍa von Pracaṇḍapura hat einen Minister Subudhi, der das Reich regiert. [89 a] . . . . . . Tag und Nacht streift er zum Wohle des Reichs umher. Einst nun weint die Schutzgöttin 5 der Stadt um Mitternacht. Der Minister geht in den Tempel und fragt sie nach dem Grunde ihres Weinens. Sie sagt ihm, eine Schlange werde in der Nacht den König beißen. Er verbirgt sich also, ihn zu schützen, (im Harem,) und als der König und seine Gemahlin um Mitternacht auf gemeinsamem Lager ruhen, kommt 10 eine Kobra den Vorhang (herabgekrochen). Der Minister schlägt sie mit dem Schwerte entzwei. Die beiden Hälften der Schlange (fallen in den Vorhang, und als der Minister sie entfernen will, berührt er die) Königin an der Brust. Die Königin schreit laut auf, in der Meinung, es seien Diebe da. Der König befiehlt nun, den 15 Eindringling zu töten. Aber der Polizeihauptmann (*vaṇḍūkaḥ*) findet die Reste der Schlange und erkennt den Minister an seinem Ring, so daß dieser nun verschont und belohnt wird[2]).

Der Schluß der ersten Erzählung scheint zu sein, daß der Purohita getötet und an Stelle des Ministers ein anderer eingesetzt wird. Der Text lautet: 20
. . . . . *m anādṛtya durātmā h* . . . . *upāyaśīlāya mantriṇe dattavān* || — *śubham astu iti pañcatatra samāpta* || — *hari* . . . . *tamasi na paśyati dīgha* . . . . . *cakṣur api* || — *śrīgaṇādhipataye namaḥ* —

Parallelstellen.[3]) 25

Einleitung 1. *Dubois*, Le Pantcha-Tantra S. 15. — *Kathāprakāśa* fol. 155 a bei Eggeling, Gurupūjākaumudī (Leipzig, O. Harrassowitz 1896) S. 121 f. — Cf. *Benfey*, Pantsch. I, S. 41, § 9. — *Tawney* zu Kathāsaritsāgara II, 307 und Add. S. 638. —
2. Zum Anfang vgl. *Simplicior* (ed. Bühler, Übers. Fritze) 30 V, 11, Hamb. Hss. V, 10; *Ananta* V, 10. *Rāmacandra* V, 10. —

1) *tasya khatgadvayan* (l. *khaṇḍadvayam*) *tiraskariṇyāṇ niveśya rājabhāryyāstane* . . . |

2) Der Text hat hier sehr stark gelitten.

3) Vollständig nur für die verschiedenen Sanskrit-Rezensionen des Pañcatantra. Aus anderen indischen Quellen kann ich nur geben, was mir gerade zur Hand ist. Alle anderen, namentlich abendländischen Quellen, habe ich absichtlich ausgeschlossen, da ich sie nur sehr unvollständig hätte anführen können. Der Volkskundler wird viele interessante Parallelen zu abendländischen Märchen (Syntipas, Gebrüder Grimm usw.) in unserer Fassung entdecken.

Pūrṇabhadra (t. ornatior, Übers. Schmidt) V, 9. *Meghavijaya*[1]) V, 9. — *Benfey* II, S. 504 ff., § 211. Die von Benfey S. 505 zitierten *Śukasaptati*-Erzählungen bei Schmidt, t. simpl. und M. 42—44, t. orn. 52—55. Dazu vgl. *Meghavijaya* IV, 13; *Dubois*
5 S. 99 (vgl. *S. P.* § I, 28 = III, 3 = IV, 2; *Pūrṇ.* I, 20 = *S. P.* § I, 28 usw. + *Tantrākhyāna* 12). *Meghavijaya* I, 22. Zur Einleitung von *S. P.* § I, 28 usw. vgl. *Simpl.* IV, 14 (*Pūrṇ.* Schmidt IV, 10 nachträglich interpoliert: ZDMG. 58, S. 64), Hamb. Hss. IV, 12. *Megh.* IV, 11. *Benfey* II S. 472, § 195). Zum 2. Teil
10 vgl. *Śukasaptati* simpl. 46, M. 46, *orn.* 56.

I. Buch. **1.** Vgl. *Somadeva*, Kathās. LVI, 4 ff., wo die Erzählung aber viel weiter ausgesponnen ist.

3. *Hitopadeśa* II, 8 ed. Schlegel = S. 70, 8 ff. ed. Peterson (Fritze S. 59; Hertel S. 86). *Benfey* § 53, S. 156.

15 **4.** *Somadeva* XV, 30 ff. (Tawney I, S. 102). — *Kṣemendra* (v. Mańkowski) III, 36 ff. — *Tantrākhyāna* 28 (wozu Bendall nach Aufrecht auf *Kathārṇava* 2 und *Bhāraṭakadvātriṃśikā* 3 verweist). — *Kathākośa* tr. by Tawney S. 130 ff.

5. Vgl. I, 36. 39. 37. 40. — *Dubois* S. 121 ff. — *Somadeva*
20 LXV, 45 ff. (Tawney II, 103 u. Anm.). *Pūrṇ.* I, 9. *Megh.* I, 10. — *Jātaka* 73; vgl. 124. 156. 164. — *Kathākośa* S. 162 ff. — *Benfey* § 71, S. 193 ff.

7. *Galanos* I, 2 nach der Fassung des Bühler-Ms. 85 (WZKM. XIX, 64 ff.); danach *Megh.* I, 2 (S. 649, Übers. S. 253); *Vetāla-*
25 *pañcaviṃśatikā*, Ms. g bei Uhle, ZDMG. 23, S. 443 ff.; *Prabandhacintāmaṇi* S. 12 (Tawney S. 9); vgl. S. 271 (Tawney S. 170). — *Benfey* § 39, S. 121 ff. — Speziell zu unserer Fassung vgl. noch *Rāmāyaṇa* I, 2, 9 ff. (Übers. v. Menrad, S. 18 f.).

8. *Dubois* S. 37. — *Pūrṇ.* II, 1 (bei *Megh.* nur die Über-
30 schriftsstrophe II, 2 = Pūrṇ. II, 6). — *Simpl.* V, 14 (Hamb. Hss. V, 13, fehlt bei *Ananta*). — *Tantrākhyāna* 4. — *Benfey* § 215, S. 537 u. Nachtr.

9. *Dubois* S. 39. 46. — *Tantrākhyāṇa* 33. — *Simpl.* V, 15 (Hamb. Hss. V, 14). — *Rāmac.* V, 13. Fehlt bei *Ananta.* — Pūrṇ.
35 V, 12 Schmidt (nicht ursprünglich diesem Texte angehörig; s. ZDMG. 58, S. 68). — *Megh.* V, 12. — *Jātaka* 389. — *Benfey* § 216, S. 538 ff.

10. *Dubois* S. 40. 42. — *Tantrākhyāna* 16. — *Pūrṇ.* II, 8 (zur Einleitung bei Pūrṇ. vgl. *Pūrṇ.* III, 2 usw.). — *Megh.* II, 7
40 (S. 669; Übers. S. 264). — *Benfey* § 130, S. 324 ff. — Vielleicht ist in unserer Handschrift nach dem zweiten Satz ein Stück ausgefallen, so daß etwa wie bei Dubois zwei Erzählungen an der Stelle standen.

12. Vgl. I, 35. — *Dubois* S. 49. — *Benfey* § 36, S. 113 ff.

---

1) Text ZDMG. 57, S. 639 ff.; Übersetzung Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin 1906, S. 249 ff.

13. *Dubois* S. 34. — *Tantrākhyāna* 26. — *Mahābhārata* I, 3, 23 ff. — *Jātaka* 481. — *Benfey* § 32, S. 107 ff. Nachtr. S. 529. — *Weber*, Ind. Studien XV, 333 ff. — *Dvātriṃśat Puttalikā* ed. Jīvānanda Vidyāsāgara, Calc. 1881, S. 49 ff.

16. *Dubois* S. 65. — *Jāt.* 294. — *Benfey* § 45, S. 136 f. 5

22. *Dubois* S. 85. — *Simpl.* I, 15. — *Pūrṇ.* I, 18. — *Megh.* I, 19 (ZDMG. 57, S. 659 ist hinter „M 138 Pūrṇ. 352 K 332 H 314" die Zeile ausgefallen: „XIX VIII XV XV Sperling und Elefant"). — *Benfey* § 86, S. 244 ff.

23. *Dubois* S. 90. — *Tantrākhyāyika*, ältere Rezension (α) 10 III, 5. — *Syr.* 9, 24. — Vgl. *Somadeva* XII, 78 ff. — *Kṣem.* BṛM. II, 78 ff. — *Benfey* § 51, S. 147 ff.

25. Vgl. *Dubois* S. 166.

27. *Somadeva* XIII, 91 ff. (Tawney I, 87 f.). — *Kṣem.* BṛM. II, 190 ff. 15

28. = III, 3. IV, 2. — *Dubois* S. 99. — *Simpl.* IV, 14. — *Pūrṇ.* IV, 10. — *Megh.* IV, 11. — *Pūrṇ.* I, 20. — *Megh.* I, 22. — *Tantrākhyāna* I, 12. — *Benfey* § 195, S. 472. § 211, S. 507.

29. *Dubois* S. 93. Vgl. III, 9. — *Somadeva* LXII, 47 (Tawney II, S. 67 f. nebst Anm. S. 67). — *Kṣem.* XVI, 460 ff. (III, 3 ed. 20 v. Mańk.). — *S. P.* III, 3. — *Tantrākhyāyika* III, 4. — *Tantrākhyāna* 47. — *Syr.* VI, 2 (S. 65). — *Simpl.* III, 2. — *Pūrṇ.* III, 3. — *Megh.* III, 4 (S. 673). — *Mahābhārata* V, 159, 16 ff. — *Hitopadeśa* I, 4. — *Jāt.* 128. 129. 384. — *Benfey* § 144, S. 350 ff.

30. *Dubois* S. 94. — *Benfey* § 67, S. 189 ff. 25

31. Vgl. *Somadeva* IV, 29 ff. (Tawney I, 17 ff.).

33. *Somadeva* XII, 78 ff. (Tawney I, 76 ff.); *Kṣem.* II, 78 ff. Vgl. *Som.* LXVI, 47 ff. (Tawney II, S. 117). — *Simpl.* I, 5. *Ananta* I, 5. — *Rāmac.* I, 5. — *Pūrṇ.* I, 8. — *Megh.* I, 6 (S. 651). — *Siṃhāsana.* T (vgl. Weber, Ind. Stud. XV, 230, Anm. 317; Text 30 bei Hertel, SKSGW. 1902, S. 104 f.). — *Benfey* § 56, S. 159 ff.

34. Die Hetäre, die mit ihrem Sohne buhlt *Hemacandra*, Pariśiṣṭaparvan II, 276 ff.

35. Vgl. Erz. 11 und *Jāt.* 417.

36. 37. 39. 40 s. Erz. 5. — **39** = *Dubois* S. 121. 35

38 = 44. *Tantrākhyāyika*, jüngere Rezension III, 13 (Text ZDMG. 59, S. 19); danach *Kṣem.* BṛM. XVI, 518 ff. (= III, 81 ff. v. Mańk. Vgl. dazu die vor Bekanntwerden dieses Textes geschriebenen Artikel von Hertel WZKM. XVII, 343 ff. und Kirste WZKM. XVIII, 130 ff.) und *Pūrṇ.* I, 19; daraus wieder *Megh.* I, 21 (S. 662). 40 — *Śukas.* simpl. 66, M. 63. — Unsere Fassung bildet das Bindeglied zu *Pūrṇ.* I, 12, *Megh.* I, 13. *Hitopadeśa* III, 5 Schl.-L. = S. 95, 1 ff. Pet. (Übers. Fritze S. 82, Hertel S. 113). — Vgl. *Benfey* § 87, S. 246 ff.

44 = 38. 45

II. Buch. 2. *Jāt.* 48.

6. *Śukasaptati* simpl. 11, M. 11, orn. 19.

III. Buch. 3 = I, 28.

5, eine neue Fassung des Gedankens, daß sich der Esel durch seine Stimme verrät; vgl. *Simpl.* IV, 5 und V, 7 mit ihren Parallelen.

10. Metrisch und inhaltlich etwas abweichend (die Maus wird wirklich gefressen, da sie von außen ein Loch in den Käfig genagt hat und freiwillig hereingekommen ist) *Nītiśataka* 85 (ed. Kṛṣṇa-śāstri Mahābala, = 82 v. Bohlen, zitiert bei *Pūrṇ.* II, 160, bei Kosegarten u. Benfey II, 88) und sonst, mit deutscher Übersetzung bei Böhtlingk, Ind. Spr.[2] 4528 ([1] 2012).

13. Der Tod durch den zurückschnellenden Bogen stellt unsere Erzählung zu *Som.* LXI, 101, *Kṣem.* XVI, 412 ff. (v. Mańk. II, 3), *S. P.* II, 3, *S. P.* ȥ II, 4, *Hit.* I, 7, *Syr.* II, 3 (S. 39), *Tantrākhyāyika* II, 3, *Tantrākhyāna* 5, *Simpl.* und *Ananta* II, 3, *Pūrṇ.* II, 4, *Megh.* II, 3 (S. 667); *Benfey* § 125, S. 319 f.

Schluß. 1 findet sich mit denselben Namen, so daß also ein engerer Zusammenhang gesichert ist, in der *Siṃhāsanadvātriṃśikā* als erster Teil einer Erzählung (Weber, Ind. Stud. XV, 301 ff.; vgl. 307 f. Weber verweist auf *Somadeva* V, 28 ff. (Tawney I, S. 25). Die entsprechende Erzählung bei *Kṣemendra* BṛM. I, 155 ff.)

2. Eine andere Rezension der ursprünglichen Rahmenerzählung von Pañc. V (*Som.* LXIV, 3 ff., *Kṣem.* XVI, 550 ff. (v. Mańk. V, Rahmen), *Syr.* IV, Rahmen S. 53, *Tantrākhyāyika* V, Rahmen, *Pūrṇ.* V, 1, *Megh.* V, 1 (S. 689), *Simpl.* und *Ananta* V, 2, *S. P.* V, Rahmen, *Hitop.* IV, 13, Schl.-L. = Pet. S. 153 (Fritze S. 129, Hertel S. 170), *Rāmacandra* V, Rahmen. — *Benfey* § 201, S. 479 ff. — Die Fassung von *S. P.* ȥ ist zu ergänzen nach *Knowles*, Folk-Tales of Kashmir, 2[d] ed., London 1893, S. 425—429.

3. *Knowles*, Folk-Tales of Kashmir S. 421 ff.

Nachträge.

Zu S. 47, Str. [130]. Die richtige Auffassung des ersten Pāda verdanke ich meinem Freunde R. Schmidt.

Zu S. 47, Anm. 1. Schmidt will den Anfang bessern zu *pañceṣupañceṣu°* und vergleicht *Hṛdayakalpalatā*, zitiert von Āśādhara fol. 95 b: *pañceṣupañceṣubhir āhatāṅgī.*

Zu S. 49, Z 16 nebst Anm. 1. Vgl. jetzt Zachariae, Zs. d. Ver. f. Volkskunde in Berlin 1905, S. 77 nebst Anm. 4.

Die dogmatische Partei der Sālimijja.

Von

I. Goldziher.

I.

Die Nachrichten über dogmatische Unterscheidungslehren der verschiedenen Religionsparteien des Islam werden in den Mitteilungen, die wir über dieselben besitzen, nicht immer in sicherer und übereinstimmender Weise gegeben. Selbst die Definition des Lehrinhaltes einflußreicher Parteien ist häufig unbestimmt und flüssig. Die Unbestimmtheit ist um so größer und augenfälliger, wenn es sich um obskure Parteien oder Unterparteien handelt, oder wenn zur Zeit der dogmatischen Schulkämpfe ein spitzfindiger Kopf in der Formulierung irgend einer Minutie der Hauptfragen ein votum separatum aufstellte, mit dem er oft auch in der Zukunft ganz vereinzelt blieb. Auch in einem solchen Falle wird diese Einzelmeinung zuweilen als die einer Partei angeführt[1]). Man hatte das Bedürfnis, im Sinne der aus Mißverständnis[2]) des Sinnes der Tradition von den 73[3]) Zweigen (شُعَب) — Pflichten, Tugenden — des Islam

---

1) Von der Bakrijja, die als selbständige Partei aufgeführt wird, erfahren wir z. B. von Jūsuf al-Baṣīr, Muḥtawī Kap. XXV: ان البكرية ليس تجمع .... بل صاحب المقالة يُعْرَف ببكر

2) Über Entstehung und Festsetzung dieses Mißverständnisses siehe meinen Aufsatz: *Le dénombrement des sectes mohamétanes* in Revue de l'Hist. des Religions XXVI (1892) 129—137. Die Šī'iten verwerfen die Authentie dieses Spruches, Asad Allāh al-Kāẓimī, Kašf al-ḳinā', 188.

3) Zu den Zahlenvarietäten ist (außer den in der eben genannten Abhandlung angeführten Versionen) noch zu vergleichen للايمان اربعة وستون بابا او قال اربع وستون شعبة Sunan al-Šāfi'ī (Kairo ed. Kabbānī 1315), Zawā'id 120 (dieselbe Zahl bei Ḏahabī, Taḏkira II, 237). Bei Ġazālī (מאזני צדק ed. Goldenthal, 46): ועל זה הזהיר חכם ואמר האמונה יש לה חמשה ושבעים שערים הקטון שבהם הוא להסיר הנזק מן הדרך. Mu'ǵam al-Ṭabarānī (bei Ālūsī, Ǵalā al-'ajnejni 105) als *ḥadīṯ marfū'* ان شريعتى جاءت

entstandenen Anschauung von ebensovielen Parteien (فِرَق) innerhalb der islamischen Gemeinde[1]) einen dieser Zahl entsprechenden Katalog der *firaḳ* aufzustellen. Daher ist es gekommen, daß in der religionsgeschichtlichen Literatur des Islam[2]), die sich mit der Aufzählung 5 der Parteien beschäftigt, völlig unwesentliche Lehrmeinungen zum Range selbständiger, jene Zahl integrierender *firaḳ* erhoben wurden.

Die Zahl der Sekten galt allen Ernstes als vom Propheten ausdrücklich festgestellt. Ibn Sīd al-Baṭaljūsī sagt z. B. nach der beispielsweisen Aufzählung einiger dogmatischen und ritualistischen 10 Sekten[3]): وغير هولاء من الفرق الثلاث والسبعين التى نصّ عليها رسول الله. Die Zahl mußte demnach in der statistischen Aufzählung voll gemacht werden, wenn auch minder bekannte Gruppen dabei aushelfen sollten. Die Mitteilungen über die charakteristischen

على ثلثمائة وستّين طريقة ما سلك احد طريقة منها الّا نجا. Diese Versionen sind an den ursprünglichen Sinn des Ḥadīṯ-Spruches angeknüpft.

1) Vgl. Ṭabarī I, 3141, 10 (ist wohl gegen die Omajjaden gemünzt). Eine abweichende Version, nach welcher die Zahl der islamischen *firaḳ* ebenso groß ist wie die der Juden, hat Musnad Aḥmed III, 120 ان بنى اسرائيل افترقت على ثنتين وسبعين فرقة وانتم تفترقون على مثلها كلّها فى النار الّا فرقة. In anderen Versionen ibid. 145 unten, IV, 102 wird bei abweichenden Zahlenangaben daran festgehalten, daß der Islam um eine *firḳa* oder *milla* mehr hat als die früheren Religionen. Eine bemerkenswerte, der Anschauungsweise des Ġazālī zumeist entsprechende Wendung wird dem Ḥadīṯ gegeben im Imlā 83, nämlich 73 *firaḳ* كلّها فى الجنّة الّا الزنادقة: also das gerade Gegenteil der Annahme einer einzigen فرقة ناجية.

2) Die Spezifizierung der 73 *firaḳ* hat eine große Literatur. Zu den bereits früher zusammengestellten Daten möchte ich einige bibliographische Notizen hinzufügen. Śa'rānī, Kaśf al-ġumma I, 30 zitiert eine Aufzählung von Ibn Ḥibbān: ولم يبلغنا انّه صلعم عدّها كلّها (الفرق) وعدّها جماعة بطريق الاجتهاد منهم ابن حبّان; eine Aufzählung des Abū Isḥāḳ al-Sāṭibī zitiert 'Alī al-Ḳārī im Kommentar zum Sifā II, 494 (وقد تكلّم عليها بالتعيين على جميعها ابو اسحاق الشاطبى فى الحوادث والبدع): Balawī, Alif-Bā II, 59 führt eine solche Arbeit von einem Abū 'Āṣim Ḥaśīś b. Aṣram al-Nasā'ī an. Noch in später Zeit schrieb der Nābuluser Ḥanbalite Muḥammed b. Aḥmed السفارينى (st. 1188 H.) eine رسالة فى بيان الثلاث والسبعين فرقة والكلام عليها bei Murādī, Silk al-durar IV, 31.

3) Al-inṣāf fi-l-tanbīh 'alā al-asbāb allatī auǵabat al-ichtilāf (Kairo 1319) 10, 1.

Thesen solcher Parteien sind nun in verschiedenen Berichten oft sehr verschwommen und einander widersprechend.

Zuweilen begegnen uns jedoch auch Namen von Lehrparteien, die in der Liste der dreiundsiebzig dissentierenden *firaḳ*, wie sie zuletzt bei Śahrastānī und bündiger bei dem von diesem abhängigen al-Íǵī (Mawāḳif ed. Būlāḳ 1266, p. 620 ff.) festgelegt sind, keine Aufnahme gefunden haben. Man kann nicht wissen, ob der Grund dieser Vernachlässigung einfach darin zu finden ist, daß sie innerhalb des traditionellen Zahlenschemas nicht mehr unterzubringen waren, oder ob die unsicheren Nachrichten über ihre Differenz den Verfassern zusammenfassender Darstellungen es unmöglich erscheinen ließen, etwas Positives über solche Parteien zu berichten. Die Nummer mußte also einer anderen, sich mit bestimmteren Zügen darbietenden Partei überlassen werden.

Ein Beispiel dieser Art bietet uns eine dogmatische Schulrichtung, die wir unter dem Namen al-Sālimijja erwähnt finden[1]. Man hat ihr in der Aufzählung der *firaḳ al-islām* keine Stelle verliehen, trotzdem sie, wie wir sehen werden, in der theologischen Literatur als Subjekt dogmatischer Sonderstellung erwähnt erscheint.

Die nachfolgenden Blätter haben die Aufgabe, die Sālimijja dieser, wir wollen es zugeben, wohlverdienten Vergessenheit zu entziehen.

II.

Freilich gilt von dieser Partei gleich die soeben gemachte Bemerkung, daß die Nachrichten über sie kein faßbares einheitliches Bild vom Wesen ihres Dissensus ermöglichen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Benennung al-Sālimijja im Laufe der Jahrhunderte nicht auf eine im Sinne der inneren Kontinuität wesentlich identische Gruppe von Dissenters zu beziehen ist. Ganz ausgeschlossen ist es jedoch, daß die Anhänger des Hiśām ibn Sālim[2] — der unter den śī'itischen Ǵulāt als Vertreter einer ganz verrückten anthropomorphistischen Lehre genannt wird[3] — in diesen Sektennamen einbegriffen seien. Die Lehrdifferenzen der Sālimijja

---

1) Vgl. Van Vloten, Les Hachwia et Nabita in Actes du onzième Congrès international des Orientalistes, Paris 1897, Troisième section, 114 (Separatabdruck p. 16) note 3.

2) Die Benennung der Parteien und Sekten ist zuweilen nicht an den Namen des Stifters, sondern den seines Vaters angelehnt, z. B. Azraḳijja oder Azāriḳa, Anhänger des Nāfi' b. Azraḳ u. a. m. Diese Art der Benennung wird besonders notwendig, wenn der Name des Stifters selbst wegen seiner Häufigkeit oder aus anderen Rücksichten sich zur Kennzeichnung einer Sekte nicht eignet (Muḥammed, Aḥmed, 'Abdallāh u. a. m.) z. B. Ḥanbalijja nach Aḥmed b. Muḥ. b. Ḥanbal (Großvater); Karrāmijja nach Muḥammed b. Karrām; Ḥābiṭijja nach Aḥmed b. Ḥābiṭ; Ibāḍijja nach 'Abdallāh b. Ibāḍ; Wahbijja nach 'Abdallāh b. Wahb al-Rāsibī; Ṣāliḥijja nach al-Ḥasan b. Ṣāliḥ; Ǵarīrijja nach Muḥammed b. Ǵarīr al-Ṭabarī u. a. m.

3) Śahrastānī 142, Mawāḳif 626, 14.

bewegen sich, bei allen widersprechenden Nachrichten über sie, auf einer wesentlich verschiedenen Linie.

Die älteste Nachricht über die Sālimijja bietet al-Muḳaddasī (ed. de Goeje 126). Aus seiner Schilderung erhalten wir den Ein-
5 druck, daß die in Baṣra verbreitete Sālimijja eine Gruppe von frommen Männern war, die sich nicht viel um die herrschenden Fiḳh-Bestrebungen kümmern, sondern den Schwerpunkt des religiösen Lebens auf die Glaubensfragen und auf asketische Lebensführung (*zuhd*) legen; die Erbauungsredner (*mudakkirūn*) in Baṣra gehörten
10 zumeist ihren Kreisen an; sie seien übermäßig in der Schwärmerei für ihren Stifter Ibn Sālim (dessen Grabesstätte in Baṣra, Muḳadd. 130, 8). Mit einem Wort, die Sālimijja folgen einer Richtung, in der die religiösen Gesichtspunkte des älteren Ṣūfismus vorherrschen. Dazu stimmt, daß der Vater des Stifters (wenn hier nicht eine
15 Abschreiberflüchtigkeit vorliegt und für Sālim Ibn Sālim zu lesen ist) Famulus des berühmten Ṣūfī Sahl al-Tustarī war. Muḳaddasī, der, angeregt von großer Wißbegierde für die Kundgebungen des religiösen Lebens in seinen verschiedenen Verzweigungen, besonders aber infolge seiner Sympathie für asketische Bestrebungen, viel
20 persönlichen Verkehr mit Sālimijja-Leuten pflegte, kann uns nur dies wenige über sie berichten. Über Einzelheiten ihrer religiösen Richtung sagt er uns nichts, trotzdem doch davon einiges in den von ihm erwähnten Traktaten (*taṣānīf*), die in ihren Kreisen abgefaßt wurden, festgelegt gewesen sein wird. Er wäre jedenfalls
25 ein klassischer Zeuge für diese Dinge, denn er lebte kaum ein Jahrhundert nach der Entstehung der Sālimijja, steht demnach ihrem Ursprung sehr nahe. Sahl al-Tustarī, dessen Famulus Sālim, der Vater des Stifters war, wirkte in der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts (die Angaben seines Todesjahres schwanken zwischen 886
30 und 905); Muḳaddasī schreibt sein Werk 985.

III.

Eine besondere Einzelheit innerhalb der allgemeinen Richtung der Sālimijja erfahren wir im darauf folgenden Jahrhundert aus einer vorübergehenden Erwähnung bei Ṭāhir b. Muḥammed al-
35 Isfarāinī (st. 1078) in seinem Werk über die Sekten des Islam. Er spricht von ihnen als einer Gruppe von Mutakallimūn in Baṣra, die „zu der Gesamtheit der Ḥaświjja gehörten und verkehrte Ketzereien in ihrem Kalām hatten". Sie anerkennen Abū Manṣūr al-Ḥallāǵ als wirklichen Ṣūfī und verketzern ihn nicht[1]). Das
40 Interesse für al-Ḥallāǵ und seine Rechtfertigung ist ein Zug, der zu dem Ṣūfī-Charakter der Sālimijja paßt[2]). Darüber läßt uns aber Ṭāhir al-Isfarāinī im Unklaren, wodurch ihre Bezeichnung als

1) Nach den Anmerkungen Haarbrücker's zu seiner Übersetzung von Schahrastānī's Religionspartheien, II, 417.

2) Vgl. Arīb ed. de Goeje 100, 2; 108, 11.

Ḥaświjja begründet wird und worin „die verkehrten Ketzereien in ihrem Kalām“ bestehen.

Über beide Fragen werden wir durch den ḥanbalitischen Mystiker ʿAbd al-Ḳādir al-Ǵīlānī belehrt (st. 1166), dessen Werk Kitāb al-Ǵunja li-ṭālibī ṭarīḳ al-ḥaḳḳ[1]) einige sehr bemerkenswerte Kapitel über dogmatische Schulparteien des Islam enthält. Einen eingehenden Abschnitt widmet er auch den Lehrmeinungen der Sālimijja, die ihn vielleicht wegen ihrer Neigung zu ṣūfischen Anschauungen näher interessierten. Ihm verdanken wir die meisten positiven Daten über die Lehren dieser Partei. Wir entnehmen seiner Darstellung folgende Lehrsätze dieser Schule[2]):

1. Die Menschen werden am Tage der Auferstehung Gott in einer dem Adam und Muḥammed ähnlichen Gestalt (بصورة آدمى محمدى) schauen. Auch den übrigen Geschöpfen werde er an jenem Tage sichtbar werden; nicht nur Ǵinnen, Engeln und Menschen — auch den Ungläubigen — sondern auch allen Tieren; jedem im Sinne seines eigenen Wesens (لكل واحد فى معناه).

2. Gott habe ein Geheimnis: wenn er es offenbarte, würde die Weltordnung zu nichte werden; — die Propheten haben ein Geheimnis, dessen Offenbarung die Prophetie zu nichte machen würde; — die Gelehrten haben ein Geheimnis, durch dessen Veröffentlichung die Wissenschaft vernichtet würde.

3. Iblīs habe bei wiederholter Aufforderung dazu dem Adam die einmal verweigerte Prostration dennoch zugestanden (gegen Koran 2, 32; 7, 10).

4. Iblīs sei niemals ins Paradies eingetreten (gegen 7, 17, wonach er aus demselben verjagt wurde).

5. Der Engel Gabriel sei zum Propheten gekommen, ohne darum seinen Ort verlassen zu haben.

6. Sie tradieren folgenden verwerflichen Ḥadīṯ: Als Gott zu Moses redete, befiel den Moses die Selbstbewunderung. Da sprach Gott zu ihm: Du wirst nun hoffärtig; erhebe doch deine Augen! Da erhob Moses seine Augen und er erblickte hundert Sinaiberge, und auf jedem sah er einen Moses.

7. Gottes Wille führe die guten Taten der Menschen herbei, aber nicht ihren Ungehorsam; die Taten des Ungehorsams wolle Gott **d u r c h** sie, aber nicht **v o n** ihnen: ان الله تعالى يريد من العباد الطاعات ولا يريد منهم المعاصى وانه عز وجل ارادها بهم لا منهم.

8. Der Prophet habe den Koran wörtlich gekannt, noch bevor er ihm durch Vermittlung des Engels Gabriel mitgeteilt wurde (gegen 29, 47; 42, 52).

---

1) Gedruckt in Mekka 1314 in 2 Bänden, 4°.

2) Ǵunja I, 83; wir behalten die Reihenfolge der Aufzählung bei.

9. Durch die Zunge eines jeden, der den Koran rezitiert, spricht Gott selbst die heiligen Worte; wer die Rezitation des Koranlesers hört, hört gleichsam Gott selbst.

10. Gott sei überall anwesend; es gäbe darin keinen Unterschied zwischen dem Gottesthron und anderen Örtlichkeiten.

In anderem Zusammenhang, bei der Verhandlung der Frage, welche Attribute man Gott nicht beilegen dürfe, zitiert ʿAbd al-Ḳādir eine im vorhergehenden nicht mit aufgenommene Sondermeinung der Sālimijja:

11. Sie begründen nämlich mit Koran 5, 7 („wer aber den *īmān* verleugnet, geht seiner Werke verlustig“) die Meinung, daß *Īmān* einer der Namen Gottes ist[1]).

IV.

Nur ein einziger dieser Lehrsätze (Nr. 2) könnte zur Not einem ṣūfischen Zusammenhange entnommen sein. Die übrigen nehmen zumeist Stellung zu den alten dogmatischen Streitfragen: zu der Frage über رؤية الله فى الآخرة, ob Sure 75, 23 (وجوه . . . الى ربّها ناظرة) wörtlich oder figürlich zu fassen sei (Nr. 1); über das Verhältnis eines bestimmenden göttlichen Willens zu den Taten der Menschen (Nr. 7); über das Verhältnis Gottes zum Raum (Nr. 10); über die Natur des Koran, ob ewig oder erschaffen, und auf welche Erscheinungsformen des Koran das Dogma von der Unerschaffenheit des Gotteswortes auszudehnen sei (Nr. 8. 9). Zu ersterer Frage (رؤية الله)[2]) erlauben sie sich eine kühne Er-

---

1) Ġunja I, 71 unten.

2) Der Ḥanbalite ʿAbd al-Raḥmān ibn Manda (st. 1077), der sich darüber beklagt, daß man ihn wegen dogmatischer Ansichten verantwortlich macht, die er nicht lehrt (Ibn Reǵeb, Ṭabaḳāt al-Ḥanābila, Handschr. der Leipziger Universitätsbibliothek, Ref. 375, fol. 6a heißt es noch von ihm: (وباصبهان طائفة من اهل البدع ينتسبون الى ابن منده هذا وينسبون اليه اقوالا فى الاصول والفروع وهو منها برىء . . . وقد ردّ عليهم علماء اصبهان من اهل الفقه والحديث وبيّنوا ان ابن منده برىء ممّا نسبوا اليه من ذلك), erwähnt unter anderm, daß man ihn einen Chāriǵiten nennt, wenn er die Lehren und Handlungen der Menschen im Sinne des Koran und der Tradition kritisiert; einen Anthropomorphisten, wenn er Traditionen überliefert, die das *tauḥīd* zum Gegenstand haben; einen Sālimī, wenn er eine Tradition erzählt, aus welcher das „Schauen Gottes“ folgt, während er von aller anthropomorphistischen Vorstellung frei sei: وان ذكرت فى واحد منهما (القول

weiterung der orthodoxen Lösung, während sie in der Willensfrage eine spitzfindige Modifikation der mu'tazilitischen Lehre formulieren, und in ihrer Lehre von der räumlichen Allgegenwart Gottes[1]) sich wörtlich zu jener Formel bekennen, die von seiten der orthodoxen und aś'aritischen Gegner einen Sturm des Unwillens gegen die 5 Mu'taziliten hervorgerufen hatte[2]).

Die in den übrigen Nummern enthaltenen Liebhabereien der Sālimijja rechtfertigen wohl die Charakteristik als „verkehrte Ketzereien", die Ṭāhir ihren Lehrsätzen zu teil werden läßt. Aber wir erkennen aus der Darstellung ihrer Lehren bei 'Abd al-Ḳādir, warum 10 sie Ṭāhir andererseits den Ḥaświjja[3]) zuzählt. Diese zumeist den krassen Anthropomorphisten zukommende Benennung haben sie wohl durch Nr. 1 erworben, sowie auch wegen ihrer in der Frage über die Natur des Gotteswortes festgehaltenen Lehrsätze[4]).

Aus Nr. 9 der durch 'Abd al-Ḳādir mitgeteilten Thesen der 15 Sālimijja ersehen wir nämlich, daß sie in Bezug auf die Definition dessen, was man unter Kalām Allāh zu verstehen habe, den ḥanbalitischen Standpunkt noch überbieten, nach welchem nicht nur der Text des Gotteswortes ewig und unerschaffen ist (dazu gehört auch Nr. 8), sondern auch die materiellen Erscheinungsarten dieser Texte 20 als unerschaffen zu gelten haben. Man dürfe auch die Rezitation des Koran nicht als in der Zeit entstanden betrachten. Der von

---

والعمل) ان الكتاب والسنّة بخلاف ذلك سمّانى خارجيا وان رويت حديثا فى التوحيد سمّانى مشبّها وان كان فى الرؤية سمّانى سالميّا وانا متمسك بالكتاب والسنّة متبرّئ الى الله من التشبيه والمثل والضدّ والندّ والجسم والاعضاء والآلات ومن كلّ ما ينْسَب الى ويُدّعى علىّ الخ (Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ, III, 360).

1) Sie berufen sich auf Koranstellen wie z. B. وهو معكم اينما كنتم 57, 4 (in unmittelbarer Folge des Spruches, aus dessen Wortlaut die Lokalisation der göttlichen Gegenwart gefordert wird: استوى على العرش), oder ما يكون من نجوى ثلاثة الّا هو رابعهم 58, 8.

2) Al-Aś'arī, Kitāb al-ibāna 'an uṣūl al-dijāna (Ḥaidarābād 1321) 44: وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية ان الله عزّ وجلّ فى كلّ مكان فلزمهم انّه فى بطن مريم وفى الحشوش والاخلية وهذا خلاف الدين تعالى الله عن قولهم. Die orthodoxe Lehre ist: ان الله مستوٍ على عرشه دون الاشياء كلّها. Vgl. Ibn 'Asākir bei Mehren, Exposé etc. 113, 7 ff.

3) Van Vloten, l. c. 104 (6); vgl. meine Einleitung zu den Werken des Muḥammed ibn Tūmart (Alger 1903), 65.

4) Śahrastānī 68, 6: Die Ḥaświjja lehren: بكون الحروف والكلمات قديمة.

den Aš'ariten zugestandene[1]) Satz لفظى بالقرآن مخلوق ist nach ihrer Ansicht ketzerisch; auch dem in Schrift und Rezitation erscheinenden Korantext müsse das Attribut der Ewigkeit zuerkannt werden. Die These der Sālimijja bewegt sich in diesem extremen 5 Vorstellungskreis. Sie wird in ihrem Namen auch in dem polemischen Werk des Muḥammed b. Mauṣilī al-Iṣfahānī (2. Hälfte des XIII. Jahrhunderts), eines Zeitgenossen des Ibn Tejmijja, mitgeteilt. Das Werk dieses als rücksichtslosen Fanatiker geschilderten Theologen führt den Titel سيف السنّة الرفيعة فى قطع رقاب الجهمية 10 والشيعة. Viele Auszüge aus demselben können wir in einem Anhang (ضميمة) kennen lernen, den der haidarabader Gelehrte 'Ināyat 'Alī der Ausgabe der Ibāna des Aš'arī (Haidarabad 1321) angeschlossen hat. Die Tendenz dieser Beigabe ist der Nachweis, daß eine Stelle der Ibāna, aus welcher gefolgert werden könnte, daß 15 Abū Ḥanīfa längere Zeit mit den Mu'taziliten sich zum Erschaffensein des Koran bekannt habe, eine Interpolation und aus dem echten Text der Ibāna auszuscheiden sei. Im Verlauf seiner Darstellung führt 'Ināyat die verschiedenen Fassungen des Dogmas von der Natur des Koran an und in seinen Exzerpten aus al-Iṣfahānī gibt 20 er (p. 146) folgendes Zitat:

„Die siebente Lehrmeinung ist die der Sālimijja und jener von den Anhängern der vier Imame und der *ahl al-ḥadīṯ*, nach welcher das Wort Gottes ein ewiges, dem Wesen der Gottheit innewohnendes Attribut sei, es habe ewig bestanden und höre 25 ewiglich nie auf zu bestehen, es sei nicht in Abhängigkeit von der Macht und dem Willen Gottes (wodurch es durch Gott in der Zeit hervorgerufen worden sei). Dabei besteht es aus Worten, Lauten, Suren und *ājāt*. Gabriel hat es (das Wort Gottes) von Gott gehört und Moses hat es gehört ohne Vermittlung. Nach der Meinung aller 30 Vernünftigen ist diese Lehrmeinung unbedingt nichtig; sie ist in Widerspruch mit den klaren Forderungen der Vernunft und Tradition und man muß staunen, daß sie vielen Vorzüglichen als die ausschließlich richtige gilt."

---

1) Die Formulierung dieser Anschauung veranlaßte auch eine Differenz zwischen Aš'arī und Māturīdī; vgl. die Glossen zu al-Fiḳh al-akbar (Abū Ḥanīfa) angeblich von Abū Manṣūr al-Māturīdī (Haidarabad 1321) 23 und dazu Ibāna 41, 9 ff.

„Ein Schauspiel für Kemosch“.

Von

Hubert Grimme.

Zeile 12 der Meschainschrift weist eine Redewendung auf, die schon zu mancherlei kritischen Bemerkungen Anlaß gegeben hat: רית לכמש ולמאב, den Abschluß des Satzes: „Da tötete ich das ganze Volk (weg aus?) der Stadt“. Die ältere, noch jetzt von den meisten Epigraphikern vertretene Meinung läßt רית eine — allerdings durch den Schwund von א auffällige — Kurzform von jenem ראית sein, das Koheleth 5, 16 im Sinne von „Schauspiel, Augenweide“ vorkommt; ein solches רית wäre, wie Halévy letzthin (Revue Sémit. 1906, S. 180 f.) betont hat, passend mit assyrischem *tāmartu* (von $\sqrt{}$ אמר „sehen“) zu vergleichen. Dagegen möchte Fr. Praetorius (ZDMG. 60, 402), dem ein רית = „Schauspiel“ vermutlich besonders wegen des fehlenden א „sehr fraglich“ ist, das Wort für eine Verschreibung von בקרית „in Qerijjōt“ nehmen und glaubt durch diese Emendation auch die Härte der Verbindung von הרג mit dem Objektsadjektiv und כֻּל mildern zu können. Am radikalsten verfährt G. Jahn (z. B. ZDMG. 59, 739) mit dem Ausdrucke, indem er ihn denjenigen Stellen der Meschainschrift einreiht, die nach seiner Meinung den ungeschickten Fälscher deutlich verraten.

Ich möchte mich auf die Seite derjenigen stellen, die den Ausdruck רית לכמש für echt und gutüberliefert halten und ihm die Bedeutung zuteilen „ein Schauspiel für Kemosch“. Die Auffälligkeit des Schwundes von א hindert mich nicht, darin eine gebräuchliche Wendung des vordersemitischen Inschriftenstils zu sehen. Ich finde nämlich, daß in den minäischen Inschriften von el-Öla, die zeitlich der Meschainschrift vermutlich recht nahe stehen, an drei Stellen (23, 3; 1, 4; 11, 2) eine Phrase vorkommt, die sich mit der obigen bis auf die Ungleichheit im Götternamen vollständig deckt. Da viel auf den Zusammenhang ankommt, in dem sich hier die Formel findet, so gebe ich sie zunächst in Verbindung mit ihrem näheren Kontext:

Eut. 23, 1–3

. . ושֿתוחֿק וד ותח . . . . .
. . עבדי וכל דִיקני לֹ . . .
לֹ]ואנהן <u>כוד ריתם</u>

Eut. 1, 1–5

שׂעד ובנשׂר אשׂלם . . . . . .
גזז בשׂל כון דקני . . . . .
הנמהם ועז עזין ד . . . [כעתת]
ר ריתם והם להם שׂ[ברר]
5 . עד באחלי עבד

Eut. 11, 1–3

. שׂ כידהשׂמן עד ישׂברר . . . . ה
נא כוד ריתם ורתד הנא וד אד[הש עתתר דקב]
ק ווד ונכרח אלאלת מען בן ד . . . .

Die drei unterstrichenen Stellen, nämlich zweimaliges כוד ריתם
10 und einmaliges כעתתר ריתם (wie von den bisherigen Herausgebern zweifellos richtig ergänzt worden ist) bedeuten m. E. nichts anderes als die satzabschließende Phrase „dem Wadd (bezw. dem Aṯtar) zum Schauspiele“. Zwar wollen die Sabäisten, die sich mit diesem Ausdrucke beschäftigt haben, ריתם als lokales Epitheton
15 zu Wadd und Aṯtar deuten, wobei D. H. Müller an einen Ort „Rait^{m}“, J. H. Mordtmann an einen solchen der Form Raitam denkt; aber die Übersetzungen „Wadd (Aṯtar) von Rait^{m} (Raitam)“ sind abzulehnen, weil sie den Regeln, die für die südarabischen Götterbeinamen gelten, zuwider sind.

20 Wo immer im Südarabischen einer Gottheit ein lokales Epitheton beigefügt wird, da geschieht es vermittelst vorgesetztem בעל (fem. בעלת) oder ד (fem. דת). Ersteres tritt vermutlich dann ein, wenn die Gottheit durch Beifügung eines Tempelnamens charakterisiert werden soll, letzteres bei lokalen Zusätzen allgemeinerer Art. Daß
25 jedes nicht mit בעל oder ד eingeleitete Götterepitheton in eine andere als die lokale Sphäre gehört, dürfte W. Fell (ZDMG. 54, 231—59) genügend gezeigt haben. Wäre nun ריתם ein Ortsname, so verlangte seine Verbindung mit וד oder עתתר unbedingt die Vorsetzung eines בעל oder ד. Zu einem nichtlokalen Epitheton
30 kann man aber ריתם deshalb nicht stempeln, weil bisher noch kein Fall bekannt ist, daß ein und dasselbe Beschreibewort zwei verschiedenen Gottheiten (wie hier Wadd und Aṯtar sind) beigefügt worden sei, weiter weil alle nichtlokalen Epitheta entweder endungslos oder mit der Nunation aufzutreten pflegen, nie jedoch mit der
35 Mimation, die m. E. an ריתם von D. H. Müller richtig konstatiert ist. Alle Schwierigkeiten, die sich der Übersetzung von ריתם bisher entgegenstellten, werden nun beseitigt, wenn man es für ein Nomen verbi von südarab. ראי (auch רא) „sehen“ nimmt, also für dasselbe, was nach der üblichen Meinung רית der Meschainschrift
40 darstellt. Daß uns das Wort als ריתם (*rīt^{m}*[1])) und nicht als ראיתם

1) Um nach Ausfall des א ein Erkennen der Wortform zu ermöglichen, ist ihr *ī* ausnahmsweise durch י wiedergegeben. — Oder sollte vielleicht *riiitm* zu lesen sein?

(*rə'īt*^{m}) entgegentritt, entspricht durchaus der Behandlung, die א im Südarabischen erfährt, wo es hinter Schwa quiescens oder Schwa mobile zu Schwund neigt, vgl. die Eigennamen תימלת (< *taim'əlāt*), אוסלת (< *'aus'əlāt*), שעדלת (< *saʿd'əlāt*), das Partizip מכר (Hal. 148, 9, auch 154, 18 [מכ[ר]), d. i. מכאר „Abgabe, Hebe“ (vgl. die ständige Phrase des Minäischen: ובדמאר בן ידהש „und von dem, was er von seiner Hand spendete“), endlich شُرَحْبِيل, die nordarabische Transskription von sabäischem שרחבאל (< *šəraḥbə'il*).

Paßt nun die Phrase „als Schauspiel für Wadd (bezw. Aṯtar)“ in den Zusammenhang der drei erwähnten Inschriften? Ihre fragmentarische Erhaltung erschwert zwar die Erkenntnis verschiedener ihrer Einzeleinheiten; aber dasjenige, worauf sie besonders abzielen, läßt sich unter Vergleichung aller ähnlichen Texte aus dem Kreise derjenigen von el-Öla einigermaßen sicher herausbringen. Danach dürften sie beurkunden, daß gewisse Personen sich einer Art kultischer Weihe, dem שברר [1]), unterzogen und dabei dem Tempelsgotte eine Abgabe, bestehend aus Hörigen oder Sklaven männlichen oder weiblichen Geschlechts samt deren Besitztum, dargebracht hätten. Der stehende Ausdruck für diese dem Gotte von dem Geweihten übergebenen Personen scheint nun לואן, im Fem. לואתן zu sein, das vermutlich formgleich ist mit hebräischem לוי (wie Hommel zuerst gesehen hat) und „verpfändet“ (von der Wurzel לוא bezw. לוה, vgl. Neh. 5, 4) bedeutet [2]). Die Überweisung dieser „Leviten“, der Pfänder für die „Geweihten“, könnte nun die „Augenweide“ oder das „Schauspiel“ für den Tempelgott gebildet haben, wenn anders sie nicht in der uns leider noch dunkeln Verwendung der Leviten im Heiligtume bestanden hat. Man könnte auf den Gedanken kommen, daß, gleichwie der רית des Kemosch in dem Abschlachten der Bewohner einer eroberten Stadt bestanden habe, ebenso auch die Leviten und Levitinnen von el-Öla bestimmt gewesen wären, dem Wadd oder Aṯtar zu Ehren geopfert zu werden. Aber diese Idee möchte ich von vornherein abweisen, besonders aus dem Grunde, weil in den Leviteninschriften zweimal (vgl. 1, 5: ער; 24, 5: ערת) von der Rückkehr der Leviten in ihr früheres Dienstverhältnis, und

1) Daß der שברר den Göttern zukommt oder von den Göttern ausgeht, dürfte auch aus dem haramischen Eigennamen הברראל (Hal. 148, 2) „El weiht“ hervorgehen.

2) Was sich aus dieser Erklärung des arabischen Levitentums für die Beurteilung des israelitischen ergibt, werde ich an anderer Stelle auseinandersetzen. Um meine Etymologie zu stützen, sei auf Num. 3, 11 hingewiesen: „Ich (Jahwä) habe die Leviten aus der Mitte der Israeliten genommen anstelle jeglicher Erstgeburt der Israeliten, dessen, was zuerst den Mutterschoß durchbrochen hat, und es sollen die Leviten mir zugehören“. Also erscheinen auch hier die Leviten als Pfänder, die in den Besitz Gottes übergegangen sind.

zwar gemäß 24, 5 nach Qarnaṷ, der Hauptstadt des Minäerreiches [1]), die Rede ist: „falls [ihr Herr] nicht mehr im Zustande der Weihe ist (הם להם שׂברר)“.

Nach diesen Vorbemerkungen kann der Versuch gemacht werden, die Stellen, welche vom „Schauspiele für Wadd, bezw. Aṯtar“ reden, in ihrem Satzzusammenhange zu übersetzen. Es besagt nun 23, 1–3:

„[X nahm die Weihe] und machte den Vertrag mit Wadd und .... [übergab]
zwei Sklaven und alles, was sie besitzen (viell. „erwerben“), dem ...
als zwei Leviten (= Verpfändete), dem Wadd zum Schauspiele.“

Möglicherweise ist das Wort עבדי (Z. 2), das mir der Dual von עבד „Sklave“ zu sein scheint, und dessen verkürzte (= Stat. constr.-) Form ich auf die Wirkung von folgendem koordinierenden ו zurückführe (vgl. bibl. חכמת ודעת), ein Eigenname, wie D. H. Müller und Mordtmann befürworten. In diesem Falle hätte in der Lücke zwischen Z. 1 und 2 noch ein weiterer Levitenname gestanden.

Den zweiten in Frage kommenden Text, Eut. 1, 1–5, übersetze ich folgendermaßen:

„Saʿd und sein Sohn Aslam [übergaben den X als Leviten und]
bestimmten, brachten dar, machten fest das, was er besitzt (viell. erwirbt) und ...
insgesamt und leisteten als Leistung das, was ....., dem Aṯtar zum Schauspiele. Und wenn sie nicht mehr im Zustande [der Weihe sein werden, dann . .]
[ ] kehrt er (scl. der Levit) zurück in den Laienstand als Sklave.“

Die Ergänzung des שׂ vom Ende der Zeile 4 zu שׂברר beruht auf Vergleichung der ganzen Stelle mit Eut. 24, 4: והם להם שׂברר שׂע[ד „und wenn Saʿ[d] nicht mehr im Zustande der Weihe ist“; ferner lese ich zu Anfang der Z. 5 עד mit Rücksicht auf Eut. 24, 5 עדת „so kehrt sie zurück“. Zur Rechtfertigung meiner Wiedergabe von אחלי durch „Laienstand“ bezw. „die Laien, Profanen“ verweise ich auf den Ausdruck חן אחל [2]) „Zeit der Weihelosigkeit“ (Eut. 15, 6), wozu חן משׂבררהם „Zeit der Weihe“ (Eut. 15, 1) den Gegensatz bildet; da sich das südarabische חל anscheinend mit hebräischem

1) Hätte Eduard Meyer in seinem neuesten Buche „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“ dieses in Betracht gezogen, überhaupt die Inschriften von el-Öla genauer angesehen, so würde er kaum auf die seltsame Vermutung verfallen sein, die Leviten der Inschriften von el-Öla seien aus Kadesch eingewanderte Jahwepriester, die sich in den Göttern von el-Öla neue Herren gesucht hätten (S. 88 f., 428).

2) חן = חין muß als „Zeit“ (nordarab. حين) genommen werden, vgl. Hal. 149, 11 f. חין דמחֹדם „Zur Zeit des Monats Ḏu-M-ḥ-ẓ-dm.

חל „profan sein“ deckt, so wird südarabisches שׂבּרר als ungefähr synonym mit hebr. קדשׁ „heilig, geweiht sein“ anzusetzen sein.

Die dritte Stelle, Eut. 11, 1–3, übersetze ich vermutungsweise also:

„[und Beide übergaben] für ihrer Beiden Hand, so lange sie die Weihe hätten, ... den Ha- 5
ni', dem Wadd zum Schauspiele. Und sie stellten den Hani' und seine Klientel in den Schutz von Aṯtar Ḏu-Qab-
aḍ und von Wadd und von Nikraḥ, den Göttern Maʿān's, gegen jeden, der 10

Der Ausdruck „für jemandes Hand [geben] bleibt vorderhand unklar; er könnte etwa bedeuten „[geben] für sich selbst“ oder „für die Hand als den Gegenstand der priesterlichen Weihe“ — vgl. den hebr.-assyrischen Terminus „die Hand füllen“ d. h. „zum Priester weihen“. Den 9. und 10. Buchstaben von Z. 1 liest Mordtmann וד̄, was 15 recht wohl ו + אד̄ „und als“ bedeuten könnte; doch ziehe ich Müller's Lesung עד vor. In Hani' (wohl = הנעתתר in Rev. Sémit. 1906, S. 370) finde ich nicht den Namen des Donators, wie Müller und Mordtmann annehmen, sondern den des an Wadd entrichteten „Leviten“. 20

Sowohl Müller als auch Mordtmann vermuten noch ein weiteres ריתם in Eut. 10, 3 hinter dem Gottesnamen ود — doch, wie ich glaube, mit Unrecht; denn wo sonst ריתם überliefert ist, hat es immer einen Gottesnamen im Dativ vor sich, was für Eut. 10, 3 nicht zutreffen würde. Ich halte vielmehr für wahrscheinlich, daß 25 in der Textlücke das Wort לואן gestanden habe, so daß die ganze Phrase das Gegenstück zu der von 24, 2 יקני ود לואהן wäre.

Ich empfehle die minäischen Parallellen zu moabitischem רית לכמשׁ den Fachgenossen zur Nachprüfung. Sie können uns lehren, wie ein lange als seltsam verschrieener Ausdruck, an dem in ver- 30 schiedener Weise herumgedeutelt und -gezweifelt worden ist, sich uns bei etwas näherer Kenntnis der Inschriftenphraseologie als völlig normal entpuppt. Bedürfte die Authentizität der Meschainschrift einer Verteidigung, so könnte die Wendung רית לכמשׁ geradezu als ein Bollwerk der Echtheit bezeichnet werden. 35

Über eine sabäische Inschrift.

Von

Fr. Praetorius.

𐩤𐩺𐩡𐩣𐩱𐩵𐩿𐩱𐩠𐩩𐩿𐩻𐩥𐩤𐩠
𐩬𐩿𐩢𐩤𐩬𐩺𐩩𐩿𐩬𐩩𐩿𐩨𐩲𐩵𐩬𐩠
𐩠𐩪𐩬𐩵𐩬𐩿𐩲𐩬𐩨𐩠𐩿𐩨𐩬𐩩
𐩪𐩡𐩨𐩩𐩿𐩨𐩩𐩢𐩿𐩱𐩨𐩲𐩡𐩺𐩿𐩨
𐩬𐩿𐩠𐩨𐩭𐩧𐩿𐩲𐩵𐩬𐩿𐩥𐩱𐩡
𐩺𐩺𐩩𐩿

Diese Inschrift ist zuerst veröffentlicht worden von J. und H. Derenbourg unter Nr. 8 der „Monuments sabéens et ḥimyarites du Louvre“ (tirage à part de la Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, 1re année, Nr. II, 1885). Weiter hat sich mit ihr beschäftigt E. Glaser auf S. 19 f. seiner Schrift „Suwâ' und al-'Uzzâ und die altjemenischen Inschriften“ und in Peiser's Orientalistischer Litteraturzeitung Bd. 8, Sp. 497. — Ich glaube die Inschrift anders verstehen zu müssen, als meine Vorgänger.

Bis zu 𐩠𐩪𐩬𐩵𐩬 auf Zl. 3 ist alles klar. Über das dann folgende Wort 𐩲𐩬𐩨𐩠 später. Von 𐩨𐩬𐩩 an übersetze ich: „dafür daß ihre Tochter Ab'ali von dem Aloe-Räucherwerk weggenommen und nicht verbrannt hat“.

Wenn, wie allseitig angenommen, 𐩪𐩡𐩨𐩩 = سلبْت, ሰለበት ist, so wird es schwerlich bedeuten „herausziehen, a arraché“ im Sinne von retten. Diese Bedeutung hat die Wurzel, soviel ich sehe, weder im Arabischen, noch im Äthiopischen, wohl aber die Bedeutung *wegnehmen*, *entreißen*, *stehlen*, *rauben*; auch im Mehri selōb *rauben*. — 𐩠𐩨𐩭𐩧 stelle ich zu بخّر *räuchern*. Wir wissen längst, daß die Laute *ḥ* und *ḫ*, ' und *ġ* unter einander leicht wechseln, namentlich in der Nähe von *r* und *l* (ZDMG. Bd. 40, S. 727; Bd. 57, S. 273; Winckler, Aorient. Forsch., 1. Reihe, S. 346); und so wird die eben gegebene Deutung kaum Bedenken erregen, falls sie durch den Zusammenhang empfohlen wird. Wie nun

𐩣𐩨𐩢𐩧 des genaueren aufzufassen ist, ob als Singular oder als Plural, ob als Räucherfaß oder als Räucherwerk, muß dahingestellt bleiben; sicher aber scheint, daß es als stat. constr. zu dem folgenden 𐩲𐩵𐩥 steht, d. i. العُود, ዑድ *Aloë.* — 𐩥𐩱𐩡𐩷𐩺𐩩 enthält eine Negation, wahrscheinlich = ወአል + لَطِيَتْ (= لَطَتْ). Freilich sollte man zwei *l* erwarten und zwischen beiden den Worttrenner (𐩥𐩱𐩡 | 𐩡𐩷𐩺𐩩). Da hilft indes die Erwägung, daß die Gleichheit des Auslauts und Anlauts Veranlassung gewesen sein dürfte, den gleichen Laut nur einmal zu schreiben, mithin 𐩥𐩱𐩡 und 𐩡𐩷𐩺𐩩 ohne Worttrenner als ein Wort darzustellen (vgl. meine Amhar. Sprache § 3 b). Und somit scheint in dieser Stelle ein Beweisgrund zu liegen für Annahme der Negation አል im Sabäischen, die auch Glaser in Peiser's Orientalist. Litteraturztg. Bd. 8, Sp. 497 ff. nachzuweisen sich bemüht hat. Nachdem jetzt auch im Soqoṭri አል als gewöhnliche objektive Negation gefunden, wird die Wahrscheinlichkeit, das Wort in gleichem Sinne auch in den südarabischen Inschriften anzutreffen (ZDMG. Bd. 29, S. 596), nicht geringer geworden sein.

Die Inschrift ist also, wenn meine Deutung richtig, als Sühne gesetzt für ein kultisches Vergehen der Tochter der Stifterin. Sie fällt somit in eine Klasse mit den vier, z. T. schon früher bekannten Inschriften, die D. H. Müller, Hofmuseum S. 20—25 zusammengestellt hat. Auf Zl. 3 unserer Inschrift findet sich nun das Wort 𐩲𐩸𐩨𐩣, an derselben Stelle, wo sich sonst öfters 𐩢𐩣𐩵𐩣 findet. An derselben Stelle findet sich 𐩲𐩸𐩨𐩣 ferner Osiander 26, 4, aber in leider sehr fragmentarischer Inschrift. In einer der eben erwähnten vier Sühne-Inschriften kommt nun auch 𐩥𐩲𐩸𐩨 vor, freilich an anderer Stelle und in nicht ganz klarer Umgebung (Müller a. a. O. S. 21, Zl. 5 = ZDMG. Bd. 24, S. 195, Zl. 5 = Halévy Nr. 681, Zl. 5, wo allerdings das 𐩸, oder vielmehr ein 𐩩 als unsicher bezeichnet ist). Ich halte es für möglich, daß 𐩲𐩸𐩨𐩣 bedeute „als Sühne, als Buße". — In seiner Besprechung des Müller'schen Hofmuseum-Werkes sagt Wellhausen (Deutsche Litteraturzeitung von 1900, Sp. 292) in Beziehung auf die vier Sühneinschriften: „Die kultische Disziplin griff tief in das Leben ein; man versteht, wie es dazu kommen konnte, daß der Ausdruck עצור ועזוב als Inbegriff aller Erwachsenen gebraucht wurde" u. s. w. Es ist eigentümlich, daß 𐩲𐩸𐩨 und עזוב nach Laut wie Bedeutung zusammenfallen würden. Immerhin mag es Zufall sein.

Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha.

Sanskrit und Deutsch

herausgegeben von

Richard Schmidt[1]).

(Fortsetzung zu Bd. 59, S. 577.)

पापं वर्धयते चिनोति कुमतिं कीर्त्यङ्गनां नश्यति
धर्मं ध्वंसयते तनोति विपदं संपत्तिमुन्मर्दति ।
नीतिं हन्ति विनीतिमत्र कुरुते कोपं धुनीते ऽसमं
किं वा दुर्जनसंगतिर्न कुरुते लोकद्वयध्वंसिनी ॥ १ ॥ [426]
5 न व्याघ्रः क्षुधयातुरो ऽपि कुपितो नाशीविषः पन्नगो
नारातिर्बलसत्त्वबुद्धिकलितो मत्तः करीन्द्रो न च ।
तं शक्नोति न कर्तुमत्र नृपतिः कण्ठीरवो नोद्धुरो
दोषं दुर्जनसंगतिर्वितनुते यं देहिनां निन्दिता ॥ २ ॥ [427]

XVII. 1a P_1 **कीर्तिंगनां** । 1b SK **ध्वंसयति** । S **°मुर्द्वति** ।
10 1c P_1P_2 **शमं** । K **समं** । 1d L **°द्वये°** । P_1 **°द्वयं°** । 2a S
क्षुधि° । 2b K **°सत्व°** ।

XVII. Schilderung des Bösewichtes.

1. Er läßt die Sünde wachsen, häuft böse Meinung auf, schändet die Frau Ehre, richtet die Frömmigkeit zugrunde, bewirkt Miß-
15 geschick, zerdrückt die Wohlfahrt, tötet die Lebensklugheit, schafft hier Unklugheit, entfacht ungewöhnlichen Zorn, und was alles bewirkt nicht der die beiden Welten zugrunde richtende Umgang mit Bösewichten!

2. Nicht einmal der vor Hunger kranke Tiger, nicht die zornige
20 Giftschlange, nicht der mit Kraft, Tüchtigkeit und Verstand aus-

1) [Herr Dr. Hertel hat wegen dringender andrer Aufgaben auf die weitere Mitarbeit an dieser Veröffentlichung verzichten müssen. Der Redakteur.]

व्याघ्रव्यालभुजंगसंगभयदृत्काचं वरं सेवितं
कल्पान्तोन्नतभीमवीचिनिचितो वार्धिर्वरं गाहितः ।
विश्वश्लोषकरोद्धतोज्ज्वलशिखो वह्निर्वरं चाश्रित-
स्त्रैलोक्योदरवर्तिदोषजनके नासाधुमध्ये स्थितम् ॥ ३ ॥ [428]
वाक्यं जल्पति कोमलं सुखकरं कृत्यं करोत्यन्यथा 5
वक्रत्वं न जहाति जातु मनसा सर्पो यथा दुष्टधीः ।
नो भूतिं सहते परस्य न गुणं जानाति कोपाकुलो
यस्तं लोकविनिन्दितं खलजनं कः सत्तमः सेवते ॥ ४ ॥ [429]
नीचोच्चादिविवेकनाशकुशलो बाधाकरो देहिना-
माशाभोगनिरासनो मलिनताच्छन्नात्मनां वल्लभः । 10

3a SLP₂K व्याध° । P₁ व्याघ° । S काचं । 3d K °जनके-नासाधु°!! । 4b K जहातु । 4c L °कुले । 4d S लोक-निंदितं । 5b LP₂ मलिनमा° । P₁ मलिनिमा° ।

gerüstete Feind, nicht der brünstige Elefantenfürst, nicht der Herrscher, nicht der ungezügelte Löwe kann hier den Körperlichen 15 den Schaden zufügen, den der getadelte Umgang mit Bösewichten anrichtet.

3. Besser, den infolge des Bewohntseins von Tigern,[1]) Löwen und Schlangen furchterregenden Schlupfwinkel besucht; besser, in den von furchtbaren, beim Weltuntergange sich erhebenden Wogen 20 bedeckten Ozean getaucht; besser, in das Feuer mit seinen alles versengenden, hochgehenden, leuchtenden Flammen gestürzt, als unter Schlechten geweilt, was in dem Raume aller drei Welten wirkende Schäden erzeugt.

4. Welcher Treffliche dient der in der Welt getadelten Schar 25 der Schufte, die zarte, Wonne bereitende Reden führt, aber anders handelt; die die Krausheit (das Trügerische) im Sinne nicht aufgibt, wie eine böse Gedanken hegende Schlange; die die Wohlfahrt des anderen nicht erträgt, keine Tugend kennt und zornerfüllt ist?

5. Wer versteht, was zu tun und zu lassen ist, muß immer 30 den Bösewicht meiden, der dem Abend ähnlich ist: er versteht sich darauf, die Unterscheidung von hoch und niedrig usw. zu vernichten, bereitet den Körperlichen Mühsal, verscheucht die Ausdehnung des

1) *vyādha* „Jäger" ist vielleicht im Texte zu lassen; vgl. XVI, 15, wo auch die Jäger, unter denen man sich Wilde vorzustellen hat, unter die gefahrdrohenden Wesen gerechnet werden, und wo die Wortfügung *bādhāvyādhā°* (Amitagati schrieb wohl *vādhāvyādhā°*) eine Korrektur ausschließt.

सद्दृष्टिप्रसरावरोधनपटुर्मित्रप्रतापाहतः
श्लाघ्यश्लाघ्यविदा प्रदोषसदृशो वर्ज्यः सदा दुर्जनः ॥ ५ ॥ [430]
ध्वान्तध्वंसपरः कलङ्किततनुर्वृद्धिक्षयोत्पादकः
पद्माशी कुमुदप्रकाशनिपुणो दोषाकरो यो जडः ।
5 कामोद्वेगरसः समस्तभविनां लोके निशानाथव-
त्कस्तं नाम जनो महासुखकरं जानाति नो दुर्जनम् ॥ ६ ॥ [431]
दुष्टो यो विदधाति दुःखमपरं पश्यन्सुखेनान्वितं
दृष्ट्वा तस्य विभूतिमस्तधिषणो हेतुं विना कुप्यति ।
वाक्यं जल्पति किंचिदाकुलमना दुःखावहं यन्नृणां
10 तस्माद्दुर्जनतो विशुद्धमतयः काण्डाद्यथा बिभ्यति ॥ ७ ॥ [432]

5c P_1 °हत । 6b SP_1P_2 पद्मासी । L पद्माश्री । 7a K पश्यत्सु° । 7c L वाच्यं । तन्नृणां । 7d K काण्ड्या° । P_1 कांडापघा ।

Horizontes [den Genuß von Speisen][1]), ist der Freund derer, die
15 sich mit Schwärzung verbergen [die ihr Herz mit Schmutz bedeckt haben], ist geschickt in der Hemmung des rechten Schweifens des Blickes [der Ausbreitung des rechten Glaubens] und wird getroffen von der Glanzfülle des Freundes [der Sonne].

6. Welcher Mensch kennt wohl nicht den großes Unheil an-
20 richtenden Bösewicht, der wie der [große Wonne bringende] Herr der Nacht [= Mond] darin aufgeht, die Finsternis zu vernichten [im Dunkeln zu schaden], am Leibe Makel [Flecken] trägt, Wachsen und Abnehmen (des Meeres) [Abnahme des Wachstums, der Wohlfahrt] verursacht, die Taglotusse [tausend Billionen] schließt [ver-
25 nichtet], sich auf das Öffnen der Nachtlotusse [das Hervorbringen schlimmer Freuden] versteht, die Nacht bringt [eine Fundgrube von Fehlern ist], kühl [gefühllos] ist und allen Wesen auf Erden Geschmack an der Liebesaufregung beibringt [Gefallen daran findet, alle Wesen auf Erden nach Herzenslust zu beunruhigen]?

30 7. Leute mit reinem Sinn fürchten sich vor dem Bösewichte wie vor einem Pfeile: böse bewirkt er Unheil, wenn er einen andern im Glücke sieht; bemerkt er bei ihm Wohlfahrt, so zürnt er überlegungslos ohne Ursache; unruhigen Herzens spricht er irgend ein Wort, welches den Menschen Unheil bringt.

1) Die Klammern hier und im folgenden geben den zweiten Sinn der Wortspiele des Originals.

यस्त्यक्त्वा गुणसंहतिं वितनुते गृह्णाति दोषान्परे
दोषानेव करोति जातु न गुणं त्रेधा स्वयं दुष्टधीः ।
युक्तायुक्तविचारणाविरहितो विध्वस्तधर्मक्रियो
लोकानन्दिगुणो ऽपि को ऽपि न खलं शक्नोति तं बोधितुम् ॥ ८ ॥ [433]
दोषेषु स्वयमेव दुष्टधिषणो यो वर्तमानः सदा   5
तत्रान्यानपि मन्यते स्थितिवतस्त्रैलोक्यवर्त्यङ्गिनः ।
कृत्यं निन्दितमातनोति वचनं यो दुःश्रवं जल्पति
चापारोपितमार्गणादिव खलात्सन्तस्ततो बिभ्यति ॥ ९ ॥ [434]
यो ऽन्येषां भषणोद्यतः श्वशिशुवच्छिद्रेक्षणः सर्पव-
द्ग्राह्यः परमाणुवन्मुरजवद्वक्त्रद्वयेनान्वितः ।   10
नानारूपसमन्वितः सरटवद्वक्रो भुजंगेश्वव-
त्कस्यासौ न करोति दोषनिलयश्चित्रव्यथां दुर्जनः ॥ १० ॥ [435]

8a L यस्त्यक्ता । 8b SK त्रेधास्त्रयं । 8c S विध्वंस्त°-क्रिया । 8d SK सं st. तं । 9b SK °ङ्गिनां । 10a S यो-नेषां । 10b P_1 °ग्राह्यं । K °द्वक्र° । 10c Alle Texte   15
शरद° । SLP_1K °द्वक्त्रो । 10d K चित्त° ।

---

8. Selbst einer mit menschenerfreuenden Vorzügen vermag den Schuft nicht zu belehren, der die Fülle der Vorzüge an einem andern übersieht und Fehler zuschreibt und aufgreift; selber freilich in dreifacher Weise nur Fehler, keinen Vorzug zeigt, böse Ge-   20
sinnung hat, der Unterscheidung von passend und unpassend ermangelt und die Betätigung des Gesetzes zugrunde richtet.

9. Die Guten fürchten sich wie vor einem auf den Bogen gelegten Pfeile vor jenem Schufte, der bösgesinnt selber stets in Fehlern lebend meint, daß auch die andern, in den drei Welten   25
befindlichen Körperlichen darin stecken, tadelnswerte Tat vollbringt und unangenehm anzuhörende Worte spricht.

10. Wem bereitet der Bösewicht, die Stätte der Fehler, nicht mannigfache Pein, der wie ein junger Hund andere anzukläffen liebt, wie eine Schlange nach Löchern sucht, wie ein Atom nicht   30
zu fassen, wie eine Trommel mit zwei Gesichtern versehen, wie ein Chamäleon mit verschiedenem Äußeren ausgerüstet und wie ein Schlangenfürst krumm ist?

गाढं श्लिष्यति दूरतो ऽपि कुरुते ऽभ्युत्थानमार्द्रेक्षणो
दत्ते ऽर्धासनमातनोति मधुरं वाक्यं प्रसन्नाननः ।
चित्तान्तर्गतवञ्चनो विनयवान्मिथ्यावधिर्दुष्टधी-
र्यो दुःखामृतभर्मणा विषमयो मन्ये हतो दुर्जनः ॥ ११ ॥ [436]
यद्वच्चन्दनसंभवो ऽपि दहनो दाहात्मकः सर्वदा
संपन्नो ऽपि समुद्रवारिणि यथा प्राणान्तको दुन्दुभिः ।
दिव्याहारसमुद्भवो ऽपि भवति व्याधिर्यथा बाधक-
स्तद्वद्दुःखकरः खलस्तनुमतां जातः कुले ऽप्युत्तमे ॥ १२ ॥ [437]
लब्धं जन्म यतो यतः पृथुगुणा जीवन्ति यत्राश्रिता
ये तत्रापि जने वने फलवति प्लोषं पुलिन्द्रा इव ।
निस्त्रिंशा वितरन्ति धूतमतयः शश्वत्खलाः पापिन-
स्ते मुञ्चन्ति कथं विचाररहिता जीवन्तमन्यं जनम् ॥ १३ ॥ [438]

11b P_2 दत्त्वार्द्धा° । 11c K चिन्ता° । In P_1 fehlt Strophe 11. 12b S दुंदुभिः । K दुण्डुभिः । 13b P_1 प्लोषा । SLP_2 पुलींद्रा । P_1 पुलिंद्रा ।

11. Er umarmt einen innig, erhebt sich feuchten Auges schon von weitem, bietet die Hälfte seines Sitzes an, führt freundlichen Gesichtes süße Worte im Munde, hegt (dabei) im Herzen Trug, ist höflich, der Gipfel der Falschheit und bösgesinnt: ich glaube, der Bösewicht ist durch die Ernährung mit dem Nektar „Unheil“ giftig geworden.

12. Wie Feuer stets seine brennende Natur behält, auch wenn es von Sandelholz kommt; wie das Gift dem Leben ein Ende bereitet, auch wenn es im Wasser des Meeres entstanden ist, und wie eine Krankheit schädigt, auch wenn sie von göttlichen Speisen herrührt, so bringt auch der Schuft den Körperlichen Leiden, mag er auch in der besten Familie geboren sein.

13. Wie sollten jene der Überlegung ermangelnden Schufte einen andern Lebenden verschonen, die grausam, abgeschüttelten Verstandes und beständig sündhaft, wie die *Pulinda*'s[1]) sogar auf denjenigen fruchtgesegneten Menschen und Wald den Feuerbrand schleudern, dem sie ihre Geburt verdanken, durch den sie reiche Vorzüge besitzen und in dessen Schutze sie leben?

1) Wilde.

यः साधूदितमन्त्रगोचरमतिक्रान्तो द्विजिह्वाननः
क्रुद्धो रक्तविलोचनो ऽसिततमो मुञ्चत्यवाच्यं विषम् ।
रौद्रो दृष्टिविषो विभीषितजनो रन्ध्रावलोकोद्यतः
कस्तं दुर्जनपन्नगं कुटिलगं शक्नोति कर्तुं वशम् ॥ १४ ॥ [439]
नो निर्धूतविषः पिबन्नपि पयः संपद्यते पन्नगो
निम्बागः कटुतां पयोमधुघटैः सिक्तो ऽपि नो मुञ्चति ।
नोशीरैरपि सर्वदा विलिखितं धान्यं ददात्यूषरं
नैवं मुञ्चति वक्रतां खलजनः संसेवितो ऽप्युत्तमैः ॥ १५ ॥ [440]
वैरं यः कुरुते निमित्तरहितो मिथ्यावचो भाषते
नीचोक्तं वचनं शृणोति सहते स्तौति स्वमन्यं जनम् ।

---

14 a K **यत्साधू°** । 14 b SK **°वाच्या°** । P_1 **°वाच** । P_2 om. **विषं** । 14 c SK **°लोकोदितः** । P_1 **°लोक्योद्यत** । 15 a K **°विषं** । P_1 **यथ** st. **पयः** । 15 b K **निम्बाङ्गः** । SP_1 **न** । 15 c S **विलषितं** । K **विलसितं** । P_1 **त्यूषरे** । 15 d Alle Mss. **संसेव्यते** । 16 b SP_1P_2 **हसते** ।

---

14. Wer kann jene gewunden wandelnde Schlange Bösewicht gefügig machen, die aus dem Bereiche der von Trefflichen gesprochenen Sprüche hinaustritt, einen Mund mit zwei Zungen hat, zornig, rotäugig und überaus schwarz ist, unsägliches Gift fahren läßt, grausig ist, im Blick Gift trägt, die Leute in Schrecken versetzt und darauf ausgeht, Öffnungen [Schwächen] zu suchen?

15. Eine Schlange wird nicht dazu gebracht, ihr Gift fahren zu lassen, auch wenn sie Milch trinkt; der *nimba*-Baum[1]) verliert seine Bitterkeit nicht, auch wenn er aus Milch- und Honigkrügen begossen wird; nimmermehr trägt Wüstenboden Getreide, auch wenn er mit *uśīra*[2]) durchzogen wird: und so läßt auch der schuftige Mensch seine Verschlagenheit nicht, auch wenn er von den Besten umworben wird.

16. Wer ohne Veranlassung Feindschaft hegt, falsche Worte redet, die Rede eines gemeinen Menschen anhört und sich gefallen läßt, sich selbst lobt, andere Leute beständig tadelt, dünkelhaft sie

1) **Azadirachta indica.**
2) **„Die wohlriechende Wurzel von Andropogon muricatus“ (p. w.).**

नित्यं निन्दति गर्वितो ऽभिभवति स्पर्धां तनोत्यूर्जिता-
मेवं दुर्जनमस्तशुद्धधिषणं सन्तो वदन्त्यङ्गिनम् ॥ १६ ॥ [441]
भानोः शीतमतिग्मगोरहिमता शृङ्गात्पयो धेनुतः
पीयूषं विषतो ऽमृताद्विषलता शुक्लत्वमङ्गारतः ।
5 वह्नेर्वारि ततो ऽनलः सुरसजं निम्बाद्भवेज्जातु चि-
न्नो वाक्यं महितं सतां हतमतेरुत्पद्यते दुर्जनात् ॥ १७ ॥ [442]
सत्या योनिरुजं वदन्ति यमिनो दम्भं शुचेर्धूर्ततां
लज्जालोर्जडतां पटोर्मुखरतां तेजस्विनो गर्वताम् ।
शान्तस्याक्षमतामृजोरमतितां धर्मार्थिनो मूर्खता-
10 मित्येवं गुणिनां गुणास्त्रिभुवने नो दूषिता दुर्जनैः ॥ १८ ॥ [443]

16c L मंदति । P_1 नंदवि । 16d SLK °त्यंगिनां ।
17a P_1 °तिमगोवदिता । K °हितता । °त्पयो ऽधेनुतः । 17c
SK ऽनिलः । 18a P_2 येनि° । K सत्या (?) यो निरुजं । SK
यमनो । P_2 यमिनं । L दंभे । 18c P_1P_2 °रमितता । 18d
15 LP_1P_2 गुण° । LK ना । P_2 नाद्दूषितो । K दूषितो ।

demütigt und heftige Mißgunst hegt: einen solchen Körperlichen, dem somit die lautere Gesinnung abgeht, nennen die Guten einen Bösewicht.

17. Wohl kann Kälte von der Sonne ausgehen, vom Monde
20 keine Eisigkeit, aus dem Horne Milch, statt aus der Kuh; Nektar aus Gift, aus Nektar eine Giftranke, Weiß aus der Kohle, Wasser aus dem Feuer, Feuer aus jenem und aus dem *nimba* Süßigkeit — aber aus dem verblendeten Bösewichte kommt kein Wort, das die Guten billigen könnten.

25 18. Bei der ehrbaren Frau sprechen sie von Geschlechtskrankheit, bei dem, der sich beherrscht, von Heuchelei, bei dem Reinen von Schelmerei, bei dem Schamhaften von Stumpfsinn, bei dem Beredten von Geschwätzigkeit, bei dem Majestätischen von Hochmut, bei dem Seelenruhigen von Unfähigkeit, bei dem Geradsinnigen
30 von Unklugheit, bei dem nach Frömmigkeit Verlangenden von Torheit: werden nicht so die Tugenden der Tugendhaften von den Bösewichtern in allen drei Welten besudelt?

19. Der Schurke erhebt sich, geht entgegen, lobpreist, verneigt sich, erquickt, bedient, speist, bewirtet, ergötzt mit seinen
35 Worten, empfängt, gibt wieder, umarmt den Leib, nähert sein Ge-

प्रत्युत्याति समेति नौति नमति प्रह्लादते सेवते
भुङ्क्ते भोजयते धिनोति वचनैर्गृह्णाति दत्ते पुनः ।
अङ्गं श्लिष्यति संतनोति वदनं विस्फारितार्द्रेक्षणं
चित्तारोपितवक्रिमानुकुरुते हृद्यं यदिष्टं खलः ॥ १९ ॥ [444]
सर्वोद्वेगविचक्षणः प्रचुरुगमुद्यन्नवाच्यं विषं 5
प्राणाकर्षपदोपदेशकुटिलस्वान्तो द्विजिह्वान्वितः ।
भीमभ्रान्तविलोचनो ऽसमगतिः शश्वद्दयावर्जित-
श्छिद्रान्वेषणतत्परो भुजगवद्वर्ज्यो बुधैर्दुर्जनः ॥ २० ॥ [445]
धर्माधर्मविचारणाविरहिताः सन्मार्गविद्वेषिणो
निन्द्याचारविधौ समुद्यतधियः स्वार्थैकनिष्ठापराः । 10
दुःखोत्पादकवाक्यभाषणरताः सर्वाप्रशंसाकरा
द्रष्टव्या अपरिग्रहव्रतिसमा विद्वज्जनैर्दुर्जनाः ॥ २१ ॥ [446]

19a P_1 प्रत्युत्क्राति । Die andern Mss. können auch so gelesen werden! । L स्तौति । 19c S विस्फारितार्द्रेक्षणं । 19d SLP_2K °वक्रिमो । P_1 चितांगेपिचक्रिमान° । S जनः st. 15 खलः । 20a K °क्षणाः । L प्रचुरुग्मु° । P_1P_2 °रुग्मु° । 21a L °विचारिणा° । 21b P_1 स्वार्थैक° । 21c L °वाच्य° । 21d L °ग्रहा°सम ।

sieht mit weitgeöffneten, feuchten Augen und ahmt erwünschtes Benehmen nach, während in seinem Sinne Verschlagenheit sitzt. 20

20. Kundig, alle in Unruhe zu versetzen, heftige Pein bereitend, unsägliches Gift fahren lassend, im Innern verschlagen im Unterweisen des Weges, wie man die Seele [das Leben] (eines andern) an sich zieht [sein Herz gewinnt], mit zwei Zungen ausgestattet, mit furchtbaren, rollenden Augen, ungleichen Ganges 25 [Handelns], stets des Mitleides bar, versessen auf das Aufsuchen von Löchern [Schwächen] — so ist der Bösewicht wie eine Schlange von den Verständigen zu meiden.

21. Der Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Gottlosigkeit bar, den rechten Weg hassend, die Gedanken eifrig richtend 30 auf das Zeigen tadelnswerten Benehmens, einzig versessen auf das Abzielen auf den eignen Vorteil, gerne Leid verursachende Worte sprechend, allen Böses nachredend — so sind die Bösewichte von den Wissenden anzusehen; (wären sie sonst in ihrem Auftreten auch) gleich den Frommen ohne Habe. 35

मानं मार्दवतः क्रुधं प्रशमतो लोभं तु संतोषतो
मायामार्जवतो जनीमवमतेर्जिह्वाजयान्मन्मथम् ।
ध्वान्तं भास्करतो ऽनलं सलिलतो मन्त्रात्समीराशनं
नेतुं शान्तिमलं कुतो ऽपि न खलं मर्त्यो निमित्ताद्भुवि ॥ २२ ॥ [447]

वीक्ष्यात्मीयगुणैर्मृणालधवलैर्यद्वर्धमानं जनं
राहुर्वा सितदीधितिं सुखकरैरानन्दयन्तं जगत् ।
नो नीचः सहते निमित्तरहितो न्यक्कारबद्धस्पृहः
किंचिन्नात्र तदद्भुतं खलजने येनेदृगेव स्थितिः ॥ २३ ॥ [448]

त्यक्त्वा मौक्तिकसंहतिं करटिनो गृह्णन्ति काकाः पलं
त्यक्त्वा चन्दनमाश्रयन्ति कुथिते ऽभ्येत्य क्षयं मक्षिकाः ।
हित्वान्नं विविधं मनोहररसं श्वानो मलं भुञ्जते
यद्वल्लान्ति गुणं विहाय सततं दोषं तथा दुर्जनाः ॥ २४ ॥ [449]

इति दुर्जननिरूपणचतुर्विंशतिः ॥ १७ ॥

22a K °र्जवतोजनी° । 23a P_1 वीक्षा° । 23b LP_1 °दीधतिं । K मुख° । 23c K °बद्धः स्पृहः । 23d SLK येन वृकेव । P_1 येनदृकेव । 24a L मुक्ता । SLK कुपितेभ्यो ऽतिक्षयं । P_1P_2 कुथितेभ्येतिक्षयं । 24d SK यद्वल्लाति ॥
K °निरूपणम् ॥

---

22. Man kann Stolz durch Demut besänftigen, Zorn durch Seelenruhe, Gier durch Zufriedenheit, Trug durch Aufrichtigkeit, die Frau durch Mißachtung, Liebe durch Besiegung der Zunge, Finsternis durch die Sonne, Feuer durch Wasser, den Windesser (= die Schlange) durch Zaubersprüche, aber kein Mensch ist auf Erden imstande, den Schurken durch irgend ein Mittel zu besänftigen.

23. Daran ist nichts zu verwundern, daß ein Niedriger, ohne Grund sein Verlangen auf Verkleinerung richtend, es nicht erträgt, wenn er einen Menschen sieht, der durch seine lotusfaserweißen Vorzüge emporwächst, so wenig wie *Rāhu* den Mond leiden mag, der mit seinen Wonnestrahlen die Welt entzückt. Wohl aber ist es wunderbar, daß er Schurken gegenüber dasselbe Verhalten beobachtet.[1])

24. Wie die Krähen die Perlenfülle des Elefanten verschmähen und Fleisch vorziehen; wie die Bremsen den Sandel meiden und

---

1) D. h. daß er auch seinesgleichen nicht leiden mag.

ये जल्पन्ति व्यसनविमुखां भारतीमस्तदोषां
ये श्रीनीतिद्युतिमतिधृतिप्रीतिशान्तीर्ददन्ते ।
येभ्यः कीर्तिर्विगलितमला जायते जन्मभाजां
शश्वत्सन्तः कलिलहतये ते नरेणात्र सेव्याः ॥ १ ॥ [450]

नैतच्छ्यामा चकितहरिणीलोचना कीरनासा
मृद्वालापा कमलवदना पक्वबिम्बाधरोष्ठी ।
मध्ये क्षामा विपुलजघना कामिनी कान्तरूपा
यन्निर्दोषं वितरति सुखं संगतिः सज्जनानाम् ॥ २ ॥ [451]

यो नाक्षिप्य प्रवदति कथां नाभ्यसूयां विधत्ते
न स्तौति स्वं हसति न परं वक्ति नान्यस्य मर्म ।
हन्ति क्रोधं स्थिरयति शमं प्रीतितो न व्यपैति
सन्तः सन्तं व्यपगतमदं तं सदा वर्णयन्ति ॥ ३ ॥ [452]

XVIII. 1b P_1 यो प्री॰शांतिर्ददंते । 2a K ॰नाशा । 3b SP_1P_2 मर्मं । L मर्मां । 3c LP_1 समं । S व्यपीति । LP_2 व्ययीति । P_1 व्यर्याति । K व्ययीनि ।

ihre Wohnung gern in verwesenden Stoffen aufschlagen, und wie die Hunde mancherlei herzerfreuend schmeckende Speise liegen lassen und Schmutz verzehren, so übersehen die Bösewichte beständig den Vorzug und greifen den Fehler auf.

XVIII. Schilderung der Guten.

1. Die eine von Mängeln freie, den Leidenschaften abholde Sprache führen; die Wohlfahrt, Klugheit, Glanz, Verstand, Festigkeit, Nächstenliebe und Seelenruhe gewähren, und von denen den Daseinsträgern fleckenloser Ruhm kommt — diesen Guten muß der Mensch beständig zur Vernichtung der Sünde dienen.

2. Das fehlerlose Glück verleiht nicht die dunkle, erschreckte, gazellenäugige, papageien(schnabel)nasige, sanft redende, lotusgesichtige, reife-*bimba*-lippige, in der Mitte schmächtige, üppighüftige, reizend gestaltete Geliebte, welches der Umgang mit guten Menschen verleiht.

3. Wer nicht höhnisch die Unterhaltung führt, keine Mißgunst zeigt, nicht sich selber lobt, den andern nicht verlacht, die Schwäche des Nächsten nicht bespricht, den Zorn tötet, die Seelenruhe festigt, nicht von der Freundschaft abgeht, den bezeichnen die Guten stets als den Guten, von dem der Dünkel gewichen ist.

धृत्वा धृत्वा ददति तरवः सप्रणामं फलानि
प्राप्तं प्राप्तं भुवनभृतये वारि वार्दाः क्षिपन्ति ।
हत्वा हत्वा वितरति हरिर्दन्तिनः संश्रितेभ्यो
भो साधूनां भवति भुवने को ऽप्यपूर्वो ऽत्र पन्थाः ॥ ४ ॥ [453]
5 वार्धेश्चन्द्रः किमिह कुरुते नाकिमार्गस्थितो ऽपि
वृद्धौ वृद्धिं श्रयति यदयं तस्य हानौ च हानिम् ।
अज्ञातो वा भवति महतः को ऽप्यपूर्वस्वभावो
देहेनापि व्रजति तनुतां येन दृष्टान्यदुःखम् ॥ ५ ॥ [454]
सत्यां वाचां वदति कुरुते नात्मशंसान्यनिन्दे
10 नो मात्सर्यं श्रयति तनुते नापकारं परेषाम् ।
नो शप्तो ऽपि व्रजति विकृतिं नैति मन्युं कदाचि-
त्केनाप्येतन्निगदितमहो चेष्टितं सज्जनस्य ॥ ६ ॥ [455]

4b P_2 वार्द्धा । 4c S सम्भृतेभ्यो । L संभृतेभ्यो । P_1P_2 संस्र-तेभ्यो । K सम्भृतेभ्यो । 4d LP_2 om. भो । P_2 add. वा hinter 15 साधूनां । K भवने । 5a L °मार्गे° । 5b P_1 यदियं । L om. तस्य । 5c P_1 ज्ञातो । 5d P_2 om. व्रजति bis श्र-यति Str. 6. । 6a P_1 सत्यं । K वाचं । 6b K तापकारं । 6c P_2 नि शप्तो । L मान्यं । P_1 मन्यं ।

4. Immer wieder tragen die Bäume Früchte und reichen sie 20 dar, indem sie sich neigen; so oft die Wolken kommen, lassen sie Wasser fallen zur Erhaltung der Erde; so oft der Löwe Elefanten getötet hat, gibt er davon seinen Schutzbefohlenen ab[1]): ach, unnennbar und unvergleichlich ist der Wandel der Guten hienieden!

5. Was tut nicht der Mond hier für den Ozean, wiewohl er 25 auf dem Wege der Himmlischen steht! Bei dessen Wachsen wächst er, bei dessen Abnahme nimmt er ab! Wahrlich, unerforscht ist eines Großen unnennbares, unvergleichliches Wesen, infolgedessen er, wenn er eines andern Leid sieht, an seinem eigenen Leibe schmächtig wird!

30 6. Er spricht wahre Worte; er lobt nicht sich selber und tadelt andere; er zeigt keine Mißgunst; er fügt andern keinen Schaden zu; selbst verwünscht verändert er sich nicht; nie gerät

1) Es ist hier an den Löwen des Tiermärchens gedacht, wie er im ersten Buch des Pañcatantra erscheint.

नष्टस्तन्द्रो भुवनभवनोद्भूततत्त्वप्रदर्शी
सम्यग्मार्गप्रकटनपरो ध्वस्तदोषाकरश्रीः ।
पुष्यत्पद्मो गलिततिमिरो दत्तमित्रप्रतापो
राजत्तेजा दिवससदृशः सज्जनो भाति लोके ॥ ७ ॥ [456]
ये कारुण्यं विदधति जने सापकारे ऽनपेक्षा
मान्याचारा जगति विरला मण्डनं ते धरित्र्याः ।
ये कुर्वन्ति ध्रुवमुपकृतिं स्वस्वकृत्यप्रसिद्ध्यै
मर्त्याः सन्ति प्रतिगृहममी काश्यपीभारभूताः ॥ ८ ॥ [457]
सम्यग्धर्मव्यवसितपरः पापविध्वंसदक्षो
मित्रामित्रस्थितसममनाः सौख्यदुःखैकचेताः ।
ज्ञानाभ्यासात्प्रशमितमदक्रोधलोभप्रपञ्चः
सद्वृत्ताढ्यो मुनिरिव जने सज्जनो राजते ऽत्र ॥ ९ [458]

7a P_2 °भविनो° । K °भवतो ऽद्भुत° । 7c L पुष्पत्पद्मो । 8a P_1 विदधते । S सापकारिनयेक्षा । L शापप°पेक्षा । P_1 °कारेणपेक्षा । 8c S °मपकृतिं । SK °सिद्धौ । 8d K प्रतिग्रह° । 9a P_1 °ध्वंसि° । S °दक्षौ । 9b K °स्थिरसम° । 9d SK जनो ।

er in Zorn über irgend etwas: ja, das nennt man das Benehmen eines guten Menschen.

7. Dem Tage gleich strahlt der gute Mensch hienieden in leuchtendem Glanze: vor ihm schwindet die Lässigkeit (Müdigkeit); er erleuchtet die im Erdenhause vorhandenen Wesenheiten (Wahrheiten); er zeigt eifrig den rechten Pfad; er vernichtet die Schönheit (Fülle) des Mondes (der Fehlermenge); er läßt die Lotusse aufblühen (sitzt gern in der Lotusstellung da); hat die Finsternis (Unwissenheit) abgelegt und verleiht der Sonne (dem Freunde) Ansehen.

8. Die Leute, die Mitleid üben, einen Menschen, der ihnen Schaden zufügt, nicht beachten, und achtenswertes Benehmen haben, die sind hienieden selten und bilden einen Schmuck der Erde; die Sterblichen aber, die Wohltaten nur erweisen, um immer nur ihren eigenen Vorteil zu erreichen, die finden sich Haus für Haus und sind nur eine Last der Erde.

9. Der gute Mensch erstrahlt hier, reich an gutem Wandel gegenüber der Menschheit, wie ein Heiliger: er ist fest entschlossen zur rechten Frömmigkeit, versteht sich auf die Vernichtung der Sünde, steht Freund und Feind gleichgesinnt gegenüber, betrachtet

यः प्रोत्तुङ्गः परमगरिमा स्थैर्यवान्वा नगेन्द्रः
पद्मानन्दी विहतजडिमा भानुवद्भूतदोषः ।
शीतः सोमामृतमयवपुश्चन्द्रवद्ध्वान्तघाती
पूज्याचारो जगति सुजनो भात्यसौ ख्यातकीर्तिः ॥ १० ॥ [459]
तृष्णां छिन्त्ते शमययि मदं ज्ञानमाविष्करोति
नीतिं सूते हरति विपदं संपदं संचिनोति ।
पुंसां लोकद्वितयशुभदा संगतिः सज्जनानां
किं वा कुर्यान्न फलममलं दुःखनिर्नाशदक्षा ॥ ११ ॥ [460]
चित्ताह्लादि व्यसनविमुखं शोकतापापनोदि
प्रज्ञोत्पादि श्रवणसुभगं न्यायमार्गानुयायि ।
तथ्यं पथ्यं व्यपगतमदं सार्थकं मुक्तबाधं
यो निर्दोषं रचयति वचस्तं बुधाः सन्तमाहुः ॥ १२ ॥ [461]

10a L यत्प्रो° । K °गरिमास्थै° । 10b SK विहितजडिमो । 10c alle Texte सोमो । 11a K तृष्णा चित्ते!! । 11b P_1 विपदां संपदां । S om. संपदं । 11d S °दक्ष्या । K °दक्षाः । 12a K °ल्हादिव्यसन° । SK °मुखः । 12b P_1P_2 °नुजायि । 12c SK °मलं । L मुक्ति° ।

Glück und Unglück mit denselben Gedanken und bringt durch die eifrige Beschäftigung mit dem Wissen die (Feindes-)Schar Dünkel, Zorn und Gier zur Ruhe.

10. Mit verehrenswertem Benehmen und bekanntem Ruhme glänzt der gute Mensch auf Erden: wie ein Bergfürst ist er hochragend, von höchster Majestät und gefestigt; wie die Sonne die Lotusse erfreut, so erfreut er durch seine Lotusstellung, vernichtet die Kälte [Trägheit] und schüttelt die Nacht [Sünde] ab; und wie der Mond ist er kühl, hat einen aus *soma* und Nektar bestehenden Leib und vernichtet das Dunkel.

11. Er schneidet die Habsucht ab, bringt den Dünkel zur Ruhe, offenbart das Wissen, erzeugt Weltklugheit, nimmt das Mißgeschick, häuft das Glück auf, und was für lautere Frucht bringt der in beiden Welten Heil verleihende, zur Vernichtung des Leidens geschickte Umgang mit guten Menschen den Leuten nicht?

12. Wer eine herzerfreuende, den Lastern abholde, Kummer und Qual vertreibende, Klugheit erzeugende, dem Ohr angenehme,

कोपो विद्युत्स्फुरिततरलो ग्रावरेखेव मैत्री
मेरुस्थैर्यं चरितमचलः सर्वजन्तूपचारः ।
बुद्धिर्धर्मग्रहणचतुरा वाक्यमस्तोपतापं
किं पर्याप्तं न सुजनगुणैरेभिरेवात्र लोके ॥ १३ ॥ [462]
जातु स्थैर्याद्विचलति गिरिः शीततां याति वह्नि- 5
र्यादोनाथः स्थितिविरहितो मारुतः स्तम्भमेति ।
तीव्रश्चन्द्रो भवति दिनपो जायते चाप्रतापः
कल्पान्ते ऽपि व्रजति विकृतिं सज्जनो न स्वभावात् ॥ १४ ॥ [463]
वृत्तत्यागं विदधति न ये नान्यदोषं वदन्ते
नो याचन्ते सुहृदमधनं नाप्ततो नापि दीनम् । 10
नो सेवन्ते विगतचरितं कुर्वते नाभिभूतिं
नो लङ्घन्ते क्रमममलिनं सज्जनास्ते भवन्ति ॥ १५ ॥ [464]

13a SK °त्स्फुरति तरलो । 13b SK चरत° । P_1 चरति° । 13c L वाच्य° । K °पपातं । 13d P_2 om. किं । 14a SK विचलयति । 15a K वहन्ते । 15c SK °भूतं । 15

dem Pfade der Gebührlichkeit entsprechende, wahrhaftige, heilsame, dünkellose, bedeutungsvolle, von Kränkung freie Rede ohne Mängel führt, den nennen die Weisen einen Guten.

13. Der Zorn ist vergänglich wie das Leuchten des Blitzes, das Wohlwollen wie eine Linie im Felsen, der Wandel wie die 20 Festigkeit des *Meru*, die Hilfsbereitschaft gegenüber allen Menschen wie ein Berg, der Verstand gewandt im Ergreifen des Gesetzes, die Rede frei von Schädigung: was wird hier auf Erden durch diese Vorzüge der guten Menschen nicht erreicht!

14. Wohl weicht der Berg aus seiner festen Stellung, das 25 Feuer wird kalt, der Ozean verliert seinen Stand, der Wind stockt, der Mond wird heiß, der Herr des Tages (die Sonne) wird glutlos: aber selbst beim Weltuntergange erleidet der gute Mensch keine Veränderung seiner Natur.

15. Das sind gute Menschen, die den (trefflichen) Wandel nicht 30 aufgeben, anderer Fehler nicht aussprechen, keinen Freund ohne Geld und keinen über Verluste Betrübten mit einer Bitte angehen, keinem dienen, der des rechten Wandels ledig ist, keine Demütigung begehen und den reinen Pfad nicht übertreten.

मातृस्वामिस्वजनजनकभ्रातृभार्याजनाद्या
दातुं शक्तास्तदिह न फलं सज्जना यद्ददन्ते ।
काचित्तेषां वचनरचना येन सा ध्वस्तदोषा
यां शृण्वन्तः शमितकलुषा निर्वृतिं यान्ति सत्त्वाः ॥ १६ ॥ [465]
5 नित्यच्छायाः फलभरनताः प्रीणितप्राणिसार्थाः
क्षिप्त्वापेक्षामुपकृतिकृतो दत्तसत्त्वावकाशाः ।
शश्वत्तुङ्गा विपुलसुमनोभ्राजिनो ऽलङ्घनीयाः
प्रीतिं सन्तः स्थिरतरधियो वृक्षवद्वर्धयन्ति ॥ १७ ॥ [466]
मुक्त्वा स्वार्थं सकृपहृदयाः कुर्वते ये परार्थं
10 ये निर्व्याजां विजितकलुषां तन्वते धर्मबुद्धिम् ।
ये निर्गर्वा विदधति हितं गृह्णते नापवादं
ते पुंनागा जगति विरलाः पुण्यवन्तो भवन्ति ॥ १८ ॥ [467]

16c K सा ध्वस्त° । 16d L सत्वः । P_1 वाति सत्वा । 17a L नित्यं । °णताः । Alle Texte °च्छायाफल° । 17b SK
15 प्रेक्षा° । 17c K लङ्घनीयाः । 17d SK प्रीतिमंतः । P_1 प्रीतिः । S °धियः । LP_1 °धिया । 18a SK सार्थं । 18d S पुण्यवंते ।

16. Mutter, Gebieter, Angehörige, Vater, Bruder, Gattinnenschar usw. können hier nicht den Lohn spenden, den gute Menschen
20 gewähren, weil sie eine solche unaussprechliche, von Mängeln befreite Redefügung haben, daß bei deren Anhören die Wesen mit getilgtem Sündenschmutz zur Glückseligkeit gelangen.

17. Die Guten mit ihrem ganz festen Sinne mehren die Nächstenliebe wie die Bäume: sie gewähren beständig Schatten
25 [Schutz], beugen sich unter der Last der Früchte, erfreuen die Schar der Lebendigen, leisten Beistand ohne Nebengedanken, gewähren den Wesen Obdach, ragen immer empor, erstrahlen von reichlichen Blumen [guter Gesinnung] und sind nicht zu überspringen [zu übertreffen].

30 18. Die ihre eigene Sache beiseite lassen und mitleidigen Herzens die Sache des Nächsten führen; die ihre ungeheuchelten, die Sünde besiegt habenden Gedanken auf das Gesetz richten; die ohne Stolz das Zuträgliche vollbringen und vom Tadeln nichts wissen wollen — diese an guten Werken reichen Mannelefanten
35 sind in der Welt selten.

हन्ति ध्वान्तं रहयति रजः सत्त्वमाविष्करोति
प्रज्ञां सूते वितरति सुखं न्यायवृत्तिं तनोति ।
धर्मे बुद्धिं रचयतितरां पापबुद्धिं धुनीते
पुंसां नो वा किमिह कुरुते संगतिः सज्जनानाम् ॥ १९ ॥ [468]
अस्तत्रुटिः प्रकलितवपुश्चन्दनो नात्मगन्धं
नेचुर्यन्त्रैरपि मधुरतां पीड्यमानो जहाति ।
यद्वत्स्वर्णं न चलति हितं छिन्नघृष्टोपतप्तं
तद्वत्साधुः कुजननिहतो ऽप्यन्यथात्वं न याति ॥ २० ॥ [469]
यद्वद्भानुर्वितरति करैर्मोदमम्भोरुहाणां
शीतज्योतिः सरिदधिपतिं लब्धवृद्धिं विधत्ते ।
वार्दो लोकानुदकविसरैस्तर्पयत्यस्तहेतु-
स्तद्वत्तोषं रचयति गुणैः सज्जनः प्राणभाजाम् ॥ २१ ॥ [470]
देवा धौतक्रमसरसिजाः सौख्यदाः सर्वलोके
पृथ्वीपालाः प्रददति धनं कालतः सेव्यमानाः ।

19 a SP_1K हरयति । 19 c L °परां । 20 c LP_1 °धृष्टो° । 21 a P_1 मंदमंभो° । 21 b P_1 शीतपोतिः । K विदत्ते । 21 d SK °स्तद्वद्दोषं । P_2 °स्तद्वत्तेषां । 22 a LP_2 स्वर्गलोके ।

19. Er vernichtet die Finsternis, läßt den Schmutz im Stiche, offenbart die Wahrheit, erzeugt Weisheit, gewährt Glück, schafft gebührliches Betragen, richtet den Sinn eifrig auf das Gesetz, vernichtet das Sinnen auf Sünde, und was bewirkt hier der Verkehr mit guten Menschen den Leuten nicht (sonst noch alles)!

20. Wie der Sandel seinen Duft nicht ablegt, auch wenn sein Leib gänzlich zerrieben wird; wie das Zuckerrohr seine Süßigkeit nicht aufgibt, auch wenn es durch Maschinen gepreßt wird, und wie treffliches Gold nicht wankt, (auch) wenn es zerschnitten, zerrieben und erhitzt wird, so nimmt der Gute kein anderes Wesen an, auch wenn er von schlechten Menschen heimgesucht wird.

21. Wie die Sonne mit ihren Strahlen den Lotusblumen Freude gewährt; wie der Kaltleuchtende (Mond) den Oberherrn der Flüsse (das Meer) zur Erlangung des Wachstums bringt; und wie die Wolke ohne Grund die Menschen durch Wasserströme erquickt, so schafft ein guter Mensch durch seine Tugenden den Lebenshauchbesitzern Befriedigung.

22. Die Götter verleihen Glück in der ganzen Welt, wenn man ihren Fußlotussen Libationen darbringt, und die Erdenhüter

कीर्तिप्रीतिप्रशमपटुतापूज्यतातत्त्वबोधाः
संपद्यन्ते झटिति क्षतिनश्चैव पुंसः स्थिरस्य ॥ २२ ॥ [471]
यद्वद्वाचः प्रकृतिसुभगाः सज्जनानां प्रसूताः
शोकक्रोधप्रभृतिजवपुस्तापविध्वंसदक्षाः ।
5 पुंसां सौख्यं विदधतितरां शीतलाः सर्वकालं
तद्वच्छीतद्युतिरुचिलवा नामृतस्यन्दिनो ऽपि ॥ २३ ॥ [472]
आक्रुष्टो ऽपि व्रजति न रुषं भाषते नापभाष्यं
नोत्कृष्टो ऽपि प्रवहति मदं शौर्यधैर्यादिधर्मैः ।
यो यातो ऽपि व्यसनमनिशं कातरत्वं न याति
10 सन्तः प्राकृत्समिह सुजनं तत्त्वबुद्ध्या विवेच्य ॥ २४ ॥ [473]

इति सुजननिरूपणचतुर्विंशतिः ॥ १८ ॥

22c S कीर्त्तिः° । K कीर्तिः । °पटुता पू° तत्त्वबोधा । 22d LK स्थितस्य । 23d K °लवानमृत° । 24a SP$_1$K आक्रष्टो । L आक्रष्टो । LP$_1$ °भाषं । 24b K नो कुष्टो ॥
15 K सज्जननिरूपणम् ॥

geben mit der Zeit Geld her, wenn man ihnen dient; auf der Stelle (aber) kommen bei einem verständigen, gefestigten Manne Ruhm, Nächstenliebe, Seelenruhe, Gewandtheit, Ehrwürdigkeit und Erkenntnis der Grundwahrheiten zustande.

20 23. So wie die von guten Menschen ausgehenden, von Natur beglückenden, zur Vernichtung der von Kummer, Zorn usw. stammenden Körperqualen geschickten, allezeit kühlenden Worte den Leuten eifrig Wonne bereiten, so wirken nicht die wenn auch von Nektar triefenden Glanzteilchen des Kaltleuchtenden (Mondes).

25 24. Wer selbst geschmäht nicht in Zorn gerät, keine üble Nachrede ausspricht, selbst in hoher Stellung den Eigenschaften des Heldenmutes, der Festigkeit usw. entsprechend keinen Dünkel zeigt, und selbst in unaufhörliches Mißgeschick geraten den Mut nicht sinken läßt, den nennen hier die Guten, die mit Wahrheitssinn prüfen, einen trefflichen Menschen.
30

तुष्टिश्रद्धाविनयभजनालुब्धताक्षान्तिसत्त्व-
प्राणत्राणव्यवसितिगुणज्ञानकालज्ञताढ्यः ।
दानासक्तिर्जननमृतिभीरास्तिको ऽमत्सरेर्ष्यो
दक्षात्मा यो भवति स नरो दातृमुख्यो जिनोक्तः ॥ १ ॥ [474]
काले ऽन्नस्य क्षुधमवहितो दित्समानो विधृत्य
नो भोक्तव्यं प्रथममतिथेर्यः सदा तिष्ठतीति ।
तस्याप्राप्तावपि गतमलं पुण्यराशिं श्रयन्तं
तं दातारं जिनपतिमते मुख्यमाहुर्जिनेन्द्राः ॥ २ ॥ [475]
सर्वाभीष्टा बुधजननुता धर्मकामार्थमोक्षाः
सत्सौख्यानां वितरणपरा दुःखविध्वंसदक्षाः ।
लब्धुं शक्या जगति न यतो जीवितव्यं विनैव
तद्दानेन ध्रुवमसुभृतां किं न दत्तं ततो ऽत्र ॥ ३ ॥ [476]

XIX. 1a P_1 °भजता° । K °भजना लुब्धता क्षान्ति° । 1b S °व्यवसति° । K °व्यवसित° । 1c Alle Texte °शक्ति° und °मृतिभि° । S मत्परेर्ष्यो । K मत्स° । 2a P_1 न्यस्य । S °व्यवहितो । 2c L स्रयंते । P_2 श्रयंते । 3c K नयतो ।

XIX. Schilderung des Spendens.

1. Der Mann wird von *Jina* der erste unter den Spendern genannt, der reich ist an Zufriedenheit, Glauben, Bescheidenheit, Verehrung, Habsuchtslosigkeit, Geduld, Charakter, Beschützung des Lebens (der Lebewesen), Entschlossenheit, Verständnis für Vorzüge und Kenntnis der Zeit; eifrig spendend, voll Furcht vor Geburt und Tod, gläubig, ohne Neid und Eifersucht und von gewandtem Geiste.

2. Wer zur Zeit des Essens, in dem Wunsche zu spenden, aufmerksam den Hunger hinhält und wartet in dem Gedanken, daß man durchaus nicht vor dem Gaste essen dürfe, von diesem sagen die Jina-Fürsten, er sei im Sinne der Lehre des Jina-Herren (d. i. *Mahāvīras*) der trefflichste Spender, der auch dann, wenn ihm kein Gast zuteil wird, einen reinen Schatz guter Werke erwirbt.

3. Weil die allen erwünschten, von weisen Leuten gepriesenen, auf das Gewähren wirklicher Wonnen abzielenden, zur Vernichtung des Leidens geschickten (Lebensziele) Frömmigkeit, Lust, Erwerb und Erlösung auf Erden ohne Lebensmittel nicht erreicht werden können, was alles wird da wahrlich hier nicht durch das Spenden derselben den Lebensträgern gespendet!

कृत्याकृत्ये कलयति यतः कामकोपौ लुनीते
धर्मे श्रद्धां रचयति परां पापबुद्धिं धुनीते ।
अक्षार्थेभ्यो विरमति रजो हन्ति चित्तं पुनीते
तद्दातव्यं भवति विदुषा शास्त्रमत्र व्रतिभ्यः ॥ ४ ॥ [477]
5 भार्याभ्रातृस्वजनतनयान्यन्निमित्तं त्यजन्ति
प्रज्ञासत्त्वव्रतसमितयो यद्विना यान्ति नाशम् ।
क्षुद्दुःखेन ग्लपितवपुषो भुञ्जते च त्वभक्ष्यं
तद्दातव्यं भवति विदुषा संयतायान्नशुद्धम् ॥ [478]
सम्यग्विद्याशमदमतपोध्यानमौनव्रताढ्यं
10 श्रेयोहेतुर्गतरुजि तनौ जायते येन सर्वम् ।
तत्साधूनां व्यथितवपुषां तीव्ररोगप्रपञ्चै-
स्तद्रक्षार्थं वितरत जनाः प्रासुकान्यौषधानि ॥ ६ ॥ [479]
सावद्यत्वान्महदपि फलं नो विधातुं समर्थं
कन्यास्वर्णद्विपहयधरागोमहिष्यादिदानम् ।

15 5 c Alle Texte त्वभचं । 6 a P_1 °जताद्यं । 6 b P_1 °रुचि । 6 d Alle Texte प्राशुका° । 7 c L पूत्वा° ।

4. Wodurch man zu Tuendes und zu Lassendes erkennt, Lust und Zorn ausrottet, den höchsten Glauben an das Gesetz erzeugt, das Sinnen auf Sünde abschüttelt, von den Sinnesgegenständen 20 abläßt, den Schmutz tötet und den Geist reinigt — ein solches Lehrbuch soll hier der Wissende den die Gebote Haltenden geben.

5. Um dessentwillen man Gattin, Bruder, Angehörige und Söhne verläßt; ohne welches Weisheit, Charakter, Gebote und Behutsamkeiten zugrunde gehen und man, vor Hungersqual am 25 Leibe erschöpft, Ungenießbares verzehrt — das muß ein Weiser dem sich Zügelnden spenden, was als Speise lauter ist.

6. Wodurch alles als Veranlassung der Wohlfahrt reich an rechtem Wissen, Seelenruhe, Bezähmung, Kasteiung, Meditation und Gebot des Schweigens wird, während der Körper frei von Krank- 30 sein ist, das gewährt, ihr Leute, den Mönchen, deren Leiber infolge von mannigfachen heftigen Krankheiten gequält sind, zu ihrer (d. i. dieser Leiber) Erhaltung als reine („koschere") Heilkräuter.

7. Man verzichte auf die Schenkung von Mädchen, Gold, Elefanten, Rossen, Land, Kühen, Büffelkühen usw., die zwar groß 35 ist, aber, da ihr Tadel anhaftet, keinen Lohn zu bringen vermag, und spende die von *Jina* gebilligte Spende der Speise der Arznei

त्यक्त्वा दद्याज्जिनमतदयाभेषजाहारदानं
भूत्वाप्यल्पं विपुलफलदं दोषमुक्तं नियुक्तम् ॥ ७ ॥ [480]
नीतिश्रीतिश्रुतिमतिधृतिज्योतिभक्तिप्रतीति-
प्रीतिज्ञातिस्मृतिरतियतिख्यातिशक्तिप्रगीतीः ।
यस्माद्देही जगति लभते नो विना भोजनेन
तस्माद्दानं स्युरिह ददता ताः समस्ताः प्रशस्ताः ॥ ८ ॥ [481]
दर्पोद्रेकव्यसनमथनक्रोधयुद्धप्रबाधा-
पापारम्भः क्षितिहतधियां जायते यन्निमित्तम् ।
यत्संगृह्य श्रयति विषयान्दुःखितं यत्स्वयं स्या-
द्यद्दुःखाढ्यं प्रभवति न तच्छ्लाघ्यते ऽत्र प्रदेयम् ॥ ९ ॥ [482]
साधू रत्नत्रितयनिरतो जायते निर्जिताक्षो
धर्मं धत्ते व्यपगतमलं सर्वकल्याणमूलम् ।

7d Alle Texte वियुक्तं । 8b K °प्रगीतिः । 9a P_1 °मथनं° । 9b SLP_2 °रंभ । P_1 °रंभा । K °रम्भक्षिति° । L क्षितिहिति° । 9c LP_1P_2 तत्संगृह्य । P_1 श्रव्यति । 9d S om. यद् । SLP_1K दुःखाद्यं । 10b SLK दत्ते ।

---

des Mitleidens, die zwar klein, aber von Mängeln frei ist und, wenn angewendet, reichen Lohn gibt.

8. Weil der Körperliche auf Erden Weltklugheit, Reichtum, Bewegung, Gelehrsamkeit, Verstand, Entschlossenheit, Intelligenz, Gottesfurcht, Verständnis, Liebe, Verwandtschaft, Erinnerung, Lust, Bezähmung, Berühmtheit, Kraft und *pragīti*[1]) nicht ohne Nahrung erlangt, deshalb dürften alle diese hier von einem, der eine Gabe spendet, gepriesen werden.

9. Um dessentwillen in den vom Verderben getroffenen Sinne übermäßiger Dünkel, Laster, Gewalttat, Zorn, Kampf, übergroße Qual und sündiges Beginnen entsteht; bei dessen Annahme man zu den Sinnengenüssen eilt, was an sich unselig und reich an Unheil ist, ein solches Geschenk wird hier nicht gerühmt.

10. Ein Wissender soll immerdar diejenige erwünschte Gabe reichen, durch deren Empfang man gut wird, nur nach der Juwelen-

---

1) Die Petersburger Wbb. kennen dieses Wort nur als den Namen eines Metrums. Wörtlich übersetzt heißt es „Vorsingen", „Vorgesang". Es ist zu beachten, daß *pragītīḥ* offenbar auf *°pratīti* reimen soll, geradeso wie im letzten Pāda *praśastāḥ* auf das vorangehende *samastāḥ*. In beiden Fällen sind die ziemlich unpassenden Ausdrücke offenbar dem Reim zuliebe gewählt.

रागद्वेषप्रभृतिमथनं यद्गृहीत्वा विधत्ते
तद्दातव्यं भवति विदुषा देयमिष्टं सदेव ॥ १० ॥ [483]
धर्मध्यानव्रतसमितिभृत्संयतश्चारु पात्रं
व्यावृत्तात्मा त्रसहननतः श्रावको मध्यमं तु ।
5 सम्यग्दृष्टिर्व्रतविरहितः श्रावकः स्याज्जघन्य-
मेवं त्रेधा जिनपतिमते पात्रमाहुः श्रुतज्ञाः ॥ ११ ॥ [484]
यो जीवानां जनकसदृशः सत्यवाग्दत्तभोजी
सप्रेमस्त्रीनयनविशिखाभिन्नचित्तः स्थिरात्मा ।
द्वेधा ग्रन्थादुपरतमनाः सर्वथा निर्जिताक्षो
10 दातुं पात्रं व्रतपतिममुं वर्यमाहुर्जिनेन्द्राः ॥ १२ ॥ [485]
यद्वत्तोयं निपतति घनादेकरूपं रसेन
प्राप्याधारं सगुणमगुणं याति नानाविधत्वम् ।

10c K °प्रभृति मथनं । 10d SLK तदेव । P_2 तद्देव । P_1 सद्देवं । 11a K °त्माच सहननतः!! । 11c L स्याज-
15 घान° । 11d K °मेव । 12c SK °दुपरम° । P_2 निर्ज्जि-
ताख्यो । 12c P_1 चर्य° । P_2 वर्ज्जं । 13b LP_2 °विधित्वं ।

---

dreizahl strebt, die Sinne besiegt, das fleckenlose, die Wurzel alles Heiles bildende Gesetz übt und die Vernichtung von Leidenschaft, Haß usw. vornimmt.

20 11. Ein Laie (*śrāvaka*), der das Gesetz, Meditation, Gebote und Behutsamkeiten beachtet und sich bezähmt, ist ein schönes Gefäß (d. h. für eine Gabe geeignete Person); einer aber, der seine Seele von der Tötung der Beweglichen abwendet, ein mittelmäßiges, und ein *śrāvaka*, der den rechten Glauben hat, aber der Gebote 25 ermangelt, ein geringes: so nennen die der Überlieferung Kundigen das Gefäß nach der Lehre des *Jina*-Herrn dreifach.

12. Wer den Lebewesen gegenüber einem Vater ähnlich ist, die Wahrheit redet, (nur) das Gegebene ißt, im Herzen von den Augenpfeilen verliebter Frauen nicht gespalten wird, eine gefestigte 30 Seele besitzt, zweifach den Geist von der Fessel abwendet und immerdar seine Sinne besiegt, diesen Herrn der Gebote nennen die *Jina*-Fürsten das für eine Gabe geeignetste Gefäß.

13. Wie das Wasser an Geschmack nur von einer Art aus der Wolke herabfällt und dann, je nachdem es einen Behälter mit 35 Vorzügen oder ohne Vorzüge findet, mancherlei Art annimmt, ebenso ist auch die Spende nutzbringend oder nutzlos, je nach

तद्वद्दानं सफलमफलं पात्रमाप्येति मत्वा
देयं दानं शमयमभृतां संयतानां यतीनाम् ॥ १३ ॥ [486]
यद्वत्क्षिप्तं गलति सकलं छिद्रयुक्ते घटेऽम्भ-
स्तिक्तालाबूनिहितमहितं जायते दुग्धमुद्धम् ।
आमे पात्रे रचयति भिदां तस्य नाशं च याति 5
तद्वद्दत्तं विगततपसे केवलं ध्वंसमेति ॥ १४ ॥ [487]
शश्वच्छीलव्रतविरहिताः क्रोधलोभादिवन्तो
नानारम्भप्रहितमनसो ये मदग्रन्थसक्ताः ।
ते दातारं कथमसुखतो रक्षितुं सन्ति शक्ता
नावा लोहं न हि जलनिधेस्तार्यते लोहमय्या ॥ १५ ॥ [488] 10
क्षेत्रद्रव्यप्रकृतिसमयान्वीक्ष्य बीजं यथोप्तं
दत्ते सस्यं विपुलममलं चारुसंस्कारयोगात् ।

13c SK प्राप्यमप्येति । LP$_2$ पात्रमपीति । P$_1$ पात्रमप्येति । 13d LP$_2$ तद्वद्दानं । K समं॰ । 14b LP$_2$ ॰स्त्यक्ता॰ । P$_1$ लाकू॰ । L ॰लांबू॰ । L ॰मुर्द्धं । P$_1$ ॰मुग्धं । P$_2$ ॰मुद्धां । K दुग्धमद्यम् । 15
14c Alle Texte आमामत्रे । L नाशलयात । 14d L तद्वद्दस्तं । 15b K ॰शक्ताः । 15d S ॰स्तोर्थते । 16a SK ॰प्रभृति॰ । P$_1$ वीच ।

---

dem Gefäße, in welches sie kommt. In dieser Überzeugung muß man die Gabe den Asketen reichen, die Seelenruhe und Bezähmung besitzen und sich zügeln. 20

14. Wie alles Wasser herausläuft, wenn es in einen zerbrochenen Topf getan wird; wie vorzügliche(?) Milch, in einen bitteren Flaschenkürbis gegossen[1]), schlecht wird, in einem ungebrannten Gefäße dessen Bersten verursacht und verloren geht, so wird auch das, was man einem Manne ohne Askese gibt, bloß zunichte. 25

15. Die beständig des Charakters und der Gebote entbehren, voll Zorn, Gier usw. sind, den Geist auf allerlei Beginnen richten und an den Rauschfesseln haften, wie sind die imstande, den vor Unheil zu schützen, der ihnen spendet? Eisen wird ja nicht auf einem eisernen Schiffe über den Ozean gefahren! 30

16. Wie der nach Beachtung der Natur des Bodens und des Stoffes sowie der Zeit ausgesäte Same reichliches Korn ohne Makel

---

1) Dasselbe Bild VII, 10. Statt *tiktā*° („bitter") ist nach der eben angeführten Stelle vielleicht *digdhā*° („schmutzig") zu lesen. Vgl. Anm. zu XX, 2.

दत्तं पात्रे गुणवति तथा दानमुक्तं फलाय
सामग्रीतो भवति हि जने सर्वकार्यप्रसिद्धिः ॥ १६ ॥ [489]
नानादुःखव्यसननिपुणान्नाशिनो ऽतृप्तिहेतू-
न्कर्मारातिप्रचयनपरांस्तत्त्वतो ऽवेत्य भोगान् ।
5 मुक्त्वाकाङ्क्षां विषयविषयां कर्मनिर्नाशनेच्छो
दद्याद्दानं प्रगुणमनसा संयतायापि विद्वान् ॥ १७ ॥ [490]
यस्मै गत्वा विषयमपरं दीयते पुण्यवद्भिः
पात्रे तस्मिन्गृहमुपगते संयमाधारभूते ।
नो यो मूढो वितरति धने विद्यमाने ऽप्यनल्पे
10 तेनात्मात्र स्वयमपधिया वञ्चितो मानवेन ॥ १८ ॥ [491]
श्रुत्वा दानं कथितमपरैर्दीयमानं परेण
श्रद्धां धत्ते व्रजति च परां तुष्टिमुत्कृष्टबुद्धिः ।

17a P_1 वासिनो । 17b K वेत्यभोगान् । 18a LP_2 पुण्यविद्भिः । P_1 °विद्भि ।

15 gibt, wenn gute Bodenbereitung dazu kommt, so ist (von den Jina's) gesagt, daß auch eine Spende an ein mit Vorzügen ausgestattetes „Gefäß" (Person), zum Nutzen gereicht. Wenn alles zusammentrifft, erreicht ja der Mensch glücklich alle Ziele.

17. Der Wissende, der erkannt hat, daß die Genüsse zu allerlei 20 Leiden und Lastern geschickt sind, den Untergang bringen, keine Ursache der Sättigung sind und ihrem Wesen nach darauf ausgehen, die Feinde *karma* anzuhäufen, der Wissende lasse, wenn er nach Vernichtung des *karma* verlangt, die auf die Sinnendinge bezügliche Sehnsucht und spende im rechten Geiste dem sich Be- 25 zähmenden eine Gabe.

18. Der törichte Mensch, der, obwohl er nicht geringe Gabe besitzt, dennoch nicht spendet einem der Gabe würdigen Manne (wörtl.: „einem Gefäß"), einem Behälter der Selbstzucht, der seinem Hause genaht ist, (einem Manne,) dem die an guten Werken Reichen 30 spenden, nachdem sie in ein fremdes Land gezogen sind (d. h. zu dem die Frommen, nur um ihm spenden zu können, aus der Fremde herbeikommen), der betrügt in seinem Unverstande sein eigenes Ich.

19. Ein Mensch von hervorragendem Verstande nimmt Glauben an und empfindet die höchste Freude, wenn er andere von der 35 Gabe erzählen hört, die ein anderer spendet; ein Durchschnittsmensch erregt bei sich Freude, wenn er sieht, daß eine Gabe ge-

दृष्ट्वा दानं जनयति मुदं मध्यमो दीयमानं
दृष्ट्वा श्रुत्वा भजति मनुजो नानुरागं जघन्यः ॥ १९ ॥ [492]
दीर्घायुष्कः शशिसितयशोव्याप्तदिक्चक्रवालः
सद्विद्याश्रीकुलबलधनप्रीतिकीर्तिप्रतापः ।
शूरो धीरः स्थिरतरमना निर्भयश्चारुरूप- 5
स्त्यागी भोगी भवति भविनां देह्यभीतिप्रदायी ॥ २० ॥ [493]
कर्मारण्यं दहति शिखिवन्मातृवत्पाति दुःखा-
त्सम्यग्नीतिं वदति गुरुवत्स्वामिवद्यद्बिभर्ति ।
तत्त्वातत्त्वप्रकटनपटुः स्पष्टमाप्नोति पूतं
तत्संज्ञानं विगलितमलं ज्ञानदानेन मर्त्यः ॥ २१ ॥ [494] 10
दाता भोक्ता बहुधनयुतः सर्वसत्त्वानुकम्पी
सत्सौभाग्यो मधुरवचनः कामरूपातिशायी ।
शश्वद्भक्त्या बुधजनशतैः सेवनीयांह्रियुग्मो
मर्त्यः प्राज्ञो व्यपगतमदो जायते ऽन्नस्य दानात् ॥ २२ ॥ [495]

19d L सानुरागं । जघन्याः । 20a K °यशो व्याप्त° । 15
20c L वीरः । 20d S भवंति । 21a P_1 सखि । 21c SP_1P_2
K °पटु । 22b P_2 तत्सौ° । 22c SL °ज्ञक्ता । K सेवनीयाङ्घ्रि° ।

---

schickt wird; ein gemeiner Mensch empfindet kein Wohlgefallen, ob er die Gabe sieht oder davon hört.

20. Der Körperliche, der freigebig spendet, lebt lange, erfüllt 20 den Kreis der Himmelsgegenden mit seinem wie der Mond hellen Ruhme, besitzt das rechte Wissen, Wohlfahrt, gute Abstammung, Kraft, Geld, Liebe, Ruhm und Majestät, ist ein Held, entschlossen, von gar gefestigten Geiste, furchtlos, schöngestaltet, an Genüssen reich und gegenüber den im Dasein Befindlichen ein Verleiher von 25 Furchtlosigkeit.

21. Durch das Spenden des Wissens erlangt der Sterbliche, gewandt im Offenbaren von Wahrheit und Unwahrheit, jenes klare, lautere, vom Schmutz befreite Verständnis, welches den *karman*-Wald verbrennt wie Feuer, wie eine Mutter vor dem Leiden be- 30 wahrt, die rechte Lebensweisheit wie ein Lehrer verkündet und wie ein Herr erhält.

22. Der Sterbliche wird zum Spender und Genießer, mit vielem Gelde ausgestattet, voll Mitleiden gegen alle Wesen, in rechter Weise glücklich, süßredend, an Schönheit den Liebesgott 35 übertreffend; sein Fußpaar wird beständig in Andacht von hunderten

रोगैर्वातप्रभृतिजनितैर्वह्निभिर्वाम्बुमग्नः
सर्वाङ्गीणव्यथनपटुभिर्बाधितुं नो स शक्यः ।
आजन्मान्तः परमसुखिनां जायते चौषधानां
दाता यो निर्जरकुलवपुःस्थानकान्तिप्रतापः ॥ २३ ॥ [496]

5 दत्त्वा दानं जिनमतरुचिः कर्मनिर्नाशनाय
भुक्त्वा भोगांस्त्रिदशवसतौ दिव्यनारीसनाथः ।
मर्त्यावासे वरकुलवपुर्जैनधर्मं विधाय
हत्वा कर्मस्थिरतररिपुं मुक्तिसौख्यं प्रयाति ॥ २४ ॥ [497]

इति दाननिरूपणचतुर्विंशतिः ॥ १९ ॥

10 भवति मद्यवशेन मनोभ्रमो
भजति कर्म मनोभ्रमतो यतः ।

23c L °सुषितो । K °सुखितां । SL जाये । P_1 जायता । 23d SK निर्भर° । P_1P_2 निर्झर° । 24b SL भुक्ता । 24d K हत्वा कर्म स्थिर° ॥

15 K °निरूपणम् ॥

XX. 1a LP_1P_2 मतिभ्रमो ।

von Weisen verehrt; klug wird er, und der Dünkel schwindet ihm, infolge des Spendens von Speise.

23. Wie einer, der ins Wasser getaucht ist, von Feuersgluten
20 nicht gepeinigt werden kann, so kann auch derjenige von den aus dem Winde usw. entstandenen, zum Quälen aller Glieder geeigneten Krankheiten nicht gepeinigt werden, der, von der Geburt bis zum Ende ein Spender höchst beglückender Heilkräuter, nicht alternde Familie, Leiblichkeit, Stellung, Anmut und Majestät bekommt.

25 24. Wenn man zur Vernichtung des *karman* aus Wohlgefallen an *Jina*'s Lehre eine Spende gibt, gelangt man zur Seligkeit der Erlösung, nachdem man in der Wohnung der Dreißig (Götter) mit den himmlischen Frauen die (sinnlichen) Genüsse gekostet, in der Wohnung der Sterblichen die *Jaina*-Religion im Besitze einer
30 trefflichen Familie und Leiblichkeit ausgeübt und den überaus festen Feind *karman* getötet hat.

XX. Warnung vor Rauschtränken.

1. Weil infolge von Rauschtränken Verwirrung des Geistes entsteht, man infolge der Geistesverwirrung des *karman* teilhaftig

व्रजति कर्मवशेन च दुर्गतिं
त्यजत मद्यमतस्त्रिविधेन भोः ॥ १ ॥ [498]
हसति नृत्यति गायति वल्गति
भ्रमति धावति मूर्च्छति शोचते ।
पतति रोदिति जल्पति गद्गदं 5
धमति धाम्यति मद्यमदातुरः ॥ २ ॥ [499]
स्वसृसुताजननीरपि मानवो
व्रजति सेवितुमस्तमतिर्यतः ।
सगुणलोकविनिन्दितमद्यतः
किमपरं खलु कष्टतरं ततः ॥ ३ ॥ [500] 10
गलति वस्त्रमधस्तनमीक्ष्यते
सकलमन्यतया श्लथते तनुः ।
स्खलति पादयुगं पथि गच्छतः
किमु न मद्यवशाच्छ्रयते जनः ॥ ४ ॥ [501]

1 d LP$_2$ **त्यजति** । K und alle Mss. **भो** । 2 a S **चलाति** । 15
LP$_1$ **वलाति** । 2 c Alle Mss. **रोदति** । 2 d P$_1$ **मद्यमुदारधी** ।
3 b SK **°गति°** । 3 c L **सगुणि°** । 4 a LP$_1$ **°मीचते** । 4 d L
यतः statt **जनः** ।

wird und infolge des *karman* ins Unglück gerät, ach, deshalb meidet auf dreifache Weise (in Gedanken, Worten und Taten) den 20 Rauschtrank.

2. Der vom Rausche infolge von Rauschtrank Kranke lacht, tanzt, singt, hüpft, schwankt, läuft, verliert die Besinnung, grämt sich, fällt, weint, schwatzt stammelnd, bläst und . . . .[1])

3. Da der Mensch infolge des von tugendhaften Leuten ge- 25 tadelten Rauschtrank(genuss)es sogar die Schwester, Tochter und Mutter (geschlechtlich) zu „bedienen“ geht, indem ihm der Verstand geschwunden ist, was gibt es da wohl noch Schlimmeres als jenen?

4. Das Untergewand gleitet herab, alles wird verkehrt gesehen, 30 der Leib erschlafft, beim Gehen strauchelt das Fußpaar auf dem Wege: was alles erlebt nicht der Mensch infolge des Rauschtrankes!

1) *dhāmyati*; vielleicht *tāmyati* „wird starr“? Vgl. XXIII, 2 und Anm. zu XIX, 14.

असुभृतां वधमाचरति चणा-
द्वदति वाक्यमसह्यमसूनृतम् ।
परकलत्रधनान्यपि वाञ्छति
न कुरुते किमु मद्यमदाकुलः ॥ ५ ॥ [502]
5 व्यसनमेति जनैः परिभूयते
गदमुपैति न सत्कृतिमश्नुते ।
भजति नीचजनं व्रजति क्लमं
किमिह कष्टमियर्ति न मद्यपः ॥ ६ ॥ [503]
प्रियतमामिव पश्यति मातरं
10 प्रियतमां जननीमिव मन्यते ।
प्रचुरमद्यविमोहितमानस-
स्तदिह नास्ति न यत्कुरुते जनः ॥ ७ ॥ [504]
अहह कर्मकरीयति भूपतिं
नरपतीयति कर्मकरं नरः ।
15 जलनिधीयति कूपमपां निधिं
गतजलीयति मद्यमदाकुलः ॥ ८ ॥ [505]

5b L बाच्य° । 6b S °मश्नुते । L °मश्नुतो । 6c S चमं । 7d LP_2 जने । P_1 जनं । 8c P_1 कूपमां विधिं । 8d LP_1P_2 °महाकुलः ।

20 5. Augenblicks begeht er Mord an lebenden Wesen; er redet unträgliche, unfreundliche Worte; er begehrt sogar Weib und Gut eines anderen: was tut nicht alles der vom Rauschtrankrausche Verwirrte!

6. Er gerät ins Laster, wird von den Leuten verachtet, ver-
25 fällt in Krankheit, findet keine ehrenvolle Behandlung, verkehrt mit niedrigen Menschen und gerät in Erschöpfung: welches Elend erlebt hier nicht der Rauschtranktrinker!

7. Für die Geliebte sieht er die Mutter an; die Geliebte hält er für seine Mutter; das gibt es hier nicht, was der Mensch nicht
30 tut, dessen Sinn von reichlichem Rauschtranke betört ist.

8. Wehe! Zum Tagelöhner macht er den Erdenfürsten; zum Männerfürsten macht er den Tagelöhner; zum Ozeane macht er den Brunnen, den Hort der Wasser (des Meer) macht er zum wasserleeren Orte, der Mann, der vom Rauschtrankrausche ver-
35 wirrt ist.

निपतितो वदते धरणीतले
वमति सर्वजनेन विनिन्द्यते ।
श्वशिशुभिर्वदने परिचुम्बिते
बत सुरासुरतस्य च मूत्र्यते ॥ ९ ॥ [506]
भवति जन्तुगणो मदिरारसे
तनुतनुर्विविधो रसकायिकः ।
पिबति तं मदिरारसलालसः
श्रयति दुःखममुत्र ततो जनः ॥ १० ॥ [507]
व्यसनमेति करोति धनक्षयं
मदमुपैति न वेत्ति हिताहितम् ।
क्रममतीत्य तनोति विचेष्टितं
भजति मद्यवशेन न कां क्रियाम् ॥ ११ ॥ [508]
रटति रुष्यति तुष्यति वेपते
पतति मुह्यति दीव्यति खिद्यते ।

9a P_1 वदति । SK °तलं । 9c P_2 वदनं परिचुंब्यते । 9d S मूत्रति । P_1 मूत्रते । 10a L °गुणो । 10b K तनु तनु° । L °कायकः । 10c K पिबति . . . मदिरा° । P_2 मदिरारति° । 12a P_1 om. तुष्यति । 12b S खिद्यति ।

---

9. Hingefallen bespricht er sich mit dem Erdboden; er erbricht sich, wird von allen Leuten getadelt, und nachdem die jungen Hunde seinen Mund abgeküßt (d. h. beschnuppert) haben, pissen sie ihm — pfui! — hinein, ihm, der dem Rauschtrank ergeben ist.

10. Es befindet sich in der Likörflüssigkeit eine Schar ganz winziger, mannigfacher Lebewesen, deren Körper aus Flüssigkeit besteht. Der nach der Likörflüssigkeit lüsterne Mensch trinkt jene (Schar) und erlangt dadurch im Jenseits Leiden.

11. Er gerät ins Laster, vergeudet sein Vermögen, bekommt einen Rausch, weiß nicht, was frommt und was nicht frommt, und geht in seinem Handeln über das rechte Maß (eigentlich den Schritt) hinaus: welche Tat begeht er nicht infolge des Rauschtrankes?

12. Er brüllt, wird wütend, freut sich, taumelt, fällt, verliert die Besinnung, tändelt, wird betrübt, verneigt sich, schlägt die

नमति हन्ति जनं ग्रहिलो यथा
यदपि किंचन जल्पति मद्यतः ॥ १२ ॥ [509]
व्रततपोयमसंयमनाशिनीं
निखिलदोषकरीं मदिरां पिबन् ।
5 वदति मर्मवचो गतचेतनः
किमु परं पुरुषस्य विडम्बनम् ॥ १३ ॥ [510]
श्रयति पापमपाकुरुते वृषं
त्यजति सद्गुणमन्यमुपार्जति ।
व्रजति दुर्गतिमस्यति सद्गतिं
10 किमथवा कुरुते न सुरारतः ॥ १४ ॥ [511]
नरकसंगमनं सुखनाशनं
व्रजति यः परिपीय सुरारसम् ।
बत विदार्य मुखं परिपाय्यते
प्रचुरदुःखमयो ध्रुवमत्र सः ॥ १५ ॥ [512]

15 13a P_1 om. संयम । 13c S वदत्यधर्म° । L वदति धर्म° । K वदत धर्म° । P_1P_2 °वचा । 14b S °पार्जते । K °पार्जिते । 14d S न कुरुते । 15b LP_1P_2 परिपाय । K सुधारसम् । 15c LP_2 वद् । S विवादर्य । 15d Alle Mss. und K परिपायते ।

Leute wie ein Besessener und schwatzt alles mögliche infolge des 20 Rauschtrankes.

13. Wer Likör trinkt, der Gebote, Askese, Bezähmung und Selbstzucht vernichtet und alle Fehler bewirkt, der redet sinnlos bloßstellende Worte. Was gibt es wohl für eine größere Selbstentwürdigung an einem Menschen?

25 14. Er sucht die Sünde auf und weist die Frömmigkeit[1]) von sich, er verschmäht die Tüchtigsten und erwirbt das Gegenteil[2]), er geht den bösen Weg und verwirft den guten Weg, und was sonst tut nicht der auf Schnaps Versessene!

15. Wer die Glück vernichtende Schnapsflüssigkeit getrunken 30 hat und (dann dafür) der Hölle teilhaftig geworden ist, ach, der wird hier (in der Hölle) zum Trinken veranlaßt[3]), nachdem man

1) *vṛṣa* = *dharma*. Vgl. VII, 31. XX, 22.
2) *anya* m. = „Gegenteil" auch XXIV, 3.
3) Vgl. XXI, 21.

पिबति यो मदिरामथ लोलुपः
श्रयति दुर्गतिदुःखमसौ जनः ।
इति विचिन्त्य महामतयस्त्रिधा
परिहरन्ति सदा मदिरारसम् ॥ १६ ॥ [513]
मननदृष्टिचरित्रतपोगुणं 5
दहति वह्निरिवेन्धनमूर्जितम् ।
यदिह मद्यमपाकृतमुत्तमै-
र्न परमस्ति ततो दुरितं महत् ॥ १७ ॥ [514]
त्यजति शौचमियर्ति विनिन्द्यतां
श्रयति दोषमपाकुरुते गुणम् । 10
भजति गर्वमपास्यति सद्गुणं
हृतमना मदिरारसलङ्घितः ॥ १८ ॥ [515]
प्रचुरदोषकरीमिह वारुणीं
पिबति यः परिगृह्य धनेन ताम् ।
असुहरं विषमुग्रमसौ स्फुटं 15
पिबति मूढमतिर्जननिन्दितम् ॥ १९ ॥ [516]

---

18 a P_2 त्यज्यति ।

---

ihm den Mund aufgerissen hat, und ist dann sicherlich aus heftigen Leiden zusammengesetzt.

16. Der Mensch, der gierig Likör trinkt, findet also das 20 Leiden des bösen Pfades. In dieser Erwägung meiden Hochgemute die Likörflüssigkeit stets in dreifacher Weise (in Gedanken, Worten und Taten).

17. Es gibt kein schlimmeres Übel als den Rauschtrank, der Denken, Glauben, Wandel, Askese und Tugend verbrennt, wie 25 Feuer reichliches Brennholz, und von den Besten abgewiesen wird.

18. Wer von der Likörflüssigkeit übermannt ist, gibt der Sinne beraubt die Lauterkeit auf und nimmt die Tadelnswürdigkeit an, sucht den Fehler und verwirft den Vorzug, pflegt den Dünkel und läßt die Tüchtigkeit beiseite. 30

19. Wer sich hier für Geld den zahlreiche Schäden verursachenden Palmschnaps kauft und trinkt, der Tor trinkt offenbar lebenraubendes, schreckliches, von den Leuten getadeltes Gift.

तदिह दूषणमङ्गिगणस्य नो
विषमरिर्भुजगो धरणीपतिः ।
यदसुखं व्यसनभ्रमकारणं
वितनुते मदिरा गुणिनिन्दिता ॥ २० ॥ [517]
5 मतिधृतिद्युतिकीर्तिकृपाङ्गनाः
परिहरन्ति रुषेव जनार्चिताः ।
नरमवेक्ष्य सुराङ्गनयाश्रितं
न हि परां सहते वनिताङ्गनाम् ॥ २१ ॥ [518]
कलहमातनुते मदिरावश-
10 स्तमिह येन निरस्यति जीवितम् ।
वृषमपास्यति संचिनुते मलं
धनमपैति जनैः परिभूयते ॥ २२ ॥ [519]
स्वजनमन्यजनीयति मूढधीः
परजनं स्वजनीयति मद्यपः ।
15 किमथवा बहुना कथितेन भो
द्वितयलोकविनाशकरी सुरा ॥ २३ ॥ [520]

20a K तदिय । 20b SL धरिणी° । 20d LP$_1$ गुण° ।
21a P$_2$ °मृति° । K °ङ्गना । 21b L पर° । SK °र्चितं ।
22b P$_1$ जीवितां । 22d L °वैति । 23d K सुधा ।

20 20. Das Unheil bereitet der Schar der Körperlichen hier kein Gift, kein Feind, keine Schlange, kein Erdenfürst, was der von den Tugendhaften getadelte Likör für Mißgeschick, die Veranlassung des Umherirrens in Lastern, anrichtet.

21. Gleichsam im Zorn meiden die von den Leuten gepriesenen 25 Frauen Klugheit, Festigkeit, Glanzfülle, Berühmtheit und Bemitleidung[1]) den Mann, wenn sie sehen, daß er von der Frau Schnaps besucht wird. Keine Frau erträgt ja (neben sich) ein anderes Weib!

22. Im Banne des Liköres beginnt man Streit, wodurch man sein Leben hier wegwirft; man stößt die Frömmigkeit weg, häuft 30 Sündenschmutz auf, das Geld schwindet, von den Leuten wird man verhöhnt.

23. Betörten Sinnes hält der Rauschtranktrinker seine Angehörigen für Fremde und Fremde für Angehörige. Ach, wozu

1) Siehe XXIV, 6.

भवति मद्यवशेन मनोभवः
सकलदोषकरो ऽत्र शरीरिणः ।
भजति तेन विकारमनेकधा
गुणयुतेन सुरा परिवर्ज्यते ॥ २४ ॥ [521]
प्रचुरदोषकरी मदिरामिति 5
द्वितयजन्मविबाधविचक्षणाम् ।
निखिलतत्त्वविवेचकमानसाः
परिहरन्ति सदा गुणिनो जनाः ॥ २५ ॥ [522]

इति मद्यनिषेधपञ्चविंशतिः ॥ २० ॥

मांसाशनाज्जीववधानुमोद- 10
स्ततो भवेत्पापमनन्तमुग्रम् ।
ततो व्रजेद्दुर्गतिमुग्रदोषां
मत्वेति मांसं परिवर्जनीयम् ॥ १ ॥ [523]

24a SP_1 मनोभक । 24b K सफल° । 24d P_1P_2 गुणवतेन ।
25a LP_2 °करीं । 25b SK °विचक्षणम् । 25c P_1 °विवेकक° ॥ 15
K °निषेधनिरूपणम् ॥

noch viele Worte machen? Der Likör verursacht Vernichtung in beiden Welten.

24. Infolge des Rauschtrankes entsteht Geschlechtsliebe, die dem Körperlichen hier alle möglichen Schäden verursacht, so daß 20 er dadurch mancherlei Gebrechen bekommt. Ein mit Tugenden Ausgestatteter meidet also den Likör.

25. Tugendhafte Menschen, deren Geist alle Wahrheit zu erkennen vermag, meiden immer als zahlreiche Schäden verursachend den Likör, der sich darauf versteht, in zwei Existenzen zu schädigen. 25

XXI. Schilderung des Fleisches.

1. Durch den Fleischgenuß entsteht Freude am Morden lebender Wesen; daraus entsteht unendliche, fürchterliche Sünde; dadurch gerät man auf den bösen Pfad mit fürchterlichen Schäden: in diesem Gedanken soll man das Fleisch meiden. 30

तनूद्भवं मांसमदन्नमेध्यं
कृम्यालयं साधुजनप्रनिन्द्यम् ।
निस्त्रिंशचित्तो विनिकृष्टगन्धं
शुनो विशेषं लभते कथं ना ॥ २ ॥ [524]
5 मांसाशिनो नास्ति दयासुभाजां
दयां विना नास्ति जनस्य पुण्यम् ।
पुण्यं विना याति दुरन्तदुःखं
संसारकान्तारमलभ्यपारम् ॥ ३ ॥ [525]
पलादिनो नास्ति जनस्य पापं
10 वाचेति मांसाशिजनप्रभुत्वम् ।
ततो वधास्तित्वमतो ऽघमस्मा-
न्निःपापवादी नरकं प्रयाति ॥ ४ ॥ [526]
षट्कोटिशुद्धं पलमश्नतो नो
दोषो ऽस्ति ये नष्टधियो वदन्ति ।
15 नरादिमांसं प्रतिषिद्धमेतैः
किं किं न षोढास्ति विशुद्धिरत्र ॥ ५ ॥ [527]

XXI. 2a L तनूद्भवं । 2c S निस्त्रंश° । L निस्तृंश° । P_1 निस्तृश° । 2d S श्वनो । K शुनी° । Alle Mss. [L?] und K न । 4a P_1P_2 पलादिना । 4c P_1 वध्या° । K °मतोघमस्मा° ।

---

20 2. Wie erlangt ein hartherziger Mann, der einem Körper entstammendes, unreines, Maden als Aufenthalt dienendes, von guten Menschen zu verabscheuendes, widerwärtig riechendes Fleisch ißt, einen Vorrang vor einem Hunde?

3. Der Fleischesser hat kein Mitleid mit Lebewesen; ohne Mit-
25 leid hat der Mensch kein frommes Verdienst; ohne frommes Verdienst geht er in den unendlich leidvollen Wald des Geburtenkreislaufs ein, in dem keine Grenze zu finden ist.

4. „Ein Fleisch essender Mensch begeht keine Sünde“ — dies Wort ist ausschlaggebend für Fleisch verzehrende Leute! Daher
30 kommt es zum Morden, daher zur Schuld, und dadurch kommt der von Sündelosigkeit Redende in die Hölle.

5. „Keinerlei Sünde ist es, wenn man das sechzigmillionenmal reine Fleisch ißt“ — die geschwundenen Verstandes also reden, warum verbieten die das Fleisch von Männern usw.? Warum ist

अश्नाति यो मांसमसौ विधत्ते
वधानुमोदं त्रसदेहभाजाम् ।
गृह्णाति रेपांसि ततस्तपस्वी
तेभ्यो दुरन्तं भवमेति जन्तुः ॥ ६ ॥ [528]
आहारभोजी कुरुते ऽनुमोदं 5
नरो वधे स्थावरजङ्गमानाम् ।
तस्यापि तस्माद्दुरितानुषङ्ग-
मित्याह यस्तं प्रति वच्मि किंचित् ॥ ७ ॥ [529]
ये ऽन्नाशिनः स्थावरजन्तुघाता-
न्मांसाशिनो ये त्रसजीवघातात् । 10
दोषस्तयोः स्यात्परमाणुमेर्वो-
र्यथान्तरं बुद्धिमतेति वेद्यम् ॥ ८ ॥ [530]
अन्नाशने स्यात्परमाणुमात्रः
प्रशक्यते शोधयितुं तपोभिः ।

---

6 c Alle Mss. und K रेफांसि । 7 a K न मोदं । 7 b P_2 15
om. स्थावर° bis ये ऽन्नाशिनः Str. 8 । 7 d L वच्मि । K प्रति-
वच्मि । 8 a L यो । 8 b LP_1 यस्त्र । K ये ऽत्र सजीवघातान् ।

(denn nicht auch) hier (d. h. beim Verzehren von Menschenfleisch) eine sechsfache Reinheit?

6. Wer Fleisch ißt, empfindet Freude am Morden der mit 20 beweglichem Körper versehenen Wesen. Dadurch erwirbt er Sünden, und infolge dieser geht der unselige Mensch in unendliche Wiedergeburten ein.

7. „Ein Mann, der Pflanzennahrung ißt, freut sich am Morde feststehender und beweglicher Wesen; also haftet auch ihm böser 25 Wandel an": dem, der so spricht, will ich etwas entgegnen.

8. Zwischen denen, die Pflanzennahrung essen, indem sie feststehende Wesen töten, und denen, die Fleisch essen, indem sie bewegliche Lebewesen töten, dürfte hinsichtlich der Schuld ein Unterschied bestehen wie zwischen dem kleinsten Atom und dem 30 *Meru*: so soll der Verständige denken.

9. Im Genießen von Pflanzenkost dürfte eine Schuld liegen nur so groß wie das kleinste Atom, und diese kann durch Kasteiungen gesühnt werden; im Genießen von Fleisch (aber) liegt eine

मांसाशने पर्वतराजमात्रो
नो शक्यते शोधयितुं महत्त्वात् ॥ ९ ॥ [531]
मांसं यथा देहभृतः शरीरं
तथान्नमप्यङ्गिशरीरतातः ।
ततस्तयोर्दोषगुणौ समाना-
वेतद्वचो युक्तिविमुक्तमत्र ॥ १० ॥ [532]
मांसं शरीरं भवतीह जन्तो-
र्जन्तोः शरीरं न तु मांसमेव ।
यथा तमालो नियमेन वृक्षो
वृक्षस्तमालो न तु सर्वथापि ॥ ११ ॥ [533]
रसोत्कटत्वेन करोति गृद्धिं
मांसं यथान्नं न तथात्र जातु ।
ज्ञात्वेति मांसं परिवर्ज्य साधु-
राहारमश्नातु विशोध्य पूतम् ॥ १२ ॥ [534]

9d LP_1 न । K महत्वात् । 10b L °प्यंग° । °तप्तः । K °प्यङ्गि श° । 11d P_1 वृक्षस्तनुमालो न तु । 12b S om. न । P_1 यथान्नेन न । 12d P_2 संशोध्य ।

Schuld von der Größe des Königs der Berge[1]), die wegen ihrer Größe nicht getilgt werden kann.

10. „Wie das Fleisch den Leib des Körpersträgers bildet, ebenso ist die Pflanzenkost der Vater des Leibes des Körperlichen, und daher sind Fehler und Vorzüge der beiden gleich“: diesen Worte hier geht die Logik ab.

11. Fleisch ist hier der Körper eines Wesens, aber nicht ist der Körper eines Wesens gerade Fleisch, ebenso wie der *tamāla*[2]) sicherlich ein Baum, nicht aber ein Baum auf jeden Fall ein *tamāla* ist.

12. Die Pflanzenkost erregt hier nicht solche Gier wie das Fleisch infolge seines Übermaßes an Saft. In dieser Erkenntnis soll der Treffliche (oder: der Mönch) das Fleisch meiden und die lautere Pflanzenkost essen, nachdem er sie gereinigt hat.

1) Des in der vorigen Strophe genannten Götterbergs *Meru.*
2) Name für verschiedene Bäume.

करोति मांसं बलमिन्द्रियाणां
ततो ऽभिवृद्धिं मदनस्य तस्मात् ।
करोत्ययुक्तिं प्रविचिन्त्य बुद्ध्या
त्यजन्ति मांसं त्रिविधेन सन्तः ॥ १३ ॥ [535]
गृद्धिं विना भक्षयतो न दोषो
मांसं नरस्यान्नवदस्तदोषम् ।
एवं वचः केचिदुदाहरन्ति
युक्त्या विरुद्धं तदपीह लोके ॥ १४ ॥ [536]
आहारवर्गे सुलभे विचित्रे
विमुक्तपापे भुवि विद्यमाने ।
प्रारम्भदुःखं विविधं प्रपोष्य
चेदस्ति गृद्धिर्न किमत्ति मांसम् ॥ १५ ॥ [537]
वरं विषं भक्षितमुग्रदोषं
यदेकवारं कुरुते ऽसुनाशम् ।
मांसं महादुःखमनेकवारं
ददाति जग्धं मनसापि पुंसाम् ॥ १६ ॥ [538]

13c P_2 सर्वं statt बुद्ध्या । 15a L °वर्गं । 15c L प्रपोष्यं । P_2 प्रपो [ष्य यत्नतः am Rande] चेदस्त । 15d L किमत्त । P_1K किमस्ति ।

---

13. Das Fleisch gibt den Sinnen Kraft; dadurch bewirkt es Steigerung des Geschlechtstriebes und dadurch Ungereimtheit. So verständig überlegend verschmähen die Guten das Fleisch auf dreifache Weise (in Gedanken, Worten und Taten).

14. „Wenn man ohne Gier ißt, begeht man keinen Fehler; das Fleisch ist also für den Menschen sündlos wie Pflanzenkost." Diese Rede bringen manche vor; aber auch sie steht hier in der Welt mit der Logik im Widerspruch.

15. Während auf Erden eine leicht zu erreichende, mannigfache, nicht mit Sünde verbundene Menge von Pflanzenkost vorhanden ist, warum verzehrt man dann Fleisch, wenn nicht aus Gier, nachdem man das durch das (bloße) Unterfangen unselige, mannigfache (Getier) gefüttert hat?

16. Besser ist es, schrecklichen Schaden stiftendes Gift zu genießen, das nur einmal das Leben vernichtet. Das Fleisch (aber)

अश्नाति यः संस्कुरुते निहन्ति
ददाति गृह्णात्यनुमन्यते च ।
एते षडप्यत्र विनिन्दनीया
भ्रमन्ति संसारवने निरन्तम् ॥ १७ ॥ [539]
चिरायुरारोग्यसुरूपकान्ति-
प्रीतिप्रतापप्रियवादिताद्याः ।
गुणा विनिन्द्यस्य सतां नरस्य
मांसाशिनः सन्ति परत्र नेमे ॥ १८ ॥ [540]
विद्यादयासंयमसत्यशौच-
ध्यानव्रतज्ञानदमक्षमाद्याः ।
संसारनिस्तारनिमित्तभूताः
पलाशिनः सन्ति गुणा न सर्वे ॥ १९ ॥ [541]
मृगान्वराकांश्चलतो ऽपि तूर्णं
निरागसो ऽत्यन्तविभीतचित्तान् ।

17b L ददात्य । 17d SLP_1K निरंतरं । P_2 निरंतरे । 18a SK °सरूप° । P_1P_2 °स्वरूप° । 18b S °प्रेय° । 18c SLK सता । P_2 सतानुरूपा । 19b L °च्यमाद्याः । 20a P_1 वराकं-श्चलिते । LP_1P_2 पर्णान् st. तूर्णं । K तूर्णान्नि° । 20b K °चित्ताः ।

---

bringt, auch nur in Gedanken gegessen, den Menschen fortwährend großes Leiden.

17. Wer (Fleisch) ißt, bereitet, tötet, darreicht, annimmt und billigt, alle diese sechs sind hier zu tadeln und irren ewig im Walde des Geburtenkreislaufes umher.

18. Langes Leben, Gesundheit, schöne Gestalt, Liebreiz, Befriedigung, Würde, das Reden freundlicher Worte u. a. Vorzüge sind im Jenseits bei einem von den Guten zu tadelnden Manne, der Fleisch ißt, nicht mehr vorhanden.

19. Weltliches Wissen, Mitleid, Selbstzucht, Wahrhaftigkeit, Begierdelosigkeit, Meditation, Gebote, geistliches Wissen, Bezähmung, Langmut u. a. Vorzüge, die das Mittel zur Überfahrt über das Meer des Geburtenkreislaufes geworden sind — sie alle besitzt der Fleischesser nicht.

20. Keine Gemeineren gibt es als jene Sünder, welche Fleisch essen, nachdem sie die armen schuldlosen Gazellen, die im Herzen

ये ऽश्नन्ति मांसानि निहत्य पापा-
स्तेभ्यो निकृष्टा अपरे न सन्ति ॥ २० ॥ [542]
मांसान्यशित्वा विविधानि मर्त्यो
यो निर्दयात्मा नरकं प्रयाति ।
निकृत्य शस्त्रेण परैर्निकृष्टैः
प्रखाद्यते मांसमसौ स्वकीयम् ॥ २१ ॥ [543]
निवेद्य सत्त्वेष्वपदोषभावं
ये ऽश्नन्ति पापाः पिशितानि गृध्राः ।
तैः कारितो ऽतीव वधः समस्त-
स्तेभ्यष्ठको नास्ति च हिंसको हि ॥ २२ ॥ [544]
शास्त्रेषु येष्वङ्गिवधः प्रवृत्तः
ठकोक्तशास्त्राणि यथा न तानि ।
प्रमाणमिच्छन्ति विबुद्धतत्त्वाः
संसारकान्तारमनिन्दनीयाः ॥ २३ ॥ [545]

20d L अपरेण । 21d L प्रवाद्यते । 22a P_1 सत्वश्रूय-दोष° । 22c Alle Ms. तेभ्यो वको । K तेभ्यो बको । Zu meiner Änderung in dieser und der nächsten Strophe vgl. Mironow a. a. O. S. 8. । 22d K नास्ति व । 23b Alle Mss. außer P_2 वकोक्त°; P_2 येकोकशास्त्राणि । K बकोक्त° । 23d S °निर्निंद्यनीयः । K °विनिन्दनीयः ।

außerordentlich erschreckt sind, getötet haben, wiewohl sie schnell entfliehen.

21. Der erbarmungslose Sterbliche, der, nachdem er mancherlei Fleischsorten gegessen hat, in die Hölle kommt, wird dort zum Verzehren seines eigenen Fleisches gebracht[1]), welches ihm von anderen Bösewichten mit einem Messer abgeschnitten wird.

22. Die gierigen Sünder, die Fleisch essen, indem sie den Wesen verkündigen, es sei kein Vergehen dabei, die haben ganz besonders jeden Mord veranlaßt; im Vergleich mit ihnen ist ein Thug kein Mörder.

23. Die (Religions-)Systeme, in denen das Morden Körperlicher gelehrt wird, sind nicht (so schlimm) wie die von den Thugs gelehrten Systeme. Die Untadeligen, die die Wahrheit erkannt haben,

1) Vgl. XX, 15.

यद्रक्तरेतोमलवीर्यमङ्गं
मांसं तदुद्भूतमनिष्टगन्धम् ।
यद्यश्नतो ऽमेध्यसमं न दोष-
स्तर्हि श्वचण्डालवृका न दुष्टाः ॥ २४ ॥ [546]
5 धर्मद्रुमस्यास्तमलस्य मूलं
निर्मूलमुन्मूलितमङ्गभाजाम् ।
शिवादिकल्याणफलप्रदस्य
मांसाशिना स्यान्न कथं नरेण ॥ २५ ॥ [547]
दुःखानि यान्यत्र कुयोनिजानि
10 भवन्ति सर्वाणि नरस्य तानि ।
पलाशनेनेति विचिन्त्य सन्त-
स्त्यजन्ति मांसं त्रिविधेन नित्यम् ॥ २६ ॥ [548]

इति मांसनिरूपणषड्विंशतिः ॥ २१ ॥

24a S °वार्षमंगं । K °रेतो मलवार्य° । 24b L तद्दोद्भूत° ।
15 24c S यद्यश्नते । P_1 यद्यश्नुते । LP_2K यद्यश्नुते । K मेध्य° । दोषं ।
24d L तर्हि स्ववांडाल° । 26a P_1 यानत्र । SLP_2 कुयोनियानि ।
K °या(जा)नि ॥

K °निषेधनिरूपणम् ।

---

erkennen (nur) den Wald des Geburtenkreislaufes als ausschlag-
20 gebend an.

24. Wenn derjenige keine Sünde begeht, dar das unangenehm riechende, Unsauberem gleiche, aus jenem Leibe stammende Fleisch ißt, dessen Stärke in Blut, Samen und Schmutz besteht, nun, dann sind auch Hunde, *Caṇḍāla*'s und Wölfe nicht böse.

25 25. Wie sollte nicht durch einen Fleisch genießenden Mann die Wurzel des makellosen Baumes des Gesetzes vollständig entwurzelt sein, der den Körperbesitzern als Frucht die Seligkeit u. a. Glück gibt?

26. Alle die Leiden, die hier in einer schlechten Geburt liegen,
30 werden dem Menschen durch Fleischessen zuteil. In dieser Überlegung meiden die Guten das Fleisch beständig auf dreifache Weise (in Gedanken, Worten und Taten).

मध्वस्यतः कृपा नास्ति पुण्यं नास्ति कृपां विना ।
विना पुण्यं नरो दुःखी पर्यटेद्भवसागरे ॥ १ ॥ [549]
एकैको ऽसंख्यजीवानां घाततो मधुनः कणः ।
निष्पद्यते यतस्तेन मध्वस्यति कथं बुधः ॥ २ ॥ [550]
ग्रामाणां सप्तके दग्धे यद्भवेत्सर्वथा नृणाम् । 5
पापं तदेव निर्दिष्टं भक्षिते मधुनः कणे ॥ ३ ॥ [551]
एकैकस्य यदादाय पुष्पस्य मधु संचितम् ।
किंचिन्मधुकरीवर्गैस्तदप्यश्नन्ति निर्घृणाः ॥ ४ ॥ [552]
अनेकजीवघातोत्थं म्लेच्छोच्छिष्टं मलाविलम् ।
मलाक्तपात्रनिक्षिप्तं किं शौचं लिहतो मधु ॥ ५ ॥ [553] 10

XXII. 1a L मध्वश्नतः । 1b LP_1P_2 पर्यटति । L °सागरः । 2a P_2 घातितो । 2d P_2 मध्वश्नति । 3a SK सप्तको । 3b L भक्षतः । P_1P_2 भक्षते । 4b L °वर्गे । S निर्घणाः । P_1 निघृणा । P_2 निघृणः । 5b SK °पात्रं निक्षिप्तं । P_2 लिहते । 15

XXII. Warnung vor dem Honig.

1. Wer Honig wegnimmt, hat kein Mitleid; ohne Mitleid gibt es kein frommes Verdienst; ohne frommes Verdienst irrt der Mensch unglücklich auf dem Meere des Daseins umher.

2. Da jeder einzelne Honigtropfen durch die Tötung unzähliger 20 Lebewesen gewonnen wird, wie kann da ein Verständiger Honig wegnehmen?

3. Die Sünde, welche auf jeden Fall die Menschen trifft, die sieben Dörfer niedergebrannt haben, eben die wird zuerkannt, wenn man einen Honigtropfen genossen hat. 25

4. Die Erbarmungslosen essen sogar den Honig, den Scharen von Bienen mühsam gesammelt haben, indem sie ihn aus jeder einzelnen Blüte herausholten.

5. Wie kann derjenige rein sein, der den von der Tötung vieler Lebewesen herrührenden, von Nicht-Ariern übrig gelassenen[1], 30 mit Schmutz besudelten und in ein mit Schmutz beschmiertes Gefäß getanen Honig leckt?

---

1) Die nichtarischen Waldbewohner bringen den Honig, den sie nicht selbst genießen, auf den Markt.

वरं हालाहलं पीतं सद्यः प्राणहरं विषम् ।
न पुनर्भक्षितं शश्वद्दुःखदं मधु देहिनाम् ॥ ६ ॥ [554]
दुःखानि यानि संसारे विद्यन्ते ऽनेकभेदतः ।
सर्वाणि तानि लभ्यन्ते जीवेन मधुभक्षणात् ॥ ७ ॥ [555]
शमो दमो दया धर्मः संयमः शौचमार्जवम् ।
पुंसस्तस्य न विद्यन्ते यो लेढि मधु लालसः ॥ ८ ॥ [556]
औषधायापि यो मर्त्यो मध्वस्यति विचेतनः ।
कुयोनौ जायते सो ऽपि किं पुनस्तत्र लोलुपः ॥ ९ ॥ [557]
प्रमादेनापि यत्पीतं भवभ्रमणकारणम् ।
तदश्नाति कथं विद्वान्भीतचित्तो भवान्मधु ॥ १० ॥ [558]
एकमप्यत्र यो बिन्दुं भक्षयेन्मधुनो नरः ।
सो ऽपि दुःखवृषाकीर्णे पतते भवसागरे ॥ ११ ॥ [559]

6b K ना । LP_1 भक्षतं । P_2 भक्षतः । 7a S om. यानि । 8b K मधुलालसः । 10a L यत्पापं । 11a L बिंदं । 11b S K ०झषा० । LP_1 ०तृषा० । LP_1 ०कीर्णः । L ०सागरः ।

6. Besser *hālāhala*[1]) getrunken, das Gift, welches sogleich den Lebenshauch raubt, als Honig gegessen, der den Körperlichen ewiges Unglück bringt.

7. Die Leiden mannigfacher Art, die es im Geburtenkreislauf gibt, alle diese zieht sich ein Lebewesen infolge des Honiggenusses zu.

8. Seelenruhe, Bezähmung, Mitleid, Frömmigkeit, Selbstzucht, Lauterkeit und Aufrichtigkeit finden sich bei dem Manne nicht, der gierig Honig leckt.

9. Der Sterbliche, der nur zu Heilzwecken unbedacht (den Bienen) Honig wegnimmt, auch der wird in einem schlechten Mutterleib[2]) (wieder)geboren; wie viel mehr der danach Lüsterne!

10. Wie kann ein Wissender, der vor dem Dasein Furcht im Herzen hegt, jenen Honig genießen, dessen fahrlässiges Trinken schon das Umherirren im Dasein verursacht?

11. Auch der Mensch, der hier nur einen Tropfen Honig verzehren sollte, würde in das Meer der Existenzen stürzen, das von dem Wasser Leiden angefüllt ist.

1) Ein äußerst starkes, aus einer Pflanze bereitetes Gift.
2) Vgl. oben III, 15.

ददाति खाति यो भुङ्क्ते निर्दिशत्यनुमन्यते ।
गृह्णाति माक्षिकं पापः षडेते समभागिनः ॥ १२ ॥ [560]
एकत्रापि हते जन्तौ पापं भवति दारुणम् ।
न सूक्ष्मानेकजन्तूनां घातिनो मधुपस्य किम् ॥ १३ ॥ [561]
यो ऽश्नाति मधु निस्त्रिंशस्तज्जीवास्तेन मारिताः । 5
चेन्नास्ति खादकः कश्चिद्वधकः स्यात्तदा कथम् ॥ १४ ॥ [562]
एकत्र मधुनो बिन्दौ भक्षते ऽसंख्यदेहिनः ।
यो हि न स्यात्कृपा तस्य तस्मान्मधु न भक्षयेत् ॥ १५ ॥ [563]
अनेकदोषदुष्टस्य मधुनो ऽपास्तदोषताम् ।
यो ब्रूते तद्रसासक्तः सोऽसत्याम्बुधिरस्तधीः ॥ १६ ॥ [564] 10
यत्राल्पे ऽपि हते द्रव्ये लभन्ते व्यसनं जनाः ।
निःशेषं मधुकर्यर्थं मुष्णन्तो न कथं व्यधुः ॥ १७ ॥ [565]

12b P_1 °भागिव । 14b P_1 खादिकः । P_2 तथा । 15a S K भक्षिते । P_2 भक्ष्यते । 15b P_2 भक्षते । 16a K मधुनो-पास्त° । 16b L om. यो । तद्रसयोशक्तः । K °शक्तः सोऽसत्यां 15 बुद्धिरस्तधीः । 17a P_1 ऽति st. ऽपि । 17b S °कर्थ्यर्थं । P_1P_2 °कार्यार्थं । P_1 मुष्णतो । L मुष्णंति ।

12. Der Sünder, der das Bienenprodukt gibt, annimmt, genießt, zeigt, (zu nehmen) gestattet und (den Bienen) wegnimmt: diese sechs sind gleich schuldig. 20

13. Schwere Sünde bedeutet das Töten auch nur eines einzigen Lebewesens: was geschieht nun erst dem Honigtrinker, der eine ganze Menge kleiner Lebewesen tötet?

14. Der Grausame, welcher Honig ißt, der ist es, durch den die davon Lebenden getötet werden. Denn wenn kein Verzehrer 25 vorhanden wäre, wie würde alsdann ein Töter vorhanden sein?

15. Wer bei einem einzigen Tropfen Honig ungezählte Lebewesen vernichtet, der hat kein Mitleid. Darum verzehre man keinen Honig.

16. Wer nach dem Genusse des Honigsaftes verlangend be- 30 hauptet, daß in diesem von zahlreichen Schädigungen verunzierten keine Schädigung vorliege, dieser Unverständige ist ein Meer von Unwahrheit.

17. Wenn die Menschen dadurch Unglück erlangen, daß sie auch nur wenig Gut rauben, wie sollten dann diejenigen, die das 35

मधुप्रयोगतो वृद्धिर्मदनस्य ततो जनः ।
संचिनोति महत्पापं यात्यतो नरकावनिम् ॥ १८ ॥ [566]
दीनैर्मधुकरैर्वर्गैः संचितं मधु छद्मतः ।
यः स्वीकरोति निस्त्रिंशः सो ऽन्यत्त्यजति किं नरः ॥ १९ ॥ [567]
5 पञ्चाप्येवं महादोषान्यो धत्ते मधुलम्पटः ।
संसारकूपतस्तस्य नोत्तारो जातु जायते ॥ २० ॥ [568]
संसारभीरुभिः सद्भिर्जिनाज्ञां परिपालितुम् ।
यावज्जीवं परित्याज्यं सर्वथा मधु मानवैः ॥ २१ ॥ [569]
विज्ञायेति महादोषं मधुनो बुधसत्तमाः ।
10 संसारासारतस्त्रस्ता विमुञ्चन्ति मधु त्रिधा ॥ २२ ॥ [570]

इति मधुनिषेधद्वाविंशतिः ॥ २२ ॥

18a P_1 मधुनोयो° । 18b P_2 महा° । 20a P_1 पंचाप्येव । 21a L °पालतुं । 22a P_1 मधु त्यजत सतमा ।
K °निषेधनिरूपणम् ॥

---

15 ganze Eigentum der Honigbereiterinnen stehlen, sich nicht auch welches zuziehen?

18. Infolge des Gebrauches von Honig ergibt sich Steigerung der Geschlechtsliebe; dadurch häuft der Mensch schwere Sünde an, und dadurch kommt er nach der Höllenstätte.

20 19. Wie kann der Mann anderes Gut meiden, der grausam sich den Honig aneignet, den die armen Bienenscharen mühselig aufgehäuft haben?

20. Wer in dieser Weise, nach Honig lüstern, alle fünf großen Sünden begeht[1]), für den gibt es keine Errettung aus dem Ab-
25 grund des Geburtenkreislaufes.

21. Um dem Befehl *Jina*'s zu befolgen, müssen treffliche Menschen, die sich vor dem Geburtenkreislaufe fürchten, den Honig zeitlebens durchaus meiden.

22. Indem so die Trefflichsten unter den Verständigen erkannt
30 haben, daß dem Honig(genuß) schwere Sünde anhaftet, meiden sie ihn auf dreifache Weise, aus Angst vor dem Elend des Geburtenkreislaufes.

---

1) Diese fünf großen Sünden sind die Verletzung anderer (*hiṃsā*, Str. 13 ff.; vgl. XXXI, 3 ff.), Lüge (*asatya*, Str. 16; vgl. XXXI, 8 ff.), Diebstahl (*steya*, Str. 17; vgl. XXXI, 12 ff.), Hurerei (*jayāsaṅga*, Str. 17; vgl. XXXI, 17 ff. 23 ff.) und Unmäßigkeit beim Erwerb (*parigraha*, Str. 19; vgl. XXXI, 26 ff.). S. auch IX, 3.

यानि मनस्तनुजानि जनानां
सन्ति जगत्त्रितये ऽप्यसुखानि ।
कामपिशाचवशीकृतचेता-
स्तानि नरो लभते सकलानि ॥ १ ॥ [571]
ध्यायति धावति कम्पमियर्ति 5
श्राम्यति ताम्यति नश्यति नित्यम् ।
रोदिति सीदति जल्पति दीनं
गायति नृत्यति मूर्छति कामी ॥ २ ॥ [572]
रुष्यति तुष्यति दास्यमुपैति
कर्षति दीव्यति सीव्यति वस्त्रम् । 10
किं न करोत्यथवा हतबुद्धिः
कामवशः पुरुषो जननिन्द्यम् ॥ ३ ॥ [573]
वेत्ति न धर्ममधर्ममियर्ति
म्लायति शोचति याति कृशत्वम् ।
नीचजनं भजते व्रजतीर्ष्यां 15
मन्मथराजविमर्दितचित्तः ॥ ४ ॥ [574]

XXIII. 1a L जानि । K °जातिजनानां । 2b L श्रामति । 2c S रोद्दति । द्रानं । 3d K °वशो । 4a P_2 om. अधर्मं । 4b P_1 शोचयति । 4c P_2 व्रजत्पुर्ष्यां ।

XXIII. Warnung vor der Liebe. 20

1. Die an Geist und Körper entstehenden Leiden, die die Menschen in allen drei Welten befallen, die zieht sich alle der Mann zu, dessen Herz der Liebesteufel[1]) unterjocht hat.

2. Der Verliebte grübelt, rennt, wird von Zittern befallen, ist ermattet, erschöpft, schwindet beständig dahin, weint, sitzt bekümmert 25 da, spricht betrübt, singt, tanzt und wird ohnmächtig.

3. Der Mann, der der Liebe untertan ist, gerät in Wut, freut sich, wird zum Sklaven, pflügt, spielt, näht Gewänder, und was alles von den Leuten zu Tadelndes tut er nicht, im Verstande getroffen? 30

4. Wer im Herzen von dem König *Manmatha* bedrückt wird, der kennt nicht das (rechte) Gesetz, wählt das falsche, schwindet

1) *piśāca*, eine Art Unhold.

नैति रतिं गृहपत्तनमध्ये
ग्रामधनस्वजनान्यजनेषु ।
वर्षसमं क्षणमेकमवैति
पुष्पधनुर्वशतामुपयातः ॥ ५ ॥ [575]
5 सर्वजनेन विनिन्दितमूर्तिः
सर्वविचारबहिर्भवबुद्धिः ।
सर्वजनप्रथितां निजकीर्तिं
मुञ्चति कन्तुवशो गतकान्तिः ॥ ६ ॥ [576]
भोजनशान्तिविहाररतानां
10 सज्जनसाधुवतां श्रमणानाम् ।
आममपामिव पात्रमपात्रं
ध्वस्तसमस्तसुखो मदनार्तः ॥ ७ ॥ [577]
चारुगुणो विदिताखिलशास्त्रः
कर्म करोति कुलीनविनिन्द्यम् ।

15 6b L °सुद्धिः । 6c K °कीर्ति । 6d P_1 om. निन्दित°—°कान्तिः । P_2 stellt Str. 5 und 6 um. । 7a S °शान्ति° । L °सीति° । P_1K °शीति° । P_2 °शीत° । 7b K सज्जन सा° । P_1 om. सज्जन° श्रमणानां । P_2 श्रवणानां । 7c K आममया° ।

hin, ist bekümmert, magert ab, verkehrt mit gemeinem Volke und
20 gerät in Eifersucht.

5. Wer in die Botmäßigkeit des Blumenbogenschützen geraten ist, findet kein Wohlgefallen daheim und in der Stadt, nicht im Dorfe, am Gelde, an den Angehörigen und Fremden, und einem Jahre gleich erachtet er einen einzigen Augenblick.

25 6. Dem Liebesgotte untertan zeigt man von allen Leuten getadelte Gestalt; der Verstand ist außerhalb aller Überlegung, man verzichtet auf seinen bei allen Menschen bekannten guten Ruf und verliert die Anmut.

7. Wer von *Madana* gequält wird, dem geht alles Glück
30 verloren; und wie ein ungebranntes Gefäß kein Behälter für Wasser ist, so paßt er nicht für die aus trefflichen Leuten und Guten bestehenden *śramaṇa*'s, die gern Mäßigkeit im Essen und Klosterleben üben.

8. Ein mit schönen Vorzügen ausgestatteter Mann, dem alle
35 Wissenszweige bekannt sind, vollbringt von Edlen getadelte Tat

मातृपितृस्वजनान्यजनानां
नैति वशं मदनस्य वशो ना ॥ ८ ॥ [578]
तावदशेषविचारसमर्थ-
स्तावदखण्डितमृच्छति मानम् ।
तावदपास्तमलो मननीयो 5
यावदनङ्गवशी न मनुष्यः ॥ ९ ॥ [579]
शोचति विश्वमभीच्छति द्रष्टु-
माश्रयति ज्वरमृच्छति दाहम् ।
मुञ्चति भक्तमुपैति विमोहं
माद्यति वेपति याति मृतिं च ॥ १० ॥ [580] 10
एवमपास्तमतिः क्रमतो ऽत्र
पुष्पधनुर्दशवेगविधूतः ।
किं न जनो लभते जननिन्द्यो
दुःखमसह्यमनन्तमवाच्यम् ॥ ११ ॥ [581]
चिन्तनकीर्तनभाषणकेलि- 15
स्पर्शनदर्शनविभ्रमहास्यैः ।

8d P_1 वशो भा । 9b S °मूर्छिति । K °खण्डित मूर्छति!! । 10a SK °मभीष्टति । L °मतिछति । 10b P_1P_2 ज्वरमिछति । 10c L भक्तु° । K भक्ति° । 11c L °निंद्ये । 12a L °कीर्त्तिन° ।

und gehorcht nicht Mutter, Vater, Angehörigen noch Fremden, 20
wenn er im Banne *Madana*'s ist.

9. So lange nur ist der Mensch ungeschmälerter Überlegung fähig, so lange nur zeigt er unversehrten Stolz, so lange nur weist er den Schmutz von sich und ist achtenswert, als er dem Körperlosen nicht botmäßig ist. 25

10. Er ist bekümmert, wünscht alles zu schauen, bekommt das Fieber, gerät in Glut, meidet den Treuergebenen, verfällt in Verblendung, ist berauscht, zittert und geht in den Tod.

11. Welches unerträgliche, unendliche, unsägliche Leid erlebt hier nicht der also um den Verstand gekommene, von dem zehnfachen Ungestüm[1]) des Blumenbogenschützen der Reihe nach geschüttelte, von den Leuten zu tadelnde Mensch? 30

12. Die Fürsten unter den Mönchen, die die Qualen der Liebe

1) Über die zehn Liebesstadien vgl. Schmidt, Beitr. zur ind. Erotik S. 104. 124 ff.

अष्टविधं निगदन्ति मुनीन्द्राः
काममपाकृतकामविबाधाः ॥ १२ ॥ [582]
सर्वजनैः कुलजो जनमान्यः
सर्वपदार्थविचारणदक्षः ।
5 मन्मथबाणविभिन्नशरीरः
किं न नरः कुरुते जननिन्द्यम् ॥ १३ ॥ [583]
अह्नि रविर्दहति त्वचि वृद्धः
पुष्पधनुर्दहति प्रबलोढम् ।
रात्रिदिनं पुनरन्तरमन्तः
10 संवृतिरस्ति रवेर्न तु कन्तोः ॥ १४ ॥ [584]
स्थावरजङ्गमभेदविभिन्नं
जीवगणं विनिहन्ति समस्तम् ।
निष्करुणं कृतपातकचेष्टः
कामवशः पुरुषो ऽतिनिकृष्टः ॥ १५ ॥ [585]
15 निष्ठुरमश्रवणीयमनिष्टं
वाक्यमसह्यमवद्यमहृद्यम् ।

12c L अष्टविधिं । S भिगदंति । 13c S °वाणभिन्न° । 14a P_1 अंह्नि । L त्वचवृद्धं । K शुचि वृद्धः । 15c SK °पापक° ।

abgetan haben, nennen die Liebe achtfach (zusammengesetzt aus):
20 Denken, Rühmen, Sprechen, Spielen, Berühren, Sehen, Tändeln und Lachen.

13. Welches von den Leuten zu tadelnde (Werk) vollbringt nicht der Mann, dessen Leib von den Pfeilen *Manmatha*'s durchbohrt ist, mag er auch von allen Seiten edler Herkunft(?), von den Leuten
25 zu ehren und in der Prüfung aller Dinge gewandt sein?

14. Auf die Haut nur brennt die Sonne, die erstarkt ist (d. h. im Zenith steht); der Blumenbogenschütze dagegen brennt mit heftiger Kraft Tag und Nacht das Herz im Inneren. Gegen die Sonne gibt es eine Abwehr, nicht gegen den Liebesgott.

30 15. Ein der Liebe botmäßiger, höchst gemeiner Mensch tötet ohne Erbarmen, indem er schändenden Wandel übt, die ganze Schar der Lebewesen, die in die Arten der unbeweglichen und beweglichen geschieden ist.

16. Der von *Madana* Bedrückte führt, wie ein vom Rausch-
35 trankrausche Trunkener, rohe, nicht anzuhörende, unerwünschte,

जल्पति वक्रमवाच्यमपूज्यं
मद्यमदाकुलवन्मदनार्तः ॥ १६ ॥ [586]
स्वार्थपरः परदुःखमविद्व-
न्प्राणसमान्यपरस्य धनानि ।
संसृतिदुःखविधावविदित्वा
पापमनङ्गवशो हरते ऽङ्गी ॥ १७ ॥ [587]
यो ऽपरिचिन्त्य भवार्णवदुःख-
मन्यकलत्रमभीक्षति कामी ।
साधुजनेन विनिन्द्यमगम्यं
तस्य किमत्र परं परिहार्यम् ॥ १८ ॥ [588]
तापकरं गुरुपातकमूलं
दुःखशतार्थमनर्थनिमित्तम् ।
लाति वशः पुरुषः कुसुमेषो-
र्ग्रन्थमनेकविधं बुधनिन्द्यम् ॥ १९ ॥ [589]
एवमनेकविधं विदधाति
यो जननार्णवपातनिमित्तम् ।

16c P_1 वक्तुं für वक्रं । 17a LP_1P_2 °विद्वान्प्रा° । 17b SK °समान° । 18a K यो परि°!! । 18b P_1P_2K °भीप्सति । 18d S °हार्ष्यं । 19c P_1P_2 कुसुमेषु[र्] । 20a L °विधिं ।

unerträgliche, unangenehme, krumme, nicht auszusprechende, ehrlose Reden.

17. Auf den eigenen Vorteil bedacht raubt der im Banne des Körperlosen befindliche Körperliche, ohne sich um das Leid des anderen zu kümmern, diesem seine Habe, die dem Lebenshauche gleicht, weil er in der Veranlassung des Leidens im Kreislaufe der Geburten nichts Schlimmes sieht.

18. Der Verliebte, welcher, ohne an das Leid auf dem Meere des Daseins zu denken, nach dem Weibe eines anderen schielt, das für einen guten Menschen tadelnswert und nicht zu besuchen ist, was ist für den hier überhaupt noch zu meiden?

19. Der Mann, der dem Blumenpfeilschützen botmäßig ist, nimmt mancherlei Fesseln auf sich, die Pein verursachen, die Wurzel großer Sünden sind, hundertfaches Leid umfassen, die Ursache des Unheils und von den Verständigen zu tadeln sind.

20. Wer sich also, von den Pfeilen des Liebesgottes durch-

चेष्टितमङ्गजबाणविभिन्नो
नेह सुखी न परत्र सुखी सः ॥ २० ॥ [590]
दृष्टिचरित्रतपोगुणविद्या-
शीलदयादमशौचशमाद्यान् ।
5 कामशिखी दहति क्षणतो नु-
र्वह्निरिवेन्धनमूर्जितमत्र ॥ २१ ॥ [591]
किं बहुना कथितेन नरस्य
कामवशस्य न किंचिदकृत्यम् ।
एवमवेत्य सदा मतिमन्तः
10 कामरिपुं क्षयमत्र नयन्ति ॥ २२ ॥ [592]
नारिरिमं विदधाति नराणां
रौद्रमना नृपतिर्न करीन्द्रः ।
दोषमहिर्न न तीव्रविषं वा
यं वितनोति मनोभववैरी ॥ २३ ॥ [593]
15 एकभवे रिपुपन्नगदुःखं
जन्मशतेषु मनोभवदुःखम् ।

20c L °मंगि° । 20d L सुखं । 22c Alle Mss. मतिवंतः ।
22d P_1 रिपुतयमत्र । 24a P_1 एकत्रभवे ।

bohrt, solch buntem Treiben hingibt, welches den Sturz in das
20 Meer der Geburten veranlaßt, der ist hier nicht beglückt und dort nicht beglückt.

21. Das Liebesfeuer verbrennt hier des Mannes Glauben, Wandel, Askese, Tugend, Wissen, Charakter, Mitleid, Bezähmung, Lauterkeit, Seelenruhe usw. im Nu, wie reichlichen Brennstoff das Feuer.

25 22. Wozu noch die vielen Worte? Für den der Liebe botmäßigen Mann gibt es keine Tat, vor der er zurückschreckte! In dieser Erkenntnis bringen die Verständigen hier den Feind Liebe stets zur Vernichtung.

23. Solchen Schaden fügt den Menschen kein Feind zu, kein
30 grausig gesinnter Männerfürst, kein Elefantenfürst, keine Schlange noch auch heftiges Gift, wie der Feind Liebe.

24. In einem einzigen Dasein wirkt das Leid, das Feinde und Schlangen verursachen; in hunderten von Geburten das von der

चात्वधियेति विचिन्त्य महान्तः
कामरिपुं क्षणतः क्षपयन्ति ॥ २४ ॥ [594]
संयमधर्मविबद्धशरीराः
साधुभटाः स्मरवैरिणमुग्रम् ।
शीलतपःशितशस्त्रनिपाति-
दर्शनबोधबलाद्विधुनन्ति ॥ २५ ॥ [595] 5

॥ इति कामनिषेधपञ्चविंशतिः ॥ २३ ॥

24c L विचिंति । 25a LP_1P_2 °विवर्द्ध° । 25b S शन° । K शरवैरि° । L सम° । 25d P_1 °योध° । विधुनोति ॥
K °निषेधनिरूपणम् ॥ 10

Liebe verursachte: so in lauterem Sinne überlegend vernichten die Edlen den Feind Liebe im Augenblick.

25. Die Leiber mit Selbstzucht und Frömmigkeit gegürtet vernichten die Soldaten Mönche den furchtbaren Gegner *Smara* (Liebe) durch das Einhauen mit den scharfen Waffen Keuschheit 15 und Askese, kraft des Glaubens und der Erleuchtung.

(Fortsetzung folgt.)

Zu Ṛgveda V, 61, 12.

Von

Walter Neisser.

Die Herren P. E. Dumont und J. Brune haben in dieser Zeitschr. 60, 552 ff. treffend dargelegt, daß die bisherigen Deutungen des in der Überschrift genannten ṚV.-Verses (*yéṣāṃ śriyā́dhi ródasī | vibhrā́jante rátheṣu ā́ | diví rukmá ivopári*) zu befriedigendem Ergebnisse noch nicht geführt haben. Die von ihnen vorgeschlagene Übersetzung lautet: „Durch deren [der Maruts] Schönheit über die beiden Welten hin sie glänzen auf den Wagen, wie der *rukmá* droben am Himmel". Das Wort sie ist von mir gesperrt worden. Was damit gemeint ist, erläutern die Urheber dieser Übersetzung, indem sie *rukmā́ḥ* „goldene Schmucksachen" als das zu supplierende Subjekt des Satzes bezeichnen. Die Supplierung liege nahe, da wenn nicht im Hauptsatze, so im Vergleichungssatze *rukma* sich tatsächlich findet und dieser Begriff auch sonst mit den Maruts in Verbindung gebracht wird.

Diese Interpretation unterliegt mehrfachen Bedenken. Erstens steht *rukmáḥ* im Vergleichungssatze im Singularis, der Hauptsatz erfordert aber ein pluralisches Subjekt. Ferner ist wohl begreiflich, daß die öfters *svabhānavaḥ* genannten Maruts dem Goldschmuck des Himmels verglichen und über beide Welten hinstrahlend genannt werden, nicht jedoch daß ihr Zierrat, der nur etwas Akzessorisches darstellt, derart in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt wird. Von diesem Zierrat würde auch nicht gesagt werden, daß er *rátheṣu ā́* erglänze, vielmehr wäre *tanū́ṣu ā́* u. dgl. zu erwarten; denn der Goldschmuck ist nicht am Wagen angebracht, sondern die Maruts tragen ihn an ihrem Körper. Ein schiefes Bild gibt endlich in vorliegender Übersetzung *yéṣāṃ śriyā́*. Der von den Verfassern als Subjekt des Satzes gedachte Goldschmuck würde hiernach seinen Glanz der Schönheit der Maruts danken. In Wahrheit müßte umgekehrt letztere durch den Goldschmuck erhöht werden: zu diesem Zwecke wird ein Schmuck ja wohl angelegt.

Jede Schwierigkeit schwindet, wenn *yéṣām* im Sinne von *yá* [d. i. *yé*] *eṣām* genommen wird. Das singularische *yásya* = *yó asya* kommt öfter vor. *yéṣām* = *yá eṣām* ist das pluralische Korrelat. Ich übersetze: „Die in ihrer Schönheit über die Welten hinstrahlen auf ihren Wagen, wie die goldene Scheibe droben am Himmel".

Maulānā Mu'min Ḥusain of Yazd.

By

Shihabuddin Khuda Bakhsh
(Assistant Librarian, Oriental Public Library, Bankipur).

The Khuda Bakhsh Oriental Public Library of Bankipur owns an old and very rare manuscript containing about 700 quatrains of Maulānā Mu'min Ḥusain of Yazd. It is a small volume of 70 pages ($10^1/_4$ inches by $6^1/_4$ inches), written in fine clear nastaliq, with coloured and gilt borders and a very artistically illuminated headpiece. The date is apparently the 17th century A. D. 5

Life.—The Tadkiras throw little light on the life of our poet. We learn that he was a favourite pupil of Maulānā Mīrzā Muḥammad Jān Shīrāzī (the author of several works named by Amīn Rāzī in the *Haft Iqlīm*, f. 73, *b*). Taqī Kāshī (mentioned 10 by Sprenger in his Oude Catalogue, p. 35) says that the poet led a very dissolute life in his youth, but mended his morals afterwards. The same writer says that Mu'min Ḥusain was alive in A. H. 1007. Taqī Auḥadī in his rare Tadkira named *'Urfat-ul-'ārifīn*, f. 729, *a*, speaks of having lived in our poet's company in Shiraz, and quotes 15 the following chronogram

رباعيات ملا مومن حسين

by one Maulānā Yāsīn as giving the date of Mu'min's death. This amounts to 1019 A. H. But in Riyāḍ-us-shu'arā, f. 397, *a*, and Makhzan-ul-Ġarā'ib, p. 769, the above chronogram reads as 20

رباعيات مولانا مومن حسين

which yields the date 1076. This is evidently wrong, as Taqī Auḥadī (d. 1030 A. H.), who was a contemporary of our poet, is a better authority and his date of the poet's demise (1019 A. H.) is more likely to be correct. 25

Thought.—Mu'min's *rubā'īs* breathe the pure spirit of Sufism. A perfect resignation to the will of God is the keynote of his poetry and finds frequent expression. But the poet's mood changes. He is haunted by an overpowering sense of his own unworthiness, he lowers himself in the dust. Or, he bewails the pangs of un- 30 requited love which have seized him, his night of moaning unrelieved

by the faintest gleam of hope. But what can he do? He is not a free agent; he has no choice in the matter; it is his nature to submit to the Divine decree, it is his vocation to love, even though his heart be consumed. But there is comfort: he is true to the loved one; his heart is too full of love to harbour jealousy or hate. A few characteristic verses have been translated below:

1 تسلیم ورضا ورد وشعار است مرا
با عشق ومحبت سر وکار است مرا
گفتی بچه اختیار کردی غم عشق
من کیستم وچه اختیار مرا

Resignation and Submission [to the Divine will] are my task and business;
Love and passion are my only concerns;
You ask, why I have chosen Love with its pinings.
Well, who am I? What free choice have I?

2 جز نخل وفا سر نه زند از گل ما
رُفتست زگرد غیر سر منزل ما
در شیشه ما دیو هوا کی گنجد
جامیست پر از می محبت دل ما

Save the plant of fidelity nought springs from my clay,
My halting-stage has been swept clean of the dust of jealousy;
How can my cup hold the Demon of Desire?
My heart is a beaker full of the liquor of love.

3 بر گریه من صبح نخندید امشب
نشگفت مرا یک گل امید امشب
مردیم ونسیم صبح بر ما نوزید
هجران گل صبح‌را مگر چید امشب

No smiling dawn broke on my moanings to-night;
Not a flower of my hope bloomed to-night;
I died, and the morning-breeze blew not over me;
Only the pangs of Separation gathered the flowers of dawn to-night.

4 دوزخ شرری زآتش پنهان منست
طوفان نمی از دیده گریان منست

صد سوخته جانرا بنگاهی کشتن
یک شمه زالتفات جانان منست

Hell is but a spark of the fire hidden in my heart;
The flood is but a drop from my weeping eye.
To kill a hundred love-consumed hearts with a glance 5
Is but a grain of kindness to my Beloved.

5 علمم همه جهل وشیوه ام بوجهلیست
کارم نباگره است ونه با دهلیست
هرجا هستم رواج بازار منست
من بی هنرم متاع من نااهلیست 10

My knowledge is all ignorance, and my manners are as those of Abu Jahl!
I have nothing to do with Agra or Delhi.
Wherever I be, I follow the custom of the market,
I know no craft, and my only ware is my unworthiness. 15

[Abu Jahl — The grossest fool, from Muḥammad's uncle who never accepted Islam.[1])]

1) [Read: . . . from Muḥammad's adversary killed in the battle of Badr. — A. Fischer.]

Bemerkungen zu Ed. König's Aufsatze „Kalenderfragen im althebräischen Schrifttum“

(diese Zeitschrift Bd. 60, 605 ff.).

Von

H. Vogelstein (Stettin).

1. Die Erklärung, daß der Darsteller von Genesis 1 den umfassenderen *jôm* mit dem hellen Teil des Tages hat beginnen lassen, und daß also mit Bestimmtheit zu urteilen ist, daß in der Formel „und es trat ein Abend und es trat ein Morgen ein“ der Abend als der Schlußpunkt des vorhergehenden hellen Teiles vom 24stündigen Tag gemeint ist (S. 607), findet sich schon bei jüdischen Bibelerklärern des Mittelalters, so namentlich bei Samuel ben Meïr. Dieser bemerkt zu der ersten Vershälfte von Gen. 1, 5: לעולם אור תחלה ואחר כך חשך „Stets wird zuerst das Licht und hernach die Finsternis erwähnt“; und zu der zweiten Vershälfte: „Es heißt hier nicht: ‚es trat ein Tag und es trat eine Nacht ein‘ — sondern: ‚es trat ein Abend ein‘, d. h. der erste Tag ward zum Abend, und das Licht schwand, ‚und es trat ein Morgen ein‘ d. h. es trat ein das Hellwerden (Morgenwerden) der Nacht, das Aufgehen der Morgenröte. So wurde der erste Tag von den sechs Schöpfungstagen voll, und sodann fing der zweite Tag an“. Abraham Ibn Esra (im Iggereth Hašabath) und Isaak Abrabanel (in seinem Pentateuchkommentar) bekämpfen diese auch von einigen anderen angenommene Erklärung auf das heftigste und bezeichnen den Satz כי הלילה הולך אחר היום als ketzerisch und unsinnig.

Im Talmud gilt in der Tat allgemein der Grundsatz היום הולך אחר הלילה mit der einzigen Ausnahme der für den Genuß des Opferfleisches bestimmten Zeit, wo der entgegengesetzte Grundsatz aufgestellt wird: בקדשים הלילה הולך אחר היום. Aber dies ist nicht anzusehen — wie König S. 609 meint — als ein Rest von der älteren Art der Hebräer, den bürgerlichen Tag zu beginnen, es ist dies vielmehr eine mit der ganzen Opfergesetzgebung im Zusammenhang stehende notwendige Maßregel. Denn nur am Tage, nicht bei Nacht durfte geopfert werden, es begann also der Opfertag erst mit dem Sonnenaufgang. Der Genuß des Opfermahles, das

in vielen Fällen an dem Opfertage selbst ביום קרבנו stattfinden sollte, wäre aber auf eine gar zu kurze Zeit beschränkt gewesen, wenn nicht die Nacht noch mit zu dem Opfertage hinzugerechnet worden wäre. In Rücksicht hierauf wird Levit. 7, 15 ausdrücklich angeordnet: ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר, und ähnlich Levit. 22, 30: ביום ההוא יאכל לא תותירו ממנו עד בקר, und in Konsequenz dieser Bestimmung mußte folgerichtig der Grundsatz aufgestellt werden, daß im Gegensatze zu der sonst üblichen Berechnungsweise bei den auf das Opferwesen bezüglichen Zeitangaben die Nacht auf den Tag folge.

In allen anderen Fällen aber, auch in solchen, die eine gewisse Verwandtschaft mit den Opfern haben und in den über das Opferwesen handelnden Kapiteln erwähnt sind, behält die allgemeine Regel Geltung: היום הולך אחר הלילה, so hinsichtlich des Verbotes (Levit. 22, 28), ein Stück Groß- oder Kleinvieh mit seinem Jungen an einem Tage zu schlachten. Daß hier nicht wie bei den Opfern, von denen unmittelbar vorher und nachher die Rede ist, die Reihenfolge „Tag und Nacht“, sondern „Nacht und Tag“ innezuhalten sei, folgert die Mischnah (Chulin, Kap. 5) aus dem Ausdrucke יום אחד. Sie argumentiert folgendermaßen: נאמר במעשה בראשית יום אחד ונאמר באותו ואת בנו יום אחד מה יום אחד האמור במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה אף יום אחד האמור באותו ובנו היום הולך אחר הלילה:

2. Die Feier des Hiskianischen Passahfestes mußte der Verfasser der Bücher der Chronik im zweiten Monat ansetzen, um einerseits nicht mit II Kön. 23, 22 in Widerspruch zu treten, und um andererseits sich die Möglichkeit zu verschaffen, den frommen Hiskia, der die Bamoth abgeschafft hatte, nicht mit dem Vorwurfe zu belasten, daß er ein im Pentateuch als hochwichtig bezeichnetes Opfer vernachlässigt habe. Ein Schluß auf das Kalenderwesen in der Königszeit kann hieraus nicht gezogen werden, da das Hiskianische Passah jedes geschichtlichen Anhaltspunktes entbehrt und eine freie Erfindung des Chronisten ist.[1])

3. Aus Nehemia 1, 1 und 2, 1 folgt nicht, was Schiaparelli und Jampel behaupten, und was König (S. 643) als richtig bezeichnet, daß nämlich das Jahr vom Herbst an datiert ist, sondern nur daß der Regierungsantritt des Königs Artaxerxes nach Nissan und vor oder spätestens in Kislew stattgefunden hat. Das Kalenderjahr kann sehr wohl in Nissan begonnen haben, und dennoch können Kislew und Nissan in dasselbe Regierungsjahr fallen. Denn daß für die Berechnung der Regierungsjahre der persischen Könige immer ein und derselbe Jahresanfang normiert war, wie es nach der ersten Mischnah des Traktates Rosch Haschanah für die Regierungsjahre der israelitischen Könige der Fall war, bei denen mit dem Eintritt des Monates Nissan stets ein neues Regierungsjahr begann,

1) Siehe Vogelstein, Der Kampf zwischen Priestern und Leviten S. 128.

auch wenn ihre Thronbesteigung erst wenige Monate oder Wochen zuvor stattgefunden hatte, ist meines Wissens durch kein Argument festgestellt. Da sich aber Nehemia der Zeitrechnung nach dem Regierungsantritte des Königs Artaxerxes bedient, ist es für seine Zeitbestimmung völlig gleichgültig, ob das bürgerliche Jahr der Juden im Herbste oder im Frühling beginnt.

4. Was König veranlaßt (S. 609), die Worte aus dem Anfange der Mischnah B^{e}rachoth משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן also zu übersetzen: „Von der Stunde an, wo die Priester *sich angezogen haben*, um von ihrer Hebe zu essen", ist unerfindlich. Das Wort נכנס hat niemals die Bedeutung *sich anziehen*, sondern *sich hineinbegeben*, *hineingehen*, und wird sehr häufig gebraucht, um das Hineingehen zur Mahlzeit, das Sichhinsetzen zum Speisen zu bezeichnen; unsere Stelle ist zu übersetzen: „Von der Stunde an, wo die Priester hineingehen, sich daran machen (d. h. sich daran machen dürfen) von ihrer Hebe zu essen" — (wenn sie nämlich unrein gewesen waren und sich von ihrer Unreinheit durch Untertauchen gereinigt haben). So heißt es auch im Talmud (B^{e}rachoth 2 b): משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח und משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב:

5. Endlich sei bemerkt, daß es nicht die Ältesten der Juden waren, denen אלכסנדרוס מוקדון (nach Tamid 31 b) die 10 Fragen vorgelegt hat, darunter auch die Frage, ob das Licht oder die Finsternis zuerst geschaffen sei, sondern daß unter זקני הנגב, die dort erwähnt sind, höchst wahrscheinlich die Weisen der Inder, die Brahmanen, zu verstehen sind; denn die den זקני הנגב vorgelegten 10 Fragen haben viel Ähnlichkeit mit den Gesprächen, die Alexander der Große nach dem Berichte Plutarch's und anderer Erzähler mit den Brahmanen geführt haben soll. (Das Nähere siehe Vogelstein, Adnotationes ad fabulas, quae de Alexandro Magno circumferuntur.)

Sidra di Nischmata.

Transkribiert, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von

Sch. Ochser.

Als H. Petermann seine Orientreise 1853 beendet hatte, legte er das Ergebnis seiner Erfahrungen in seinem „Reisen im Orient“ (2. Auflage Leipzig 1865) nieder. Er war es, welcher, als erster, in so ausführlicher Weise das Leben, die Sitten und Gebräuche der Mandäer schilderte. Zu den Punkten aber, welche er nur vorübergehend berührte, gehörte auch der Bericht über die Totengebräuche vor dem Leichenbegängnis. Er berichtet II, 118 ungefähr: „Wenn einer dem Sterben nahe ist, wird er gewaschen und in weiße Gewänder gekleidet, vom Priester wird ihm ein Myrtenkranz auf der Stirn befestigt. Gleich nach dem Sterben wird die Leiche auf den Friedhof getragen. Dieser Tag ist mehr einer der Freude als der Trauer“. Das Lesen aus der „Sidra Rabba“ „links“ wird von Petermann zweimal hervorgehoben.

M. N. Siouffi, welcher längere Zeit französischer Vize-Konsul in Mosul war, hat viel Mühe und Fleiß auf die Erlernung des Mandäischen verwendet, und veröffentlichte gleichfalls ein Buch über die Mandäer: „Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens: leurs dogmes, leurs moeurs“ (Paris 1880). Er selbst scheint bei einer Zeremonie um einen Sterbenden zugegen gewesen zu sein, denn er stellt sie pag. 120 ff. ziemlich ausführlich dar und hebt die achttägige folgende Trauerfeier besonders hervor.

Die manchmal auseinandergehenden Darstellungen, auch diese Zeremonien betreffend, der beiden Gewährsmänner, hat H. W. Brandt in seiner Schrift „Die Mandäische Religion“ (Leipzig 1889) dadurch auszugleichen versucht, daß er von dem Standpunkte ausgeht, man hätte innerhalb der 30 Jahre, welche zwischen P. und S. liegen, vieles in den Zeremonien geändert Im Übrigen hat er die Trauergebräuche in seinem Werke gar nicht in Betracht gezogen, „weil die edierten Urkunden darüber schweigen“ (pag. 98).

Nun hat J. de Morgan mehrere mandäische Texte im 5. Bande der „Mission Scientifique en Perse. Textes Mandaïtes“ veröffentlicht (Paris 1904), worunter sich, wenn auch nur in Bruchstücken, die Beschreibung der Trauerzeremonien vor dem Eintritt des Todes

unter dem mandäischen Titel „Sidra di Nischmata“, nebst den dazu gehörigen Gebeten, befindet. Cl. Huart, welcher diesen Band mit einer kurzen Einleitung versehen hat, hat diese „Sidra“ auch nicht mit einem einzigen Worte erwähnt.

Aus dem Inhalte kann der Leser ersehen, daß weder Petermann noch Siouffi detaillierte Schilderungen gegeben haben, und daß sich deswegen manche Differenzen zwischen ihnen ergaben.

Die „Sidra di Nischmata“ ist ein Bruchstück und bildet den zweiten Teil der „Etudes Linguistiques V“. Sie umfaßt bloß 46 Seiten (207—252) in 48 Kolumnen. Es fehlen: I. Der Anfang. II. Das Ende des Gebetes עהריצתון, letztes Wort ist עסוף (Kol. 16). III. Ein Stück vor Kolumne 17. IV. Das Ende des Gebetes כאגידנא, letztes Wort ist חייא (Kol. 48). V. Ein Stück vor Kol. 49. VI. Das Ende des Stückes ענגירתא, letztes Wort ist לקאלא, ergänzt aus „Sidra Rabba“ II, 109, 10-12. VII. Ein Stück, dessen letzte Zeilen erhalten sind, Kol. 81, 1-7. VIII. Das Ende der letzten Unterschrift Kol. 92 und weiter.

Seinem Inhalte nach zerfällt das Buch in zwei Hauptteile: I. In die Vorschriften der priesterlichen Zeremonien beim Sterbenden, bis zur Entfernung des Leichnams aus dem Sterbehause. II. In die Gebete, welche vom Tarmida während der Zeremonien verrichtet werden.

I. Die priesterlichen Handlungen.

a) Beim Eintritt zum Kranken. (37, 4—38, 1.)

1. Anlegung des Pandama.
2. Herbeischaffung des Weihwassers.
3. Herbeischaffung des Weihrauchs.
4. Stilles Gebet des Priesters und der Anwesenden.
5. Herbeischaffung des Peḥta.
6. Herbeischaffung des Mambuḥa.
7. Herbeischaffung der Lampe.

b) Vor dem Eintritt des Todes. (57, 13—58, 5.)

1. Abbrechen zweier Stücke vom Peḥta.
2. Mischung von Weihwasser und Wein.
3. Verlesung von ביהרא 58, 6—59, 9.
4. Verlesung von מאליל 59, 10—59, 13.
5. Ablegen des Pandama.
6. Verzehren des Peḥta.
7. Trinken des Mambuḥa.
8. Verlesung von עתיאר 60, 11—63, 10.

c) Beim eintretenden Tode. (59, 16—60, 10.)

1. Verlesung von ביהרא 58, 6—59, 9.
2. Mischung von Weihwasser und Wein.

3. Verlesung von ניתיאירא נישימתא [fehlt].
4. Verlesung von מאליל 59, 10—59, 13.
5. Ablegen des Pandama.
6. Verzehren des Peḥta.
7. Verzehren des Mambuḥa.
8. Verlesen von עתיאר 60, 11—63, 10.

d) Nach eingetretenem Tode. (73, 6—73, 10.)

1. Anrufung des Lebens שום בר נו 18, 13-14.
2. Verlesung von בריכיא 64, 11—73, 5.
3. Verlesung von טאב טאבא 73, 12—76, 3.

e) Während der Waschung. (12, 7—12, 18.)

1. Verlesung von כד עהאבלא [fehlt].
2. Verlesung von עסירא 7, 4—8, 2.
3. Verlesung von בעוצאר 8, 3—10, 4.
4. Verlesung von II. עסירא 10, 5—12, 6.
5. Reichen des Peḥta für die Seele.
6. Reichen des Mambuḥa für die Seele.
7. Verlesung von עתריצתון 13, 1—13 11.

f) Nach der Waschung. (17, 1—18, 17.)

1. Dreimaliges Bezeichnen mit Öl.
2. Auflegen der Hand. Dreimal.
3. Zeichen aufs Haupt. Dreimal.
4. Anrufung vorgeschriebener Namen.
5. Reichung des Kušta.
6. Vornehmen des Peḥta.
7. Vornehmen des Mambuḥa.
8. Acht Gebete über Peḥta.
9. Zwei Gebete über Mambuḥa.
10. Trinken der Mischung.
11. Zweites Reichen von Kušta.
12. Hinlegen des Toten.
13. Verlesung von I. עסירא 7, 4—8, 2 und II. עסירא 10, 5—12, 6.
14. Verlesung von עתריצתון 13, 1—13, 11 und אשאר 52, 13—54, 8.
15. Verlesung von בריכיא 64, 11—73, 3 und בעוצאר 8, 5—10, 4.
16. Auflegen der Hand.
17. Verlesung von מאהר 14, 1—16, 12.
18. Verlesung von טאב עלכון 18, 8—18, 12.
19. Verlesung von טאב טאבא 73, 12—76, 3.

g) Die letzte Ölspende.

1. Verlesung eines kurzen Sündenerlasses 81, 11-15.
2. Herbeischaffung einer neuen Lampe שישא.
3. Einschenken reinen Öles in die Lampe.

4. Die Lampe wird mit einem Myrtenkranz umgeben.
5. Zusammen vor dem Tarmida hingestellt.
6. Zeremonie mit dem Taga am Arm des Priesters.
7. Kurze Anrufung des Kebar Raza.
5 8. Das Pandama wird vom Tarmida zum Mund geführt.
9. Der Tarmida nimmt die Lampe in die Hand.
10. Der Tarmida streut Weihrauch in das Feuer.
11. Priester und Anwesende beten האכפאר ותישקאל 82, 12–22
12. Der Tarmida verrichtet acht Gebete für das Peḥta.
10 13. Der Tarmida verrichtet zwei Gebete für das Mambuḥa.
14. Die Lampe wird zu Häupten des Toten aufgestellt.
15. Berührung des Öl mit dem Daumen und Anrufung Manda's.
16. Verlesung von אשאר צבאן צאבוהא 52, 13—54, 8.
17. Verlesung von בשומא דחייא צבינא 54, 9—55, 14.
15 18. Verlesung von ברא אנא דמאן, מאנא 56, 1–13.
19. Die Lampe wird vom Tarmida in Lehm gehüllt.
20. Der Ring wird mit der Zunge angefeuchtet und aufgedrückt.
21. Verlesung von כסירא חתימא 84, 7—84, 11.
22. Der Ring wird vom Lehm abgehoben.
20 23. Verlesung von משאבין חייא קאדמאייא 84, 13—85, 9.
24. Verlesung von בריכיא ומשאביא 64, 11—73, 5.
25. Verlesung von בריכיא ומשאביא 18, 13—18, 14.
26. Verlesung von טאב טאבא לטאבא 73, 12—76, 3.
27. Letztes Reichen des Kušta.
25 28. Hinaustragen des Leichnams.

h) Sündenbekenntnis des Tarmida. (86, 17—87, 7.)

1. Anlegen des Pandama.
2. Bereitung des Peḥta.
3. Bereitung des Mambuḥa.
30 4. Verlesung von מאליל 59, 10 — 59, 13.
5. Verzehrung des Peḥta.
6. Trinken des Mambuḥa.
7. Verlesung von טאב טאבא 73, 12 — 76, 3.
8. Reichen des Kušta.
35 9. Abnehmen des Pandama.

i) Die Trauergebräuche. (88, 9—88, 19. 89, 2—89, 12.)

1. Tarmidas folgen der Leiche.
2. Verlesung von 60 Maseqtas gegen West und Nord.
3. Folgen sieben Trauerabende. An jedem:
40 4. Verzehrung des Peḥta.
5. Trinken des Mambuḥa.
6. Stilles Gebet der Anwesenden.
7. Verlesung von Maseqtas am letzten Abend gegen West und Nord.

II. Die Gebete während der Trauerzeremonien[1]).

1. כד׳ עהאבלא 1, 1—7, 3 [Anfang fehlt].
2. עסירא חתימא 7, 4—8, 2.
3. בעוצאר חאי 8, 3—10, 4.
4. II. עסירא חתימא 10, 5—12, 6.
5. עתריצתון 13, 1—13, 11.
6. מאהר אבאדלאך 14, 1—16, 12 [Ende fehlt].
7. מיא אנאתון 22, 12—24, 12.
8. חאל חייא קאדמאייא 24, 13—27, 9.
9. בית מישקאל איניא 27, 13—37, 4.
10. סאגידנא 38, 3—48, 3 [48, 2-14 Dittographie].
11. בזיר ד׳נפיש [?] 49, 1—52, 12 [Titel und Anfang fehlen].
12. אשאר צבאן צאבוהא 52, 13—54, 8 [der Anfang verschrieben].
13. בשומא ד׳חייא צבינא 54, 9—55, 19.
14. ברא אנא ד׳מאן 56, 1—56, 13.
15. ענגירתא לאופא 56, 14—57, 12 [stilles Gebet].
16. ביהרא יוכאשאר 58, 6—59, 9.
17. עתיאר מיא הייא 60, 11—63, 10.
18. בריכיא ומשאביא 63, 11—73, 5.
19. טאב טאבא לטאבא 73, 12—76, 3 [dem jüdischen Kaddisch entsprechend].
20. ענגירתא מחאתאמתא 76, 14—80, 14 [das Ende fehlt].
21. תאכפאר ותישקאל 80, 12—80, 22 [nur bei der letzten Ölspende].
22. משאבא חייא קאדמאייא 84, 16—85, 9 [nur bei der letzten Ölspende].

Als Nebenbestandteile der „Sidra di Nischmata" sind noch in Betracht zu ziehen: 1. Der Erlaß des Hibil Ziwa 19, 1—20, 9; 2. Der Erlaß des Hibil Ziwa II. 89, 13—90, 10; 3. Die Unterschrift über die Herkunft der Sidra 20, 10—21, 12; 4. Die Unterschrift über die Herkunft der Ölspende 87, 8—87, 24.

1) Der Inhalt wird in den Anmerkungen besprochen.

סידרא דנישמאתא

1 . . . . ותשין ותרין אלפיא רובאן עותריא בניא נהורא . . .
ולמאנדא דחייא משאבילא:[1] „משאבא מאנדא דחייא, משאבא יאואר
זיוא[2], משאבין ביהראם וראם, משאבא תארואן נהורא, משאבא נבאט,
5 זיוא רבא קאדמאיא, משאבין נצאב, ואנאן נצאב משאבין סאר וסארואן.
משאבא האך מאנא רבא כאבירא[3], משאבא האך פארצופא רבא
2 דעקארא[4], משאבא האך כולא דאורא דניהויא; משאבין כולהון דירכיא
ושביליא דרורבאניא, משאבין כולהון אלמיא רורביא עולאייא דנהורא,
משאבין כולהון האניך שכינאתא כאסיאתא, משאבא האך קאלא האילא
10 מימרא ופאקאדתא דאתיא מן בית אבא . . . תום משאבא אבאתור[5]
3 ראמא. משאבין רובאן עותריא דקאימיא קודאמא דאבאתור. משאבין
שילמאי ונידבאי, עותריא נאטריא דיארדנא[6]. משאבין אבון חיביל
ושיתיל ואנוש רישא דכולא שורבתא[7].
4 נישמאתא דנחית ליארדנא ועצטבא[8] מן האוקא ודאחאלתא
15 וזויותתא דסאהריא ודאיויא ושידיא ופיקדיא ורוחיא הומריא[9] ולילאיאתא
ואלאהיא ומאלאכיא ועכוריא[10] ופריכיא ופאתיכריא, דשאבקיא שובא
שיביאחיא[11] מאראואתא דבאיתא לנישמאתא באלמא חאזין.
4,5 מאנדא דחייא! תרוץ אינאך לראחמאך ולשיתלאך ולתארמידאך!
5 חזינאן דקאימינאן באתרא דתאזין, דכולא בישיא, ובתירא[12] רבא דכולא
20 מאלכאואתא; קאימינאן ביניא בישיא, ושרינאן ביניא חאטיא, פארקינאן
מן אלמא דכולא חאטאייא ומן חארשיא דביניא דאדאם. תאנא דאבאדנין

---

1) Lobgesang, welcher wahrscheinlich mit den Worten כד עהאבלא begonnen hat. Er beginnt mit dem Preise der hervorragendsten mandäischen Engelwelt, welche fast ganz im „Sidra Rabba“ untergebracht ist, geht dann auf die Errettung der Seelen von allen Unholden, durch ihre Taufe, über, läßt dann eine Bitte um Sündenerlaß emporsteigen und schließt mit der Hoffnung auf Erfüllung des Gebetes.

2) Utra, welcher mit besonderer Macht über die Welt ausgestattet ist, welche sich hauptsächlich bezieht 1. auf das unbegrenzte Wissen; 2. auf den großen Berg von absonderlichem Glanze; 3) auf eine namentlich angeführte Anzahl von Utras. Ihm ist der 36. Traktat der „Sidra Rabba“ (ed. Petermann 320, 20—322, 14) gewidmet.

3) Im 59. Traktat der Sidra Rabba 372, 15—375, 19 zusammen genannt mit Nitufta und der glücklichen Wolke, in welcher er weilt.

4) Beiname des höchsten göttlichen Wesens (Brandt, Mand. Rel. S. 41). In seinem Auftrage begibt sich Hibil Ziwa auf die Erde (Sidra Rabba I, 305 5. 25).

5) Spielt in der Mandäischen Religion eine hervorragende Rolle. Im 8. Traktate der Sidra Rabba (I, 168, 1) ist er der Sohn des Josamin, der Vater des Ptaḥil. Er besteht den berühmten Kampf mit der Ruḥa (a. a. O. I, 169). An anderer Stelle (I, 338, 15) wird das „Leben“ sein Vater genannt. Der Name selbst ist wahrscheinlich eine Zusammensetzung aus אבא + עותריא = Vater der Utras.

Das Buch der Seelen.

. . . . . . Und die zweiundneunzigtausend Myriaden Utras, die Söhne des Lichtes, den Manda de Ḥajah preisen sie[1]): „Gepriesen sei Mand de Ḥajah, gepriesen Biḥram und Ram, gepriesen Jawar Ziwah[2]), gepriesen Tarwan Nehura, gepriesen Nebat der große erste Glanz, gepriesen Neẓab und Anan Neẓab, gepriesen Sar und Sarwan, gepriesen sei jenes Mana groß und mächtig[3]), gepriesen jenes große Antlitz der Herrlichkeit[4]), gepriesen jene ganze Wohnung, die entstanden; gepriesen seien alle Wege und Bahnen der Magnaten, gepriesen alle erhabenen höchsten Wesen, gepriesen all jene verborgenen Wohnungen, gepriesen jene Stimme, die Kraft und das Wort, und der Auftrag, die kommen vom Hause des Vaters . . . . Auch sei gepriesen Abatur[5]) der Erhabene. Gepriesen seien die Myriaden Utras, die da stehen vor Abatur; gepriesen Šilmai und Nedbai, die Utras, die Wächter des Jordan[6]). Gepriesen unsere Väter Ḥibil, Šitil und Anoš, die Häupter des ganzen Geschlechtes[7]).

Die Seelen, die hinabgestiegen sind zum Jordan, sind getauft vor der Angst, dem Beben und dem Schauer der Dämone, Dajwas, Teufel, Unholde, Geister, Ḥumras[9]), Lilits, Alahas, bösen Engeln, Göttern[10]), Götzen und Patikras, welche losgelassen die Sieben[11]), die Herrinnen des Hauses über die Seelen dieser Welt.

Manda de Ḥajah! Richte Deine Augen auf die, die Dich lieben, Deine Pflanzen und Schüler. Sieh uns, wie wir stehen im Orte dieser, die alle böse sind, und in der großen Türe, die ganz ist [besteht] von Königreichen. Richte uns auf von zwischen den Bösen, da wir wohnen unter Sündern, erlöse uns aus der Welt

6) Ihren Namen haben sie dem jüdischen שלמים und נדבה entlehnt (Brandt a. a. O. S. 198 u. Anm. 3; Nöldeke, Mand. Gramm., XXIX Mitte). Sie sind im Namen des Josmir erschaffen (I, 127, 13–19). Bevor die Seele ihre Wanderung zum Hause des Lebens antritt, empfängt sie von ihnen das Zeichen (I, 285. 5–6). Ersterem ist der 12. Traktat der Sidra Rabba gewidmet.

7) Die drei ersten Menschen, entsprechend der Genesis IV, 25 ff. Die Invokation des 27. Traktates der Sidra Rabba, pag. 285, 7 schließt: „Im Namen des Ḥibil, Šitil und Enoš Utra, der drei Söhne des lebenden Menschengeschlechtes".

8) 3. sing. et plur. Ethpeel √צבי.

9) Eigentliche Bedeutung „Kügelchen", syr. ܚܘܡܪ̈ܐ, durch Übertragung der Zauberwirkung auf den Gegenstand selbst = böser Geist; Nöldeke, Mand. Gramm., S. 76 u. Anm. 1.

10) Gleich dem targ. אִיגּוּרָא Haufen? mit Verwechslung des ג zu כ, Altar; Nöldeke, Mand. Gramm., S. 41.

11) Die Siebenlinge = 7 Planeten, die Söhne des Ur und der Ruḥa, in dreimaligem Beischlaf gezeugt, die beständigen Begleiter der Ruḥa, und bestrebt, das Menschengeschlecht zu verführen.

12) Syr. ܬܪܥܐ die Türe; Nöldeke, Mand. Gramm., S. 151.

מישביקלאן ודאברינין תישבוקלאן. שאביק חאטאייא וחאוביא! סכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן תישבוקלאן! הין חאטאייאן חאובאן וסכילאתאן
6 ותיקלאתאן ושאבאשאתאן לא שאבקאתלאן, עניש זאכאייא קודאמאך מאנדא דחייא לאיית חייא? קאביל בותכון[1] מן כיסיא ותראץ ניאחא על נהוראיכון בשומא דשארחאבעיל זיוא רבא קאדמאיא[2], ותריציא פוגדאמיא[3] דשארחאבעיל זיוא רבא קאדמאיא לכולהון ראחמיא שומא דכושטא. ולדיליא ביהראם בר מאמאניא, כבוש השובא, ותראץ נהורא.
7 ומשאבין חייא. ס . . . . . א

עסירא חתימא.

בשומא דחייא! עסירא חתימא האלין נישמאתא דנחית ליארדנא ועצטבא . .! בשומאיהון דחייא רביא! צאבייא במאצבותא דביהראם רבא! עסיריא נאפשאיהון באסאריא דזידקא, ובאסאריא דכושטא ובאסאריא זהיר נהורא רבא דחייא! ומשאבין חייא. ס . . . . א

בעוצאר חאי
תריצנינין ומקאימינין.

8 בשומא דחייא! בעוצארחאי[4] תריצנינין ומקאימינין, בעוצאר האי, ופתאחאי![4] מן בית חייא לאופא אתאלאן! מאנדא דחייא! אסגיא עלאן בזיוא דנפיש ובאנהורא דכאביר, במאנאן ורושומאן ודירכאן דדארכונאן ומאצבותאן בהאוראן עוצטלאן[5] ובהאראן כסויאן, ובחאזא כלילאן,
9 קארינאלון לחייא רורביא נוכראייא יאתיריא. דעלאויא כולהון עובאדיא ואמארנאלון: „חזון חזון חייא רביא! דלשומאיכון דילכון חייא, ליארדנא נחיתנין, ולשומאיכון דילכון חייא שומאן ורושומאן נסיבנין מן יארדנא
10 רבא דחייא ומן כאנא רבא דאסאואתא במינאר כושטא וקאימויא יוכאבאר זיוא![6] הייא זאכין. כ . . . . א

---

1) בותא, plur. באואתא; aram. בָּעוּתָא Gebet.

2) Glaube an den Mana „והאימינבא במאנא דהוא בא [בזיוא דיאקיד בגו פיתתא] במאנא דהוא בא, דהו שארחאבעיל שומא, דנפאק זיוא מן פיתתא ונהורא מן פיתתא“, der darin weilte [im Glanze, der lodert innerhalb der Himmelspforte], des Name Šarḥabiel ist, der hinausgegangen als Glanz aus der Himmelspforte, als Leuchte aus der Himmelspforte (Sidra Rabba I, 238, 5–7).

3) In den aramäischen Dialekten פתגם, פתגמא, der ältere Plural im Mandäischen lautet פוגדאמיא, der jüngere פאימניא; Nöldeke, Mand Gramm., XXXI, XXXII.

4) Oẓar Ḥaj und Petaḥ Ḥaj, die „. . . עוצאר חאי ופתא חאי דפאתחיא פיתתא דחייא ונאצביא ניצובתא [דחייא] דנהורא ושאכניא דמותא

voll von Sündern, von den bösen Künsten unter den Menschen. Was wir getan, erlasse uns, was wir übertreten, vergib uns. O Sünden- und Schulden-Erlasser! Unsere Torheit, Verdrehtheit und Verderbtheit vergib uns! Wenn Du unsere Sünden, Fehler, Verderbtheit, Torheit und Verdrehtheit nicht vergäbest, gäbe es ja keinen reinen lebenden Menschen, Manda de Ḥajah, vor Dir? Er nehme an euer Gebet aus seiner Verborgenheit, und errichte Ruhe über eure Lichter im Namen des Šarḥabiel, des großen ersten Ziwa[5]), und es mögen bestätigt werden die Worte des Šarḥabiel, des großen ersten Ziwa, für alle, die den Namen der Wahrheit lieben. Und von mir, dem Biḥram bar Mamania, halte ab die Finsternis, und errichte das Licht. Und das Leben sei gepriesen. E . . . . n . . . . . d . . . . E.

Gebunden, Gesiegelt.

Im Namen des Lebens! Gebunden, gesiegelt sind jene Seelen, die hinabgestiegen zum Jordan und getauft worden sind! . . Im Namen des großen Lebens! Die getauft sind, mit der Taufe des großen Biḥram, gebunden sind ihre Seelen, in Banden der Gerechtigkeit, in Banden der Wahrheit, in Banden des Zeḥir, des großen Lichtes des Lebens! Gepriesen sei das Leben. E . . . n . . . d . . . E.

Durch Oẓar Ḥai
Errichte uns und laß uns bestehn.

Im Namen des Lebens! Durch Oẓar Ḥaj[4]) errichte uns und laß uns bestehen, durch Oẓar Ḥaj und Peta Ḥaj. Vom Hause des Lebens möge uns Belehrung kommen. O Manda de Ḥajah, komm zu uns mit dem Glanze, der groß, und dem Lichte, das mächtig, mit unserem Gewande und Zeichen, unserer Bahn, die wir ziehen, unserer Taufe und dem weißen Gewande und unserer weißen Hülle, und diesem Kranze. Wir rufen an das große Leben, fremd und reich über alle Werke, und sagen ihm: „Siehe, siehe uns, o großes Leben, die wir um Deines Namens willen, o Leben, hinabgestiegen zum Jordan, und um Deines Namens willen, o Leben, unsern Namen und unser Zeichen vom großen Jordan des Lebens genommen, und vom großen Stamme des Heils durch wahrhafte Rede. Es bestätige dies Yokabar Ziwa[6])! Das Leben siegt. E . . . . . n . . . . d . . . . E.

„קאדמאיתא בית חייא“, öffnen den Eingang zum Leben, und pflanzen die Pflanzung des Lichtes, die erste Gestalt [der Seele, wieder] wohnen lassen im Hause des Lebens (Sidra Rabba I, 196, 4–6).

5) Der wahrscheinlich verschriebene, mir unerklärliche Text lautet: „בהאוראן עצטלאן בהאוראראן כסויאן בחאזא זאהאן כלילאן“.

6) Der gute Manna, der vom „Hause des Vaters“ gekommen ist, um die gerechten Jünger zu belehren (Sidra Rabba I, 316, 2–5), von dem sieben Weinstöcke entstanden sind (ibid. I, 373, 11).

עסירא חתימא ראבתיא[1]

עסירא חתימא האלין נישמאתא דנהית ליארדנא ועצטבא בהאורא
עוצטלא זיוא צריך חייא רביא בכיניאנון דיופין יופאפין[2], וסאם מאנא
סמירא[3] ביוסמיר, כאנא דזיוא קאדמאיא ביוכאבאר גאברא, עותרא
11 דעזארזין עסרונין חותמונין נאטרונין להאלין נישמאתא דנהית ליארדנא 5
ועצטבא מן כולא אלאהותא דבא דלא נישתאלטון עלאואיהון מן
סאהראיהון ומן דאיואיהון ודלא ניקריבלון ולא ניחטיבון ולא ניהאמליבון.[4]
נישתארלון מינאיהון כולהון קורסיא[5] סאיניא ומאלואטיא בישיא דפאגרא.
12 דיאתביא קודאמאך, כד חאיאביא ניקמון וכד זאכאריא אסותא תיחוילון
להאלין נישמאתא דנהית ליארדנא ועוצטבא. והייא ואכין ס.........א 10

האלין ארביא באואתא האתאמאתא: „כד עהאבלא“, „עסורא
חתימא“, „ובעוצאר האי“, „ועסורא התימא ראבתיא“, קרינון בינלהון
קאלאך על נישמאתא דצאבית, אבאתאר דיהאבלון פיהתא ומאמבותא
לנישמאתא דצאבית. קריא דכדיב על נישימתא, חאד הע אמור לחאזא
נישימתא דפתא. וחאיזאך ניקמא וקריא „עתריצתון ועתקאיאמתון“[6]. 15
ס . . . . א

עתריצתון ועתקאימתון.[7]

13 בשומא דחייא! עתריצתון ועתקאיאמתון באתרא דטאביא, מיתקאימיא
ביניא מאניא דנהורא האלין נישמאתא דנהית ליארדנא ועצטבא,
ודאבאהאתאן ורורבאנאן ודאתאן ודאחאואתאן, דנפאק מן פאגראיהון, 20
ולדקאימיא בפאגראיהון, האתאם באנהורא מיתקאימין. חייא זאכין.
ס . . . . א

מאהו אבאדלאך אבאך? נישמא.[8]

14 בשומא דחייא! מאהו אבאדלאך אבאך? נישמא! יומא רבא
דעתריציתבא, אחית ביארדנא שיתלאן ואסיק לכיפא, קאימאן, ופתא 25

1) So benannt nach dem viel kürzeren ersten Gebete, welches mit denselben Worten beginnt. Auch dieses kurze Gebet enthält zur Hälfte eine Invokation, zur Hälfte ein Bußgebet um Befreiung von allen Übeln der diesseitigen Welt.

2) Nach Brandt, Mand. Rel., S. 198 Anm. 1 wahrscheinliche Entlehnung aus dem targ. Jon. XXXIV, 6 יְפֵיפִיָּה, einer der guten Utras.

3) Gehört der Lichtkönigslehre in der Sidra Rabba an. Er kommt daselbst noch unter folgenden Namen vor: סאם פירא היוארא „Sam, das weiße Pira“ (I, 176, 11), סאם גופנא דאכיא „Sam, der reine Weinstock“ (I, 377, 21), סאם זיוא דאכיא „Sam, der reine Glanz“ (I, 313, 21), und סאם סמיר זיוא „Sam, der bewahrte Glanz“ (I, 295, 12).

4) $\sqrt{\text{חבל}}$ = ܚܒܰܠ, Eintritt von *mb* für *bb*.

Gebunden, Gesiegelt. II.[1])

Gebunden und gesiegelt sind die Seelen, die hinabgestiegen zum Jordan und getauft sind im weißen Gewande. Ziwa, der Strahl des großen Lebens, durch die Benennung des Yofin Yofafin[2]), und Sam das Mana[3]), bewahrt durch Josmir, der Stamm des ersten Glanzes, durch den Mann Jokabar, dem wohlgegürteten Utra, wir binden und siegeln und bewahren jene Seelen, die hinabgestiegen zum Jordan und getauft worden sind von allen Alahas darin, daß sie über sie keine Macht haben, von ihren Ḥumras und Dajwas, daß sie sich ihnen nicht nähern, durch sie nicht sündigen und verderben. Gelöst werden von ihnen alle verhaßten Krankheiten[5]) und bösen Körperplagen. Die vor Dir sitzen, wenn schuldig, mögen sie sich erheben, wenn rein, so möge diesen Seelen Heil entstehen, die hinabgestiegen zum Jordan und in ihm getauft sind. Und das Leben siegt. E . . . . n . . . . d . . . . E.

Jene vier besiegelten Gebete: „So Du gegeben“, „Gebunden, Gesiegelt“, „Durch Oẓar Ḥai“, „Gebunden, Gesiegelt II.“ lies mit stiller Stimme über die Seele, die Du taufst, nachdem Du den Seelen, die Du taufst, Peḥta und Mambuḥa gegeben. Lies, wie es geschrieben, wenn es über eine Seele ist, nur für diese Seele, da sie davonfliegt. Erhebe Dich sodann und lies: „Ihr werdet aufgerichtet und bestehet“[6]). E . . . . n . . . . d . . . E.

Ihr werdet aufgerichtet und besteht[7]).

Im Namen des Lebens! Ihr werdet aufgerichtet und besteht im Orte der Seligen. Es bestehen unter den Manas des Lichtes jene Seelen, die hinabgestiegen sind zum Jordan und in ihm getauft wurden, und die unserer Väter, Großen, Brüder und Schwestern, die ihren Leib verlassen, und in ihrem Leibe noch sind, dort im Lichte bestehen sie. Das Leben siegt. E . . . . . . n . . . . . . d . . . . . E.

Was hat Dein Vater Dir getan? o Seele![8])

Im Namen des Lebens! Was hat Dein Vater Dir getan? o Seele! Am großen Tage, da ich errichtet war, zum Jordan stieg ich da hinab, er pflanzte und brachte mich ans Ufer, richtete mich

---

5) Im Sing. קירסא, nur im Mandäischen in dieser Bedeutung, dem Griechischen entlehnt καιρός, Nöldeke, Mand. Gramm. XXX.

6) Diese Vorschrift wäre außerhalb des Rahmens der „Sidra di Nischmata“ auch für eine gewöhnliche Taufzeremonie aufzufassen. Nur von der Überzeugung ausgehend, daß die mandäischen Schriften einen ausführlichen Parallelismus aufweisen, habe ich diese Vorschrift als Zeremonie während der Waschung des Toten aufgefaßt und sie auch an ihren Platz gestellt. Siehe die Einleitung.

7) Dieses Gebet wird vom Tarmida nur zweimal zitiert, während der Waschung des Toten und nach der Waschung. Es enthält die kurze Bitte für den Wohlbestand der Seelen im Jenseits.

8) Schilderung des Aufstieges der Seele. Nur in zwei Absätzen, von denen letzterer abgebrochen ist.

עהאבליא פיחתא, שאבא בכאסא[1] אשקיאן[2], אותבאן אביניא בירכא ושום
רורביא אדכאר עלא. „אנדא בטורא קאמאך!“ צראך בקאלא ואשמאן,
15 צראך ואשמאן בקאלא: „הין עתבאך חאילא!“ נישמא אתא עסאק לטורא,
עפיל עתכאמאר[3] עסוף מן אלמא. איניא למרום שיקלית נישמאת,
ובית חייא סכית, סילקית לטורא ולא ניפלית, ואתית חייא דנאפשאי
אשכית“[4] .... מאהו אבאדלאך אבוך? נישמא! יומא רבא דעתקאיאמתבא,
16 אהית ביארדנא שיתלאן ואסיק לכיפא, קאימאן פתא, ועהאבליא פיחתא
שאבא בכאסא ואשקיאן, אותבא אביניא בוכרא, ושום רורביא אדכאר
עלאי. „אנדא בטורא קומאן!“ צראך בקאלא ואשמאן, צראך ואשמאן
בקאלא: „הין עתבאך חאילא!“ נישמא אזיל אתא בטורא, עכשול עתכאמאר
עסוף . . . .

17 . . . . ובמישא רושומא תלאתא רושומיא[5], ואדיא עלא
תלאתא אדיאתא. כול רושומא אתנא עדאך לרישיא, ואדכאר עלא
האניך שומהאתא דאדכאראתלא ביארדנא, ופשוט כושטא מינא, ונסיב
פיחתא ומאמבוגא, וקריא תמאניא באואתא דפיחתא לפיחתא, ותרין
באואתא דמאמבוחא על מאמבוחא, הנאתא ושתא האלאלתא, ופשוט
כושטא מינא, ואתבא קודאמא, וקרא חאתאמאתא, כד עהאבלא יארדנא
דמיא חייא, לסאם סמיר זיוא רבא דחייא „ועסירא חתימא ראבתיא“
ואסים עדא עלא, וקאם וקרא: „עהריצתון ועתקאיאמתון“ וקרא: „מאהו
אבאדלאך אבאך? נישמא!“ כמא שאפיריא שיתליא דשתאל ואקים יארדנא.
18 וקרא: „אשאר צבאן צאבוהא“ „שילמאי צבינאן במאצבותא דנידבאי!“
וקריא: „יארדנא דעצטיבנאבא עלאואיאן ניחויא בסאהדיא!“ „ואנא
בהארמידאי חאדינא ובנאצוראייא דשומאי שאמא!“ ורמיא עניאנא:

„טאב עלכון“

„טאב עלכון בחיראי! דמינאי ליארדנא סליק, ולעכון קארינא
ומאפרישנא והארמידאנא וחאדתא דאסגית לכיפא דיארדנא“.

---

1) √ שבח = „den Segen sprechen“, könnte aber auch als das Kardinale = שובא = „sieben“ aufgefaßt und „Er gab mir siebenmal zu trinken“ übersetzt werden.

2) Im Texte steht hier verschrieben „שאקיאן“.

3) √ כְּמַר. Vgl. Löwy, Talmud. Wörterbuch. Nach Nöldeke wäre es Ethpaal und wäre zu übersetzen: „Sie kehrte um“, Mand. Gramm. S. 233.

4) √ שכח.

5) Zum Unterschiede von der Sidra Rabba I, 18, 13 wird hier bereits verlangt, daß das dreimalige Bestreichen nicht mit Wasser, sondern mit Öl geschieht. Ausführliches darüber wie über alle in dieser und in der „letzten

auf, öffnete [mir die Augen] und gab mir Peḥta. Er sprach den Segen[1]) über den Kelch und gab mir zu trinken. Setzte mich zwischen die Kniee, und rief über mich die Namen der Großen. „Besteige den Berg vor Dir!“ schrie er und ließ mich seine Stimme hören. Seine Stimme ließ er mich hören: „Wenn Du Kraft hast“. Die 5 Seele ging und bestieg den Berg, fiel hinab und ward eingeschlossen[3]) am Ende der Welt. Ihre Augen zur Höhe erhob meine Seele, und schützte sich im Hause des Lebens. Ich bestieg den Berg und fiel nicht, ich ging und fand mein eigenes Leben. . . . . Was hat Dein Vater Dir getan? o Seele! Am großen Tage, da ich her- 10 gestellt war, stieg ich zum Jordan hinab, er pflanzte und brachte mich ans Ufer, stellte mich auf, öffnete [mir die Augen] und gab mir Peḥta. Er sprach den Segen über den Kelch und gab mir zu trinken, setzte mich zwischen die Kniee, und rief über mich den Großen Namen. „Besteige den Berg vor uns!“ schrie er mit seiner 15 Stimme und ließ mich hören. „Wenn Du Kraft hast“. Die Seele ging, kam an den Berg, strauchelte und ward eingeschlossen am Ende . . . .

. . . . Und mit dem Öle bezeichne ihm drei Zeichen[5]), und führe über ihn drei Führungen, bei jedem Zeichen gib Deine Hand 20 auf sein Haupt, und nenne über ihn jene Namen, die du genannt am Jordan, reiche mit ihm Kušta, nimm Peḥta und Mambuḥa und lies acht Gebete vom Peḥta zum Peḥta, und zwei Gebete vom Mambuḥa zum Mambuḥa. Sprich den Segen und trinke den Geweihten [Wein und Wasser]. Reiche mit ihm Kušta, und lies die 25 versiegelten [Gebete], wie sie gegeben der Jordan, des lebenden Wassers, dem großen Sam Semir Ziwa des Lebens und das „Gebunden, gesiegelt II.“, lege Deine Hand auf ihn, stehe auf und lies: „Ihr seid aufgerichtet und besteht!“ und lies: „Was hat Dein Vater Dir getan? o Seele!“, „Wie schön sind die Pflanzen, die er gepflanzt, 30 und richte auf den Jordan“. Lies dann: „Wohl, taufe mich mein Täufer“, „Šilmai hat mich getauft mit der Taufe des Nidbai“. Und rufe dann: „Der Jordan, in dem ich getauft ward, wird mein Zeuge sein“. „Und ich freue mich mit meinen Schülern und meinen Naṣiräern, die auf meinen Namen hören, und stimme an den Gesang: 35

„Wohl Euch“

„Wohl euch meine Jünger, die ihr mit mir zum Jordan gingt, Euch rufe ich zu, erkläre und belehre ich, und freue mich auf dem Gange zum Jordan.“

Ölung“ vorkommenden Gebräuche siehe Brandt, Mand. Rel., Kap. IV, Kultushandlungen, S. 96 ff. Die Term. techn., welche in dieser Vorschrift erwähnt werden, sind kurz zusammengefaßt folgende: רושומיא במישא, Brandt, S. 104; אדיא אדיאתא, דכאר שומהאתא Brandt, S. 104; פשוט כושטא Brandt, S. 108; נסיב ואכול פיחתא, נסיב ושתא מאמבוגא Brandt, S. 110—112.

וקריא כולהון ענניא ודראשיא בסאכון וקריא: „בריכיא ומשאביא
חייא דשום ברנו!“[1] „וטאב טאבא לטאבא“ וקריא: „בזיו דנפיש צבינא.“
ושרא כאנזאלאך[2] ואוקיו תאגאך.[3] חייא זאכין. ס.......... א

אגזארתא דחיביל זיוא.

19 חאיזאך אגזאר אגזארתא חיביל זיוא ואמאר: „אבגאן[4] חייא, 5
ואבגאן מאנדא דחייא ואבגאן מימרא רבא קאדמאיא, ניהויא לכול
גאברא תארמידא ואדינקיא[5]. כול מאן דפאנדאמא[6] לא נילגוט
ומאצבותא לא ניצבא, ניליטא שומא דאינא ראבתיא, וניליטא שילמאי
ונידבאי עותריא, נאטריא דיארדנא, וניליטא אינא וסינדירכא דיוכאבאר[7],
ניניסבא לתאגא ורושומא, ונישיפלא לכיניאנא דאתאר חשוך. חאיזאך 10
כול גאברא נאצוראייא דפאנדאמא נילגוט, ומאצבותא ניצבא, נידבאר
עלא שיריאנא דאינא ראבתיא לקודאמא, וכול דאבאד מיתקאיאם, וכולהון
קיריאתא מינא ניתראחקון, וניתכריך חשוכא מינא, ניתנאטאר לרישא
אלואתאיאן, כד קאיאם בפאגרא לא מציא שובא למישראק האוקא עלא
20 חאילא ראמא כד נאפיק מן פאגרא תיתיא אלאנפא אנאניא דנאפקיא 15
אלאנפאיהון דעותריא, האוקא דמאטאראייא עלא לא נישתאלט ועלא
דמאטאראייא נאדיא, ואבאתור מן זיוא אלבישיא וכולהון עותריא מן
נהוראיהון נישריא עלא. חייא זכען ס.. א

Unterschrift 20, 6—22, 3.

22, 3 חאזין בותא קריא ולגוט כאניזאלאך על מאסיקתא[8]. ס....... א 20

---

1) Außer den vorgeschriebenen Gebeten, welche während der Zeremonien gelesen werden, gehören hierher noch die in dieser Vorschrift enthaltenen kurzen Ausrufe, welche hier nacheinander angeführt werden: 1. שילמי; 2. יארדנא; 3. ואנא בתארמידאי; 4. טאב עלכון; 5. בריכיא.

2) Nach Siouffi und Petermann Turban aus einem langen weißen Tuche. Schon im Qolasta 18, 22 genannt. Kommt immer in der Verbindung „שרא כאנזאלא“ vor; siehe Brandt a. a. O. 221 Anm. 3.

3) Das Taga, „Krone“, besteht aus einem Stück Leinwand, welches um den Arm gewickelt ist, und welches der Priester nach der Zeremonie unter den Turban legt; Brandt am Orte S. 221 Anm. 1. Der Ausdruck für die Aktion des letzteren dürfte אוקיר תאגא sein.

4) Afel von בגאן, aram. בגן, syr. ܒܓܢ.

5) Nöldeke, Mand. Gramm. 197 Anm. 3 hält das für eine Zusammensetzung von עדי „vorübergegangen“ und √ נקי „rein“, es wäre also „frei von“, „ohne“, hier also als Subjektiv „Sündenfreie“ oder „Gerechte“.

6) Ein Stück Leinwand, welches ungefähr eine Elle lang von der linken Seite des Kanzala herunterhängt, Brandt, a. O. 221 Anm. 3. Die dazu gehörigen

Lies dann alle Gesänge und Predigten in ihren Abschnitten und rufe: „Gelobt und gepriesen sei das Leben des Šum bar Nu“ [1]), lies dann: „Gutes Heil dem Guten“ und lies: „In ausgedehntem Glanze bin ich getauft“. Dann löse dein Kanzala [2]) und verehre Dein Taga [3]). Das Leben siegt. E . . . . n . . d . . E. 5

Der Erlaß des Hibil Ziwa.

Folgenden Erlaß erließ Hibil Ziwa und sprach: „Ich will zurufen dem Leben und zurufen dem Manda de Ḥajah. Ich will ausrufen jene große erste Rede, die sei für jeden Mann, Tarmida, und Gerechten [5]). Wer das Pandama [6]) nicht nehmen und die Taufe nicht 10 taufen wird, wird verfluchen der Name seiner großen Quelle, und verfluchen die Utras Šilmai und Nidbai, die Wächter des Jordan, und verfluchen die Quelle und der Palmbaum des Jokabar [7]), so werden wir seine Taga nehmen und sein Zeichen, und es erniedrigen zum Ursprung des Ortes der Finsternis. Jeder Naẓiräermann aber, 15 der das Pandama nehmen und die Taufe taufen wird, vor dem werden wir herumführen die Ader der großen Quelle, was er tut, wird bestehen, alle Zufälle werden ihm fern sein, die Finsternis wird von ihm abgehalten, er wird aufbewahrt als Haupt unsern Nachkommen; wenn er noch im Leibe weilt, werden ihm die Sieben 20 keine Angst antun können; wenn die hohe Kraft seinen Körper verläßt, so geht sie der Wolke entgegen, die hinausgeht vor den Utras, die Angst der Wächter wird sie nicht beherrschen, und an den Wächtern geht sie vorüber. Abatur bekleidet ihn von seinem Glanze, und alle Utras werden von ihren Leuchten über sie ruhen. Das 25 Leben siegt. E . . . . n . . . . d . . . . E.

Folgendes Gebet lies und nimm Dein Kanzala zur Maseqta [8]). EndE.

---

in diesem Buche vorkommenden Prädikate sind: לגט פאנדאמא „das Pandama nehmen“, כרך פאנדאמא לפומא „das Pandama um den Mund wickeln“ und endlich פלט פאנדאמא „das Pandama loslassen“, ich übersetze „das Pandama ablegen“. Diese drei Handlungen entsprechen genau denen der jüdischen Zeremonie vor, während und nach dem Lesen des „Sch'ma'“: während des Lesens des Stückes „אהבה רבא“, das dem „שמע“ vorangeht, werden die ציצית des „Talis“ in die Hand genommen; beim Lesen des dritten Stückes des „Sch'ma'“ selbst werden die ציצית zum Munde geführt, und beim Lesen des dem „שמע“ folgenden Stückes werden sie wieder losgelassen.

7) Sidra Rabba I, 320, 20 “בחאילא דזיוא וסינדירכא ליאואר קרולא“ „Mit der Macht des Glanzes und des Sindirka rief er den Jawar“. Das Wort „Sindirka“ ist nach Norberg „Sardonyx“, nach Siouffi pag. 26 „Palmbaum“.

8) √סלק „aufsteigen“. Im Mandäischen gebraucht für „das Gebet aufsteigen lassen“, könnte es in diesem Buche durchweg als „Messe“ gelten. Das dazu gehörige Prädikat ist קרי' „lesen“, also „die Messe lesen“. In anderem Zusammenhange schon in der Sidra Rabba I, 157, 7.

מיא אנאתון.[1]

22, 4 בשומא דהייא! מיא אנאתון חייא אנאתון, מן אתרא דנפיש איתאיתון
23 ומן בית חייא שתאפאיתון מותיא. מיא חייא מן בית חייא! ניתון
טאביא וניטאיבון, ורישיא ניתיברון, ובניא אלמא ניביהתון ונימרון,
דעתלון אתרא באתרא דהייא דביין מינא מאשביא, ואמריא מינא 5
ומישתאימיא מינא, ואשכינין ואמארנין ושתאימינין מן קודאמאך מאנדא
דהייא, מאראיהון דאסאואתא: „עשתאפייא מיא לתיביל, נישתפיל
24 בישא מן קודאם טאבא. מיפיל מיא לארקא נישתביקלון חאטאיאן
האובאן וסכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן לראחמיא שומא
דכושטא, ולנישמאתא דחאזא מאסיקתא ולאבאהאתאן ורורבאנאן ולאחאן 10
ולאהאואתאן דנפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון. ותימרון:
קאיאמין הייא בשכינאתון.“ חייא זאכין ס . . . . א

האל הייא קאדמאייא.

25 האל חייא קאדמאייא, דעניש קודאמאיכון לא הוא, נובראייא מן
אלמיא דנהורא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא ולזיוא האתיקא, 15
ולנהורא רבא קאדמאיא ולהייא דהון מן הייא, ולכושטא דהיא מן
קודאם ברישא!

25, 7 האל אבא דעותריא אתיקא ראמא כאסיא ונטירא, והאל יוזאטאק[2]
מאנדא דהייא, ניבא ולחייא דמהאויא שידקא ויאהיב סיברא, ואהין
26 באואתא דרוחיא ונישמאתא באתרא דהייא! האל חאיאיהון דאנאשיא 20
בשיטיא ומהאימניא דשאלים נפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגריהון,
ניסתכאר מינאיהון באבא דחאטאייא וניפתאלא באבא דנהורא וניתלאיפון
בלאופא דהייא דליתלא פסאקא.

אנאתון מן האם בון עלאן ואנין מן האכא נודיא עלאואיכון. כולהון
עובאדיא סאיפיא, וכולהון ריהאניא באטליא, לבאר מן רוהא דמאנדא 25
27 דהייא לא סאייף ולא באטיל לדאר דאריא ולאלאם אלמיא. אדינקיא
חאטאייא חאובא וסכילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא, ניסקא חאלין
נישמאתא דהאזא מאסיקתא ניחזונא לאתרא דנהורא ולדאורא תאקנא.
ומשאבין הייא. ס . . . . א

תאזין פוגדאמא קריא לריהא ורמיא לנורא האיזאך קריא באואתא 30
דמאסיקתא ס . . א

---

1) Kurzes Gebet an das „lebende Wasser“, das vom „Hause des Lebens“ kommt, um Sündenreinigung.

Ihr seid das Wasser[1]).

Im Namen des Lebens! Ihr seid das lebende Wasser, vom großen Orte kommt ihr, und vom Hause des Lebens schwemmet ihr hinweg die Toten. O lebendes Wasser vom Hause des Lebens, es mögen kommen die Guten und gut werden, die Bösen aber zerbrochen. Die Menschenkinder sollen sich schämen und sprechen: Sie hätten einen Ort im Orte des Lebens, den sie finden möchten, von dem sie sprechen und hören. Wir finden und sprechen und hören von Dir, Manda de Ḥajah, Herr des Heils: „Möge das Wasser die Tebel überschwemmen, möge der Böse vor dem Guten erniedrigt werden. Es falle Wasser über die Arqua, mögen erlassen werden unsere Sünden und unser Vergehen, Torheit, Verderbtheit und Verdrehtheit, die wir den Namen der Wahrheit lieben, und den Seelen dieser Maseqta unserer Väter, Großen, Brüdern und Schwestern, die ihren Körper verlassen und die in ihren Körpern sind, und sprechet: „Es besteht das Leben in seiner Wohnung". Das Leben siegt. E . . . . . . n . . . . d . . . . E.

Es walte das erste Leben.

Walte, o erstes Leben, vor dem es keinen Menschen gegeben, fremd von den Welten des Lichtes, reich über alle Werke, über den alten Glanz und über das große erste Licht, und über das Leben, das aus dem Leben entstanden, und über die Wahrheit, die zu aller Anfang war!

Walte, o Vater der Utras, alt, erhaben, verborgen und bewahrt, walte Jozatak[2]), Manda de Ḥajah, und bitte das Leben, daß es zeige das Schweigen, daß es gebe Belehrsamkeit, daß erschallen die Gebete der Geister und Seelen im Orte des Lebens! Walte über das Leben der wahrhaften und gläubigen Männer, die friedlich aus ihren Körpern gegangen und noch in ihren Körpern bestehen. Es werde verschlossen vor ihnen das Tor der Sünden, und geöffnet das Tor des Lichtes, auf daß sie belehret werden mit der Lehre des Lebens, die keine Grenze hat.

Ihr flehet von dort für uns, und wir werden von hier für euch Gebete führen, alle Werke haben ein Ende, und alle Geister werden zu nichte, außer dem Geiste des Manda de Ḥajah, der nicht aufhört und nicht vergeht für ewige Geschlechter und ewige Welten. Rein von Sünden und Vergehen, von Torheit, Verdrehtheit und Verderbtheit, mögen aufsteigen jene Seelen dieser Maseqta und sehen den Ort des Lichtes und die glänzende Wohnung. Gepriesen sei das Leben! E . . n . . d . . E.

Diese Worte lies über den Weihrauch, wirf ihn ins Feuer, und dann lies die Gebete zur Maseqta. E . . . n . . . d . . . E.

---

2) Das hebräische יהוצדק; schon im Sidra Rabba wird Manda de Ḥajah von den Utras so benannt (I, 68, 8).

בית מישקאל איניא כאיפיא(1).

בשומא דחייא! בית מישקאל איניא כאיפיא(2 ודראי לאתרא דכולא
חייא זיוא נהורא ועקארא, אתרא דבאיין מינא מאשכיא, ואמריא מינא
ומישתאימיא, ושאיליא מינא ומיתהיבלון יום ביום, ושאיא בשאיא,
שיתא חאזא באיינא מינאך מאראי מאנדא דחייא, בותא נאפשא ראב 5
ולא זוטא, לגיויאתא חאלין דארביך בירכאיון לארקא ועדאיהון פשאט
29 על מיציא ועלאייא „שבאק צילמיא, צודיא ופריכיא דטינא, ואלאהיא
ובורקסא ועובאדיא באטליא! בשומא דחייא רביא נוכראייא סחאד,
ניסתכאר מינאיהון באבא דחאטאייא וניפתאלון באבא דנהורא.“ „מיסאק
שילתאן ובותאן ודנוחאן קודאם חייא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא!“ 10
„כולהון עדיא גנאב קודאמאך וכולהון עספיא! כאדיב מיא ביארדנא.
30 זאכאיא קודאמאך לאית, מאנדא דחייא! אבדיא אנין דכולא חאטאייא,
ואנאת מארא דכולא תיאבותא! דאנאת מיתאיב מאן זאכילאן? ודאנאת
מזאכיאתלאן מאן מחאייבלאן? בדין אלמיא לא תידיניבאן ובסיכלאתאן
לא תיזלאן, ובעובאדיא דשיקרא דאבדין אלמיא ודאריא לא תישאתפינאן! 15
מידחא דהינאן אלמיא, מיפאל לא נפאלנין, לא גאנביא כושטא דילאך!
31 האלאן רוחצאנא, טאב! תרוץ לחייא, ומאתרוץ לבניא אנאשיא! אנאת
אמארתלאן בנימיראך, ופאקידתינאן בפוגדאמאך: „אנאתון בון מן תיביל,
ואנא עתילכון מן פיריא עלאייא. אנאתון בון מן אתותיא תורבא, ואנא
עתילכון מן מרומיא עלאייא. אנאתון בון ביאמין ביסרא ואנא עתילכון 20
כושטא! דבון קאדמאייא ואשכון, ניבון באתראייא ונאשכון. בון
32 ואשכא לנאפשאיכון לראחמאיכון, ולראחמיא ראחמאיכון, ולראחמיא
שורבא רבא דחייא דאינאיכון קירינאן, מן אלואת לא ניתכאמרא!“
„אנאת אבא דכולא עותריא, ועצטונא(3 דכולא נהורא, וגופנא
דכולא חייא, ועלאנא רבא דכולא מינדיא, דיאדית בלילביא ופארשית 25
בעוצריך, ומאישית בתיראתא בעבדוניא תיתאייא. דחשוכא כד שאמשא
שאטיתא לקודאמאך אינאן לאך דילאך שקילא, ועוספאן לאך דילאך
33 יאהבא תושביחתא ובריכתא, שאבא שאייא דיומא ותלאת מאטאראתא

1) Dieses Gebet beginnt mit der Bitte um Aufnahme der Sündenfreien im Hause des Lebens. Nun gibt es aber keinen Sündenfreien, so möge Manda de Ḥajah bedenken, daß diese Seelen die Verbote nicht übertreten hätten. Manda de Ḥajah befiehlt nun den Menschen zu beten, und wenn sie dieses täten, so würde er sein Auge von ihnen nicht entziehen. Nun folgt die Verherrlichung Manda de Ḥajah's als eines בֹּחֵן כְּלָיוֹת וָלֵב, der alles kennt und dem nichts entgeht. Er möge somit begangene Sünden verzeihen und sie in die Erde werfen, die Menschen aber wieder errichten, damit die Guten noch besser werden, die Schlechten aber ganz zugrunde gehen. Nur er allein sei imstande, alles Böse von den Menschen abzuhalten, da er noch vor dem Menschengeschlecht

Vor dem Hause des Erhebens der Augen gebeugt[1]).

Im Namen des Lebens! Vor dem Hause des Erhebens der Augen gebeugt[2]), erheben sie sich zum Orte, der ganz Leben, Glanz, Licht und Herrlichkeit, zum Orte, den sie finden, von dem sie sprechen und erhört werden, von dem sie verlangen wollen, daß ihnen es gegeben werde, täglich, stündlich. Eine Stunde erbitte ich von Dir, mein Herr, Manda de Ḥajah, eine große Bitte, groß und nicht klein für jene Körper, die ihre Kniee beugen zur Erde und ihre Hände ausstrecken nach der Mitte zu und nach oben. „Mögen aufhören die Bilder, Götzen, Lehmaltäre, Alahas und nichtigen Wunder und Werke! Die bezeugen im Namen des großen fremden Lebens, vor ihnen werde versperrt das Tor der Sünden und geöffnet das Tor des Lichtes". „Es steige auf unser Verlangen, Gebet und die Demütigung vor dem Leben, das reich, und über alle Werke! Alle Hände und Lippen haben vor Dir gestohlen! Es versiegt das Wasser im Jordan! Einen Reinen vor Dir gibt es nicht, o Manda de Ḥajah! Wir, Deine Diener, sind voll der Sünden, Du, der Herr alles Erbittens. Wenn Du uns schuldig sprichst, wer soll uns reinigen? Und wenn Du uns schuldlos erklärst, wer kann uns schuldig sprechen? Im Weltgerichte verurteile uns nicht, in unserer Torheit laß uns nicht wandeln zu den Werken des Luges, die verüben die Welten, und Geschlechter geselle uns nicht! Wenn uns auch die Wesen stoßen, so fallen wir doch nicht, nicht stehlen wir die Wahrheit, die Dein! Diesen unsern Willen, o Guter, richte an das Leben und richte auf die Menschenkinder! Du hast in Deiner Rede zu uns gesprochen, und durch Dein Wort uns befohlen: „Ihr betet vom Tebel, und ich gewähre es euch von den oberen Höhen! Ihr bittet mit euerer Rechten, und ich werde euch Kušta gewähren! Wie die Ersten gesucht und gefunden, so sollen die Letzten suchen und finden. Sucht und findet für euch, eure Freunde, eurer Freunde Freunde, und die den großen Stamm des Lebens liebenden; so eure Augen mich rufen, so wird es euch nicht vorenthalten!"

„Du bist der Vater aller Utras und die Säule allen Lichtes, der Weinstock allen Lebens und der große Geist alles Wissens. Du kennst die Herzen und begreifst in Deinem Sinne, und berührest die Türen des unteren Abgrundes. Vor Dir ist die Finsternis so ausgebreitet wie die Sonne, unsere Augen sind zu Dir erhoben, und unsere Lippen nur Dir allein geben sie Lob und Preis an sieben

---

war. Wenn also die Menschen sich bessern, so soll er die Messe annehmen und verzeihen.

2) Im Texte steht כאדפיא, und ist unübersetzbar; wahrscheinlich verschrieben für כאיפיא = $\sqrt{\text{כפף}}$ „beugen". בית מישקאל איניא כאדפיא wie im Texte könnte lauten: „die Augen erhebend [und] die Schultern und meine Arme . . . . bitte ich", dem Orte . . . .

3) Syr. ܐܣܛܘܢܐ, aram. אסטונא.

דליליא, דבאיין מינא, מאשכיא, ודשאיליא מינא ומיתהיבלון. לבאבא דעתידא קאיים, ובאבא דעתידא תיפתאלון.

באתרא דנהורא תיכפאר ותישקאל מינאיאן

חאטאיאן האובאן וסכילאתאן והיקלאתאן ושאבא שאתאן! תירמיא
5 בתאסניקא(1 דארקא ובעבדוניא תיתאייא דחשוכא. ותאקמינאן בזאכאייא דלאו בחאיאביא, וביאתירדיא דלאו בחאסירייא קודאמאך מאנדא דהייא!

34 ניחזון טאביא וניטאיבון. ובישיא ניתיבדון, ובניא אלמא ניביחתון ונימרון דעתלון אתרא באתאר דחייא, דבאיין מינא מאשכיא, ושאיליא מינא דמיתהיבלון!

10 באיינין: מן זיואך ומן נהוראך ומן צאותאך תישריא עלאן! אנאת אסיא דעלאויא אסאואתא ומדאליא דעלאויא מדאלואתא, חייא
35 דעלאויא זיוא, ונהורא דעלאויא נהוריא, דפאהתית תיריא כושטא ומאלאלית ראזיא הוכומתא ומהאוית גאמבארואתא דעוראשלאם:(2

סאדמית(3 סאהריא ודאויא ומאדיחית אלאהיא מן עבוראיהון!
15 נפיש שומאך ומשאבא שומאך דמותא אנאת חייא, דהויתון לא קאדמיא, גופנא אנאת דהוית באיאר עלא שומיא ועלא ארקא!

36 כד אלמיא הון, ועתיבריא ביריאתא, לגאטת לגיטתא באלמיא ודאריא, ורמית דירכא לאנאשיא כשיטיא ומהאימניא.

לאתרא דחייא יאתביא רוחיא ונישמאתא, כד חאוביא ניקמון, וכד
20 זאכאייא, בשומאך מאנדא דהייא, אסמיכיא עדאיהון דאנאשיא טאביא. תיהויא אסותא דהייא לנישמאתא דהאזין מאסיקתא, וקאיאמין הייא
37 בשכינאתון. חייא זאכין. ס . . . . א.

האזין בותא לכול טאבא אזלא זבאן, ולראחמיא אזלא זבאן, למאסיקתא ולמאצבותא ולכול אסותא ומאסיקתא. אבאתאר דקארית
25 לפאנדאמאך, ומיא דבותא, ופוגדאמא דריהא, ביא ואודין(4 בתושביחתאן ולעכין דילכון(5, ומיישקאל איניא ובית, מישקאל איניא ושאויא פיחתא
38 ומאמבוגא כולא אתנא למאסיקתא. וקריא פוגדאמא דמישא במינדאם דאכיא, בכאפתא דאזגאויתא(6 אזכא כד חיפא ומדאכיא, וקריא מאסיקתא ס . . . . א.

---

1) Syr. ܥܣܩܢܘܬܐ, √ܥܣܩ, Nöldeke, Mand. Gramm. S. 133.

2) Eine alte Reminiszenz, deren die Mandäer sich selber nicht mehr bewußt sind, kommt auch sonst gar nicht vor.

3) √סחם „einreißen, zerstören". Zu vergleichen wäre aber سَدَمَ, Nöldeke, Mand. Gramm. S. 42.

4) Der Text scheint etwas verderbt: וביא אודין והושביהאן ולע ולע. Ich habe ihn zu rekonstruieren versucht.

Stunden des Tages und drei Matarten der Nacht". Was sie von ihm verlangen, finden sie und was sie von ihm begehren, wird ihnen gegeben, für das Tor der Zukunft bleiben sie, und das Tor der Zukunft wird ihnen geöffnet.

Im Orte des Lichtes sühne uns und nimm von uns weg unsere Sünden, Torheit, Vergehen, Verdrehtheit und Verderbtheit! Wirf sie zu den Qualen der Erde und dem untersten Abgrund der Finsternis; richte uns auf in Reinheit, die nichts hat von Fehl, in Reichtum, der nichts hat von Mangel vor Dir, o Manda de Ḥajah!

Mögen die Guten es sehen und gut werden, die Frevler zugrunde gehen, und die Kinder der Welt mögen sich schämen und sagen, daß sie einen Ort haben im Orte des Lebens, in dem sie suchen und finden, von dem sie verlangen, daß es ihnen gegeben werde!

Wir flehen: „Von Deinem Glanze, Lichte und Scheine laß auf uns ruhen! Bist der Arzt über alle Heilmittel und Erheber über die Erhebungen, das Leben über den Glanz, das Licht über alle Leuchten. Du öffnest die Türen der Wahrheit, sprichst Mysterien der Weisheit und zeigst die Stärke Uraślams[2]).

Du stürzest die Dämone und Dajwas, stürzest die Alahas von ihren Altären! Groß ist Dein Name, gepriesen Dein Name, Du bist die Gestalt des Lebens, das war ohne Anfang, Du bist der Weinstock im Äther über Himmel und Erde!

Als die Welt entstanden und Wesen erschaffen wurden, nahmst Du ein Nehmen in Welten und Geschlechtern, und bahntest den Weg für wahrhafte gläubige Männer!

Im Orte des Lebens sitzen die Geister und Seelen, wenn schuldig, so sollen sie aufstehen, wenn rein, so unterstütze um Deines Namens Willen, o Manda de Ḥajah, die Hände der seligen Menschen. Möge Lebensheil entstehen den Seelen dieser Maseqta. Das Leben besteht in seinen Wohnungen. Das Leben siegt. E . . . . . n . . . . . d . . . . E.

Dieses Gebet geht manchmal für jeden Seligen, manchmal für Freunde, als Maseqta und als Taufe, für jedes Heil als Maseqta. Nachdem Du über das Pandama gelesen, das Wasser des Gebetes, und die Worte über den Weihrauch, betet alle und bekennet, die ihr da seid in unserem Lobpreis. Erhebe die Augen und bete, erhebe die Augen und richte her das Peḥta und Mambuḥa, alles dies gib zur Maseqta. Dann lies die Worte über das Öl, das in irgend einer reinen Glasschale ist[6]), nachdem Du sie reingewaschen und hergerichtet, und dann lies die Maseqta. E......n......d......E.

---

5) Ich fasse es als Afel $\sqrt{\text{ידי}}$ „bekennen, beichten“; vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. S. 260, 261.

6) Eine Bestätigung dessen, daß die in der „letzten Ölspende“ gebrauchte שישא eine Glaslampe ist.

סאגידנא שאהאבאנא.[1]

38 בשומא דחייא! סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך מאנא רבא
כאסיא קאדמאיא דהו תשימא ותשין ותשא אלפיא שניא בשכינתא
דנאפשיא באלחודא, דלא הואתאלא צאותא, בר מן האך מאנא רבא
כאסיא קאדמאיא, דהו בא ורבא בא. תום סאגידנא שאהאבאנא 5
ומשאבאנא להאך ניטופתא[2] ראבתיא כאסיתא קאדמאיתא דמינא הון
39 דהואת מא ארבימא וארבין וארבא אלפיא רובאן שניא. בשכינתא
דנאפשא באלחודא ולא הואתאלא צאותא. תום סאגידנא שאהאבאנא
ומשאבאנא להאך סאר[3] גופנא רבא כאסיא קאדמאיא דהוא לואתאיהון.
10 תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך פירא גופנא[4]
כאסיא קאדמאיא דהון מינא תמאנימא ותמאנאן אלפיא רובאן
40 עותריא, מינאיהון ומן האנאתון עותריא הוא עותריא חדא, דהו פארצופא
רבא דעקארא שומא, זוט אחא וקאשישא אבאהאתא. אפריש וגאליל
ואמאר מאנדא דחייא: „עותרא מזארזא! כול גאברא נאצוראייא כד
15 יאתיב ניתאב, ונימאר „מקאימיתון חייא קאדמאייא“ ופיחתא ניפתא
אגזארתא תיהויא עלא מן בית חייא.“ ואנא באנהורא מיתקאימנא.
41 והייא זאכין. ס . . . . א.

סאגידנא שאהאבאנא.

סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאהו אנאנא כאסיתא ראבתיא
20 קאדמאיתא דחייא דמינא דילא פתא פיחתא בכוסיא ועהאבלון לחייא
כאסייא ולחייא רורביא קאדמאייא בכוסיא חייא זאכין. ס.................א

סאגדית ושאבאנא.

42 סאגדית ושאבאנא ליאואר זיוא, דקאם ושאבא להאך מאנא רבא
כאבירא, דקאימיא ליאמינא וליסמאלא מא ארבימא וארבין וארבא
25 אלפיא רובאן עותריא, ואליף רובאן עותריא בניא נהורא, סאגויא
ומשאבילון על פאסימכיא דזיוא. קאם פתא פיחתא בכוסיא דעהאבלון
לבניא אנאשיא וקאימא לשכינתא בכוסיא. חייא זאכין. ס.........א

סאגידנא שאהאבאנא.

43 סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך שותא כאסיתא, דקרא יאואר
30 בכיסיא. באנא ואפרישא והראצבא דחייא פאסימכיא, ואתא זיוא

---

1) Anbetung der hervorragendsten Gestalten der Lichtkönigswelt: 1. das große Mana; 2. die große Niṭufta; 3. Pira Gufna; 4. die große Wolke; 5. Jawar Ziwa; 6. die Rede Jawar's; 7. Schatz der Utras; 8. das erste Gufna; 9. Schatz des Jawar; 10. das große Leben.

Ich bete an, ich preise[1]).

Im Namen des Lebens. Ich bete an, preise und lobe jenes große verborgene erste Mana, das 999000 Myriaden Jahre allein in seiner Wohnung war, die keinen Glanz hatte, außer jenem großen verborgenen ersten Mana, das in ihr weilte und groß ward. Auch bete ich an, preise und lobe jene große verborgene erste Niṭufta[2]), von der entstanden sind 444000 Myriaden Jahre, in ihrer eigenen Wohnung war sie allein und hatte keine Gesellschaft. Auch bete ich an, preise und lobe den großen Sar Gufna, den ersten verborgenen, welcher nebst jenen bestand[4]).

Auch bete ich an, preise und lobe das erste verborgene Pira Gufna, von dem entstanden sind 888000 Myriaden Utras, von diesen und jenen Utras entstand ein Utra, dessen Name das „Große Gesicht der Herrlichkeit“ ist, dessen Bruder klein, dessen Väter streng sind. Ihm erklärte, offenbarte und sprach an Manda de Ḥajah: „Gegürteter Utra! Jedem Naẓiräer, der sich hinsetzen und sagen wird: „Du bestehst, Erstes Leben!“, soll ein Tor geöffnet werden, und eine Verordnung zukommen vom Hause des Lebens“. Ich bleibe im Lichte bestehen. Das Leben siegt. E......n......d......E.

Ich bete an, ich preise.

Ich bete an, preise und lobe jene verhüllte große erste Wolke des Lebens, von der sich geöffnet ein Eingang in Verhüllung und gegeben ward dem verborgenen Leben, dem großen ersten Leben in Verhüllung. Das Leben siegt. E . . . n . . . d . . . E.

Anbetend lobe ich.

Anbetend lobe ich den Jawar Ziwa, der sich erhoben und gepriesen jenes große mächtige Mana, zu dessen Rechten und Linken stehen 444000 Myriaden Utras, und 1000 Myriaden Utras preisen und loben die Leuchter des Glanzes. Er erhob sich und öffnete einen Eingang zur Verhüllung, den er den Menschenkindern gegeben, und er besteht in seiner Wohnung im Verborgenen. Das Leben siegt. EndE.

Ich bete an, ich preise.

Ich bete an, preise und lobe jene verborgene Rede, die gerufen hat Jawar Ziwa im Verborgenen. Einsichtsvoll teilte er sie mit, und errichtete in ihr die Leuchten des Lebens. Es kamen Glanz und Licht und ruhten zu seiner Rechten, es kamen Schein und

---

2) „Tropfen“ identisch mit חייא „Leben“ im allgemeinen; Sidra Rabba I, 140, 19: „der Mana und sein Ebenbild, die große, verborgene, erste Niṭufta“. Sie ist aus dem Jordan entstanden und von ihr stammt wieder der מארא דראבותא „Herr der Größe“, der Herr aller Utras I, 234, 18.

3) In der Sidra Rabba immer mit ט geschrieben I, 364, 15.

4) In der Sidra Rabba I, 72, 20; 304, 18.

ונהורא ושרא ליאמינא, ואתאת צאותא וערותא ושראת לסמאלא, ובאיין
חייא עותריא למיתיזיא לדמותא דיאואר זיוא בזיואיהון דנאפשאיהון.
44 אפריש וגאליל ואמאר יאואר זיוא: „עותרא מזארזא! כול. גאברא
נאצוראייא דבחאזא שיתא כאסיתא נישתאייא שיתין וארבא חאטאייא
ביומא נישבוקלא. באתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא. ומשאבין חייא. 5
ס . . . . א

סיגדית ושאבאתא.

סיגדית ושאבאתא לעוצאר דפתא פיחתא עותריא כאסייא קאדמאייא
דבליבאיהון יאתביא. קאם עותריא כאסייא בשכינאתון ומשאבילון
10 45 לחייא רורביא בשכינאתון יאקריא בזיואיהון ושאנין באנהוראיהון.
סיגדית ושאבאתא להאך גופנא רישאיא קאדמאיא דבגאוא מיא
אופא, ועותריא אלואתא, אלוילא פאסימכיא דנהורא. בטולא יאתביא
עותריא ובאנאנא ראבתיא דנהורא קאדמאיתא, הו בא בעוצאר נהורא
ועתינציב מאנא כאסיא. ומשאבין חייא. ס.................א

15 ## סיגדית ומשאבאתא.

סיגדית ומשאבאתא לעוצאר נהור יאואר רבא דחייא, דפתא פיחתא
בכוסיא, עהאבלון לחייא רורביא קאדמאייא בשכינאתון שאביתינון
לשובא מאניא כאסייא יאקריא וסניריא דהון מן אתראיהון. ועתינציב
מן בית גינזאיהון.
20 סיגדית ושאביתינון לחייא רורביא קאדמאייא דעתינציב מן
47 אתראיהון ועתינציב מן בית גינזאיהון דנאפשאיהון, הו בא ורבא בא,
ועתקיאמבא ועשתאיא בא, ושתא בא ומשאביא ואמריא: „כול גאברא
נאצוראייא דבהאלין פוגדאמיא כאסייא נישתאייא ניביא ונאשכא ונימאר,
נישתמא שובא זיבניא ביומא, ושובא חאטאייא נישביקלא באתרא רבא
25 דנהורא ודאורא תאקנא. ומשאבין חייא. ס . . . . א

49 . . . . אחכא חאדיא סאחקא דאיצא גאיא ומיתפארפא
לעקאר גיוא שאריא עקארא, וליתייא אזלא בא באלבישיא דיוזאטאק
מאנדא דחייא. ואזלית ומאטית מאטארתא דארבא גובריא בניא שלאמא,
עין חאי, שום חאי, זיו חאי, נהור חאי[1], עניש עניש מן זיוא מאלבישלא

---

1) Sidra Rabba I, 195, 14: ואזאל יוחאנא מינא ואיאל ומטון ארבא
גובריא בניא שלאמא עין חאי ושום האי זיו האי נהור תאי ליגטא
גאברא בחיר זידקא ואקמא באתרא דשראיא Johanan ging mit ihm [Manda

Leuchte und ließen sich nieder zu seiner Linken, und in ihrem eigenen Glanze suchten die lebenden Utras die Gestalt des Jawar Ziwa zu erblicken. Da erklärte, offenbarte und sprach Jawar Ziwa: „Gegürteter Utra! Jedem Naẓiräer, der diese verborgene Rede sprechen wird, werden an diesem Tage 64 Sünden erlassen werden, 5 im großen Orte des Lichtes und der glänzenden Wohnung. Das Leben siegt. E . . . . . . n . . . . . . d . . . . . . E.

Anbetend lobe ich.

Anbetend lobe ich den Schatz, der geöffnet den Eingang der verborgenen ersten Utras, die in ihrem Herzen sitzen. Es erhoben 10 sich die verborgenen Utras in ihren Wohnungen und priesen das große Leben in seiner Wohnung, herrlich in ihrem Glanze, sonderbar in ihrem Lichte.

Anbetend lobe ich jenes große erste Gufna, dessen Laub im Wasser, Utras sind in seinem Gefolge, und Leuchten des Lichtes 15 begleiten es; in seinem Schatten sitzen die Utras und in der großen ersten Lichtwolke. Es ist im Schatze des Lebens und ward gepflanzt als verborgenes Mana. Gepriesen sei das Leben.
E . . . . n . . . . d . . . . E.

Anbetend lobe ich. 20

Anbetend lobe ich den Lichtschatz des großen Jawar des Lebens, der geöffnet einen Eingang im Verborgenen und ihn gegeben dem großen ersten Leben. In ihren Wohnungen preise ich die sieben verborgenen Manas, die herrlich und bewahrt sind in ihren Orten und erschaffen in ihrem Schatzhause. 25

Anbetend lobe ich das große erste Leben, das geschaffen an seinem Orte und gepflanzt ward im eigenen Schatze, es ist da, wird da groß, wohnt daselbst, besteht, ißt und trinkt darin, preist und spricht: „Jeder Naẓiräer, der jene verborgenen Worte sprechen, suchen und finden und nachsagen wird, wird erhört werden 7 mal 30 des Tages, und 7 Sünden werden ihm erlassen im großen Orte des Lichtes und der glänzenden Wohnung. Gepriesen sei das Leben. E . . . . n . . . . d . . . . E.

Das folgende Bruchstück ist Dittographie von 42, 13—44, 9.

. . . . Ich lache, freue mich, scherze, frohlocke, bin 35 stolz und ergötze mich dem Körper entgegen, der wohnet in Herrlichkeit, und dem Leben, zu dem er geht in den Kleidern des Yozatak, Manda de Ḥajah. Ich ging und gelangte mit zur Matarte der vier Männer En Ḥaj, Ziw Ḥaj, Šum Ḥaj, Nehor Ḥaj[1]), jeder von ihnen bekleidete ihn von seinem Glanze, und jeder bedeckte ihn 40

---

de Ḥajah] und sie gelangten zu den vier Männern, den Söhnen des Friedens, „Lebensquelle“, „Lebensname“, „Lebensglanz“ und Lebenslicht“; der Mann, der gerechte Jünger, nahm ihn und erhob ihn in den Ort der Wahrheit.

ועניש עניש מן נהורא מכאסילא, לבוש על לבוש לאבשא, ולבוש על
לבוש מיתלאבשא, כ̈ד לבושא ד̈בניא שלאמא לאבשא .... תאם.

בזיו ד̈נפיש צבינא[?]

50 . . . . אהבא חאדיא סאחקא דאיצא גאיא ונייתפארפא
5 ליקאר גיוא שאריא עקארא, וליחייא אזלא בא באלבושיא ד̈יוזאטאק
מאנדא ד̈חייא. ואזלית ומאטית חאפיקיא מיא,[1] סאחפא מיא אבאר
זיוא, שרא שומא בגו שכינתא ד̈יאקיד בהיר וקרא לנאפשיא ואמאר:
„חייא אנא, דילכון ולשומאיכון דילכון אתית מן אלמא ד̈פתאחיל ומן
51 בינאתאיאן ד̈מחאשאבאתא בישיא ומן אתותיא כורסיא ד̈אבאתור אתיקא,
10 ד̈נאפיק מינא, ואתיא אלאנפא האזין נישימתא ד̈פלאן ד̈חאזא מאסיקתא.
צריך הו זיוא רבא ד̈חייא גאברא ד̈לשכינאתא שריא ולשכינאתא שריא
שומא, לאגיטלא באפראס יאמינא ומאשלימלא לתרין עותריא בניא
נהורא. לאדאתאן ויאדאתאן חאד מאנדא והאד עוצאר ואדאתאן ויאדאתאן
52 מאשלימלא לתרין עותריא, לעוצאר האי ופתא חאי ד̈פאחתיא פיתחא
15 ד̈חייא ונאצביא ניצובתא ד̈נהורא ושאכניא דמותא קאדמאיתא בבית
חייא. ארימלא כנאף חייא, אילו באדמו חייא וסמאך אסמכו דוכתא
ד̈זיוא כ̈ד נהיר יאקיד. ואזלית ריהא ד̈פלאן והואת כ̈ד זאן נישימתא
ועתקאימאת בית חייא. חייא זאכין. ס . . . . . א[2]

אשאר צבאן צאבוהא.

20 אשאר צבאן צאבוהא ביאלוז יאלוז ד̈אינאיהון האמאמולאי שום
53 כסאסאר חאמאמולאי אמאר זריא ונמיר דכיא עדא קינא ד̈מינא הון,
עלא שומיא הוא שומא, ועלא ארקא הוא עקארא, על עוצאר ד̈בעוצאר
הון, הייא רביא עתימלון בעקאראיון, ורטאל גמיר יאתיבנא ולכאנא
רבא ד̈יוכאבאר חייא, לאתותא גופנא ד̈קאיים עלאויא תושביהתא.
25 54 חייא קאימיא לקודאמאי: „מאן ליהויא ניתיא ונימארליא אנא הו
ליהויא ד̈ראבנא [Dittographie] והאזין הו שום ורושום ד̈ניסבית מן

---

1) Die „Wasserbäche“ spielen bei der Wanderung der Seele eine große Rolle; nur wenn der Strahl des Glanzes sie in die rechte Hand nimmt und sie hinüberführt, kann die Seele ihre Wanderung fortsetzen. Vgl. Brandt, Mand. Rel. S. 76.

2) Das Stück, welches vielleicht den Titel בזיו ד̈נפיש צבינא hatte, ist nicht ganz erhalten, jedoch wichtig wegen der Anführung der Matarten, oder Stationen, an denen die Seele auf ihrer Wanderung vorüber muß. Diese Stationen stellen sich hier folgendermaßen dar: 1. die vier Männer; 2. Ptahil; 3. Obatur; 4. Wasserbäche; 5. der Strahl des Glanzes; 6. Adatan und Jadatan;

mit seinem Lichte, ein Kleid um das andere legten sie ihm an und in einem über das andere war er gekleidet, den Kleidern gleich, die die Seligen tragen . . . . dort.

Im Glanz, der groß, bin ich getauft [?].

. . . . Ich lache, freue mich, scherze, frohlocke, bin stolz und ergötze mich dem Körper entgegen, der wohnet in Herrlichkeit, und dem Leben, zu dem er geht in den Kleidern des Jozatak, Manda de Ḥajah. Ich ging und gelangte mit zu den Wasserwogen[1]), das Wasser stürzte, es ging der Glanz vorüber. Sein Name weilte in seiner Wohnung, die hell lodert, er rief für sich und sprach: „Ich bin das Leben, um eures und eures Namens willen komme ich aus der Welt des Petaḥil und von zwischen unseren bösen Gedanken, und von unter dem Trosse des alten Abatur, der hinaus- und entgegenging dieser Seele des Betreffenden dieser Maseqta. Er ist der große Strahl des Lebens, den Mann, der in seiner Wohnung weilt und in dessen Wohnung sein Name weilt, nimmt er in seine rechte Hand, und übergibt ihn den beiden Utras, den Söhnen des Lichts, dem Adatan und Jadatan, der eine macht ihn weise, der andere bewahrt ihn, und Adatan und Jadatan übergeben ihn den beiden Utras Oẓar Ḥaj und Peta Ḥaj, die den Eingang des Lebens öffnen und die Pflanzung des Lichtes pflanzen, und seine erste Gestalt wohnen lassen im Hause des Lebens. Es erhebt ihn der Arm des Lebens, führt ihn in die Gestalt des Lebens ein, unterstützt ihn im Orte des Glanzes, während er leuchtend lodert. Hierauf geht der Geist des Betreffenden und wird zur gewöhnlichen Seele, die bestehet im Hause des Lebens. Das Leben siegt. E.....n.....d.....E[2]).

Wohl, taufe mich, o Täufer!

Wohl, taufe mich, o Täufer, mit dem frohlockenden Blicke ihrer Augen, des Hamamolai, des Namen Kesassar. Hamamolai sprach: „Gesäet und bewahrt, mit Händen rein von Neid. Über dem Himmel ist sein Name und über der Erde seine Herrlichkeit, über dem Schatze, welche Schätze das große Leben erfüllt mit seiner Pracht. Ganz nackt sitze ich am großen Stamme des Jokabar Ziwa, unter dem Gufna, das über alles Lob erhaben. Das Leben steht vor mir: „Wer zu mir kommen und sagen wird, ich will groß sein . . . . [Dittographie 54, 1–3] . . . Und das ist der Name und das

---

7. Oẓar Ḥaj und Peta Ḥaj; 8. das Haus des Lebens. — Nach der Sidra Rabba II, 89 ff. sind es folgende: 1. Sonne; 2. Mond; 3. Feuer; 4. die Sieben; 5. Ruḥa; 6. Wasserbäche; 7. Strahl des Glanzes; 8. Haus des Lebens. — Nach Sidra Rabba I, 180 ff. sind es folgende: 1. kläffende Hunde; 2. nackte Jungfrau; 3. Žaz Hazazban, König des Zorns; 4. Jur Jahur, Azhum; 5. Pilpin Pipin; 6. Išu Mšiḥa [Jesus Christus]; 7. Jorba; 8. Ruḥa de Kudša.

גיליא מיא ומן עוצריא דזיוא ומן מאריבא רבא ועלאיא([1] וחייא זאכין.
ס . . . . א([2]

בשומא דחייא צבינא.

בשומא דחייא! צבינא בשומא דחייא נוכראייא יאתיריא דעלאויא
כולהון עובאדיא ומקאימנא בשומא דעוצאר נהור יאואר. מן בית הייא
גלא עודנא, שאכין דמו שאתילון לחייא רביא. באנהורא חייא חזית,
55 וחייא הזון. ולחייא הואלאן רותצאנא; כד שאחלאלא האזא נישימתא
דפלאן לילבוש פאגריא, לאבשא לבושא דחייא, ומידאמיא באדמו חייא
רביא באנהורא. אלמיא דהינאן לא נפאלנין לא גאנביא כושטא דילאך.
הואלאי רותצאנא נבאט ניבטא קאדמאיא, צוריך זיוא רבא דחייא
דזאכאואתא כושטא וכאנא רבא דעקארא. ומשאבין חייא. ס.............א

ברא אנא דמאן.

56 ברא אנא דמאן, מאנא סמירא, דהו יוסמיר זיוא קאדמאיא בר
חייא רביא רישאיא דתאש ופראש. דילא באייא דמינא דילא אתא
ליומא באהראיא, כד נאפקא מן פאגראיהון, בדילא חאדיא ומיתכארכיבא,
וסאלקיא חאזילא לאיאר באראיא ולדאורא תאקנא. ומשאבין הייא
רביא באנהוראיהון. חייא זאכין. ס..................א

עגגירתא לאופא וזאכותא.

57 עגגירתא לאופא וזאכותא, אתאלא לחייא נישימתא דפלאן מן בית
חייא, אסארא מיא, כלילא דנהורא, זאינא שותא חאיתא, חאתמא
בתירא דאכיא, כול מאן דניפיחתא וניקריבא, ניסיא וניסאתיא, וניתקאיאב
שומא בית חייא, בשומאיהון דחייא רביא נוכראייא, וקאיאמין חייא
קאדמאייא בשבינאתון. ומשאבין חייא ס.....א. חאתמא דמאסיקתא
הע ס . . . א

58 אלמא להאבא קריא מאסיקתא, האבא סאב פיהתא ופרות אומצא
מן האד פאגירא עלאיא ובאתראיא, דורא לפאלגא דבא, וכרוך ביהדאדיא,
ואריב מיא דבותא בתאמרא וקריא „עלאואיון ביהרא יוכאשאר לבראיא“
וקריא „מאליל ופתא חייא“ ופאליט פאנדאמאך ואכול פיהתאך, ושתיא
מאמבוהאך וקריא: „עתיאר מיא חייא לשבינאתון“.([3] ס............א

---

1) Das ganze Stück ist leider verschrieben und so, wie es ist, zusammenhangslos.

2) Darauf bezieht sich auch das im Qolasta 12, 32; 14, 27 erwähnte: „Ich glaube an den Namen des Lebens“ und den großen oberen Mischbehälter. √ערב = ࡏࡓࡁ = mischen.

Zeichen, welche ich genommen von den Wasserwogen, von den Schätzen des Glanzes, von dem Mischkruge groß und erhaben[1]). Das Leben siegt. E . . . . . n . . . . . d . . . . . E[2]).

Im Namen des Lebens bin ich getauft.

Im Namen des Lebens! Getauft bin ich im Namen des Lebens, 5 des fremden, reichen, das über alle Werke, und ich bestehe im Namen des leuchtenden Schatzes des Jawar, vom Hause des Lebens hat er mein Ohr offenbart, wo seine Gestalt weilt, hat er mich verpflanzt ins Leben, das groß. Das Licht des Lebens habe ich gesehen, das Leben hat mich gesehen, zum Leben hatte ich Ver- 10 trauen. So wie abgelegt hatte die Seele des Betreffenden das Kleid des Körpers, legte sie an das Kleid des Lebens und erschien in der Gestalt des großen Lebens, im Lichte. Die Wesen haben uns gestoßen, nicht sind wir gefallen, nicht stehlen wir Deine Wahrheit. Habe zu mir Vertrauen, Nebat, erster Urquell, großer Strahl. 15 Glanz des Lebens und großer Stamm der Reinheit, Wahrheit und Herrlichkeit. Das Leben siegt. E . . . . . n . . . . . d . . . . . E.

Wes Sohn bin ich?

Wes Sohn bin ich, bewahrtes Mana, Josmir, erster Glanz, Sohn des großen Lebens, Erster!? Der sann und erklärte. Ihn bitten 20 sie, daß sie mit ihm kommen mögen am letzten Tage, so sie hinausgehen aus ihren Leibern, daß sie durch ihn sich freuen und ergötzen und hinaufsteigen und sehen den glänzenden Äther und die prächtige Wohnung. Gepriesen das große Leben in seiner Wohnung. Das Leben siegt. E . . . . n . . . . d . . . . . . E. 25

Ein Brief der Belehrung und des Beistandes.

Ein Brief der Belehrung und des Beistandes kommt zum Leben der Seele des Betreffenden, vom Hause des Lebens. Wasser umgeben ihn, ein Kranz des Lichtes, eine Waffe der lebenden Rede. der Siegel des reinen Jüngers. Wer ihn öffnen und lesen wird, 30 soll geheilt werden, sein Name soll bestehen im Hause des Lebens, im Namen des großen fremden Lebens. Das erste Leben besteht in seiner Wohnung. Gepriesen das Leben. EndE.

Dies der Schluß der Maseqta. E . . . . . n . . . . . d . . . . . E.

Bisher lies die Maseqta; hier nimm das Peḥta, brich ab ein Stück 35 von dem einen Teile [?], oben und unten, rolle es ein zur Hälfte, wickle beide zusammen, mische das Wasser des Gebetes mit Wein und lies: „Durch sie erwähle Jokašar seinen Sohn!“, dann rufe: „Es öffnete und sprach das Leben“; lege ab dein Pandama, iß dein Peḥta und trinke dein Mambuḥa und lies: „Es erwache das lebende 40 Wasser in seiner Wohnung[3]). E . . . . . . n . . . . . . d . . . . . . E.

---

3) Zu dieser Vorschrift vergleiche Brandt, Mand. Rel. § 61: „Über die Zubereitung des Peḥta und Mambuḥa“.

ביחרא יוכאשאד לבראיא.

ביחרא יוכאשאד לבראיא, בִיחרא וקיריא וקאיימא, אלבישא זיוא דנפיש, ואיתיא נהורא דכביר, כאסייא ואסקא לאתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא, בשכינתא דנאפשיא עתאפראש, ותינִיחאת נאפשיא בעוצרא, עתיאוריא מיא חייא, מן בית חייא ניתיאירא, ואלון נישמאתא בעתיקריא, ועתקאיאם ועתירשים בהאזא מאסיקתא ודאבאהאתאן ורורבאנאן ודאחאן ודאחאואתאן דנפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון. בעוחרא מיכתא ובדירכיא דשאלמאניא ניסקא ניחזונא לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא וניתקאימיא בפתא נהורא רבא קאדמאיא. חייא זאכין(1 ס . . . . א

מאליל ופתא חייא.

מאליל ופתא חייא רביא בפומאיהון בזיוא ונהורא עקארא דנאפשאיהון. ומשאבין חייא. ס . . . א

תאזין, „ביחרא יוכאשאר לבראיא“ קריא, ומיא דבותא ותאמרא כד מאריבא ביתדאדיא, עו לנישמאתא דקארית כד דכתיב קריא. עו נישימתא האד הע, אמור: „ניתיאירא נישימתא דפלאן“ וקריא „מאליל ופתא חייא רביא בפומאיהון“ ופאליט פאנדאמאך, ואכול פיתתאך, ושתיא מאמבוהאך, ואמור „עתיאר מיא חייא לשכינאתון“ וקום קריא האד אבאתאר חאד, אלמא לקאיאמתא ד „ביחרא יוכאשאר לבראיא“.

עתיאר מיא חייא לשכינאתון

עתיאר מיא חייא לשכינאתון, עתיאר לבושיא טאביא לאתראיהון, עתיאר מאנא רבא כאבירא לעקארא [Dittographie] ניתיאירא האלין נישמאתא האיאתא, עראתא תאקופיא וראוזאתא לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא קום חזיא גאביל פאגריא, דחופניא מיא עתימלון(2,

1) Dieses ganze Stück ist sowohl der äußeren Form, als auch seinem Inhalte nach, vollkommen gleich dem bei Jahreszeiten, auf den Friedhöfen und in Bethäusern zitierten jüdischen „אֵל מָלֵא רַחֲמִים“.

2) Gebet um die ruhige Wanderung der Seele durch die Matarten, bis daß sie in das Haus des Lebens gelangt. Interessant ist die Parallelstelle aus der Sidra Rabba II, 80, 20—81, 4: פיריא ועזיל נישמא, אלמא דבית חייא מטא מאטריא באבא דבית חייא, עותריא נאפקיא אלאנפא, ומבארכילא ואזלין: „אתאי בשלאם פת האריא דבדור בישיא אמתא הוית, אתאי בשלאם מבאסמאניתא דבאסימתא לפאגרא זאפרא, אתאי בשלאם מארגאניתא דאכיתא, דמן גינזאיהון דהייא עתניצבאת, אתאי בשלאם בחיריא דאכיא, דאנהארתא לבאיתא חאשכא“; פאחרא ואזיל נישמא, אלמא לבית חייא מטא, מאטריא באבא דבית חייא אָתיא אלאנפא פארואנקא כד כלילא

Es erwähle Jokašar seinen Sohn.

Es erwähle Jokašar seinen Sohn, erwähle ihn, rufe und bestätige ihn, er kleide ihn in viel Glanz, er bringe ihm mächtiges Licht. Er umhülle und lasse ihn aufsteigen zum großen Orte des Lichtes und der glänzenden Wohnung. In der großen Wohnung sondere er sich ab und seine Seele ruhe im Schatze. Es möge erwachen das lebende Wasser, vom Hause des Lebens möge es ihn erwecken, es steige auf seine Seele zur Herrlichkeit und bestehe und werde bezeichnet durch diese Maseqta und die unserer Väter, der Großen, der Brüder und Schwestern, die aus ihren Körpern hinausgegangen und die noch bestehen in ihren Körpern. Auf einer sanften Straße und dem Wege der Seligen mögen sie aufsteigen und sehen den großen Ort des Lichtes und die glänzende Wohnung, und bestehen in der Pforte des großen ersten Lichtes. Das Leben siegt [1]). E . . . . n . . . . d . . . . E.

Es öffnete und sprach das Leben.

Es sprach und öffnete seinen Mund das große Leben mit seinem Glanze, Lichte und der Herrlichkeit. Gepriesen das Leben. EndE

Wenn du „Es erwähle Jokašar seinen Sohn" gelesen, und das Wasser des Gebetes mit dem Weine untereinander gemischt hast, dann lies für die Seelen wie es vorgeschrieben ist. Ist es aber für eine Seele, dann sage: „Es erwache die Seele des Betreffenden", und rufe dann: „Es öffnete seinen Mund das Leben und sprach". Lege ab dein Pandama, iß dein Peḥta und trinke dein Mambuḥa und lies dann: „Es erwache das lebende Wasser in seiner Wohnung". Erhebe dich, lies eines nach dem andern bis zum Stücke: „Es erwähle Jokašar seinen Sohn".

Es erwache das lebende Wasser in seiner Wohnung.

Es erwache das lebende Wasser in seiner Wohnung. Es erwachen die Gewänder der Seligen in ihren Orten. Es erwache das große mächtige Mana in seiner Herrlichkeit [Dittographie 60, 15]. Es mögen erwachen jene lebenden Seelen, glänzend mächtig und frohlockend zum großen Orte des Lichtes und der glänzenden Wohnung. Auf! siehe den gebildeten Körper, den die Wasserwogen [2])

ראוזא בעדא ועל תרין דראייא עוצטלא. . . . . Es flog und ging die Seele, bis sie zum „Hause des Lebens" gelangte. Als sie zum Tore des Hauses des Lebens gelangt war, gingen Utras ihr entgegen und gehend segnen sie sie: „Komme in Frieden, Tochter der Edlen, die Du im Geschlechte der Bösen eine Magd warst, komme in Frieden, Wohlriechende, die Du wohlriechend machtest den stinkenden Körper, komme in Frieden, reine Perle, die Du erschaffen warst im Schatze des Lebens; komme in Frieden, reine Auserwählte, die Du das finstere Haus erleuchtet hast". Es flog und ging die Seele, bis sie zum Hause des Lebens gelangte; als sie zum Tore des Hauses des Lebens gelangt war, ging er, der Erlöser [vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. S. 418 Anm. 1], ihr entgegen, mit dem frohlockenden Kranze in seiner Hand und dem Gewande über den beiden Armen . . . . .

61 קאלא דגאביל פאגריא דמהאוליל ובאביא על נאפשיא ואמאר: „ואי
עלאי דהופניא מיא עתימלון“. אמארלא: „אזאל בשלאם פת האריא
דבדור בישיא אמתא קרוך, עזאל בשלאם מארגאניתא דאכיתא דמין
62 גינזאיהון דחייא עתניצבאת, עזאל בשלאם מבאסמאניתא דבאסימתא
לפאגרא זאפרא, עזאל בשלאם מאנהאריניתא דאנהארתא לבאיתא האשכא, 5
עזאל בשלאם בחירא דאביא זאכאיא דמותא ליתבא!“ פאחרא ואזיל
נישמא אלמיא לבית חייא מטא, נאטזייא בית חייא, עותריא אלאנפא
63 נאפקיא אמרילא: „סאב לבוש עוצטלאך דזיוא ותרוץ כלילאך ראוזא,
סאק דאר בשכינאתא דוכתא דעותריא יאתביא ומישתאיין. הייא זאכין
וזאביא מאנדא דחייא, וראחמיא שומא ומשאבין חייא, ס...............א 10

(Schluß folgt.)

erfüllen, die Stimme des gebildeten Körpers, die klaget und jammert über sich und spricht: „Wehe über mich, die mich die Wasserwogen erfüllen". Es spricht zu ihr: „Gehe in Frieden, Tochter der Edlen, die man im Geschlechte der Bösen „Magd" genannt. Gehe in Frieden, reine Perle, die du erschaffen wurdest aus dem Schatze 5 des Lebens. Gehe in Frieden, Wohlriechende, die wohlriechend machte den stinkenden Körper. Gehe in Frieden, Leuchtende, die du erleuchtet hast das finstere Haus. Gehe in Frieden, Reine, Auserwählte, Verdienstvolle, der kein Tod innewohnt". Es flog davon und ging die Seele, bis sie zum Hause des Lebens gelangte. Als 10 sie zum Hause des Lebens gelangt war, Utras entgegen gingen ihr da und sprachen zu ihr: „Nimm als Kleid das Gewand des Glanzes, und richte dir auf deinen frohlockenden Kranz, steige auf, wohne in den Wohnungen, dem Orte, wo die Utras sitzen und erzählen. Das Leben siegt. Es siegt Manda de Ḥajah und die seinen Namen 15 liebenden. Das Leben siegt. E . . . n . . . d . . . E.

(Schluß folgt.)

Eine interessante algierisch-marokkanische Genetivumschreibung.

Von

A. Fischer.

In W. Marçais's Buche *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*[1]) findet sich am Schluß des anhangsweise gegebenen Kapitels: *Les noms de parenté*[2]) (S. 204) die *Remarque*: „Une fort curieuse construction pléonastique est fréquente avec les noms de parenté: elle consiste à donner le pronom affixe de la 3e personne, puis à ajouter le mot complément avec *nṭâ'*[3]): le père de slîmân, ***bbŭ̂áh*** *nṭâ' slîmân*; la mère de khadidja, ***mmŭ̂âha*** *nṭâ' ẖdîja*; le frère de cet homme, *ẖâh nṭâḥ ḥādèrrâjèl*; la sœur de cette femme, *úẖṭha nṭâḥ ḥādèlmrâ*; on comparera soit à la construction araméenne, soit à l'emploi du complément pléonastique berbère (*inna ias iougellid̲*, it dit au roi)", mit der Fußnote: „Cf. Basset, *Manuel kabyle*, p. 60. Le même phénomène existe en berbère pour le mot fils: Ex. *emmi*, fils; *emmis*, fils ou son fils; *emmis ougellid̲*[4]), le fils (m. à m. son fils) du roi".

Diese Genetivumschreibung habe ich, wenigstens in und bei den Städten, überall im Westen Marokkos wiedergefunden, von Tanger bis hinunter nach Mogador und Marrâkesch. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sie im Osten Marokkos nicht minder verbreitet; aber da ich diesen nicht aus eigner Anschauung kenne, so vermag ich sicheres darüber nicht zu sagen. Hinsichtlich des

---

1) Vgl. Stumme's eingehende Anzeige diese Zeitschr. 58, 670 ff.

2) Zu Beginn dieses Kapitels schreibt Marçais in einer Fußnote: „M. Fischer a annoncé un travail sur les noms de parenté en marocain. Dépourvu de livres, et peu au courant des publications dans ma résidence actuelle, j'ignore si ce travail a paru (cf. *Marokk. Sprichwörter*, p. 35 *in medio*)". Es sei mir gestattet ihm hier mitzuteilen, daß die betr. Arbeit noch nicht erschienen ist, daß ich sie aber noch in diesem Jahre, wahrscheinlich in größerem Zusammenhange, zu veröffentlichen gedenke und zwar, dank meiner vorjährigen Marokko-Reise, in ungleich reichhaltigerer Gestalt als ich es vor 9 Jahren vermocht hätte.

3) Bekanntlich = klass.-arab. مَتاع.

4) So ist für „*emmis* ou *ougellid*" zu lesen.

Westens habe ich mir notiert: für Rabat[1]): *ˇbbâh, ˇbbáh* (*ᵘbbâh, ᵘbbáh, ᵘbbåh, bbåh* o. ä.[2]), seltener *bābâh*[3])) *dĕ-hād‿rrâžl* „der Vater dieses Mannes" (wörtlich: „pater eius huius viri"; *dĕ, dĕ, dă, dă, dă, dă* o. ä. = ذا, daneben auch *diál, diál* = ذيال und *mtáʕ, mtáʕ, ntáʕ, ntáʕ, taʕ, taʕ* = متاع[4]) sind bekanntlich mit Vorliebe gebrauchte Genetivexponenten des Marokkanischen), *ˇbbâhā dmrâti* „der Vater meiner Frau", „mein Schwiegervater"[5]) (wörtlich: „pater eius uxoris meae"), *ᵘmmú dĕ-hād‿luúld* „die Mutter dieses Knaben", *hâh* (seltener *hûh*) *dĕ-ʕabd‿sslâm* „der Bruder ʕAbd as-Salām's" u. s. f.; für Tanger: *ʕámmĕti hîia htú dĕ-bâba*[6]) „meine *ʕámma* ist die Schwester meines Vaters", *hâlti hîia héthā*[7]) *dĕ-(i)ímma* „meine *hâla* ist die Schwester meiner Mutter", *bābâh dĕ-bâba* (= *žéddi, ǧéddi*[8])) „der Vater meines Vaters", „mein Großvater väterlicherseits", *bābâhā dĕ-(i)immá* (= *bâba sîdi*[8])) „der Vater meiner Mutter", „mein Großvater mütterlicherseits" u. s. f.;

---

1) Ich beginne mit Rabat, weil ich den Dialekt dieser Stadt am besten kenne; vgl. meine *Marokk. Sprichw.* (Sonderabdr. a. d. *Mitteil. d. Sem. f. Orient. Spr. z. Berlin*, Jahrg. I, *Westasiat. Stud.*), S. 3 (188) f.

2) Noch genauer *ˇb(b)âh, ub(b)âh* u. s. f., denn die Verstärkung des *b* ist nur eine halbe. — Hinsichtlich meiner Transkription s. meine *Marokk. Sprichw.* S. 5 (190) ff., ferner mein *Hieb- u. Stichwaffen u. Messer im heutigen Marokko* (Sonderabdr. a. d. *Mitteil. d. Sem. f. Or. Spr.*, Jahrg. II, *Westasiat. Stud.*), S. 1 (222) f. — Natürlich kann ich, schon aus Raumrücksichten, nicht daran denken, den Nüancenreichtum der gesprochenen Sprache irgendwie erschöpfend wiedergeben zu wollen. Hier beachte man insonderheit, daß ich fast regelmäßig *a* geschrieben habe, wo man sehr oft auch reines *a* hört (so in den Endungen von *bāba, dadda* etc.), und daß sich das Suffix *hā* oft zu *ha* verkürzt.

3) Zum bessern Verständnis dieser Ausdrücke bemerke ich, daß für „Vater", „Mutter", „Bruder" im Marokk. zwar die gutarabischen Formen *bû, umm, hû*, mit Artikel *lbû, lŭmm, lhû* gebraucht werden, daß dafür aber in Verbindung mit Suffixen in und bei den mir bekannten Städten vorzugsweise folgende Bildungen eintreten: *ˇbbá* o. ä. (Rabat, Fes, Mogador), *ĭbbá* (Juden Mogador's), *bābá* (Tanger, aber auch sonst überall bekannt und z. T. gebräuchlich) „mein Vater", *ˇbbâk, ˇbbák, ĭbbâk, bābâk* o. ä. „dein V.", *ˇbbâh, ĭbbâh, bābâh* o. ä. „sein V." u. s. f.; *(i)immá* (Tanger, Casablanca, Fes, vereinzelt Rabat, Mogador), *inná* (Mogador), *mammá* (Juden Mogador's) „meine Mutter", *(i)immâk, innâk, mammâk* „deine M." u. s. f.; *hâi, hái* (Rabat, Tanger, Juden Mogador's) „mein Bruder", *hâk* „dein Br." u. s. f. (Vgl. noch Socin u. Stumme, *D. arab. Dialekt der Houwāra*, Anm. a y. — Zu *bûia, bûk* „mein, dein Vater" u. s. f., *ummuí, ummĕk* „meine, deine Mutter" u. s. f., *hûia, hûk* „mein, dein Bruder" u. s. f. s. unten S. 180.)

4) Von einem weitern Genetivexponenten wird unten (S. 185) die Rede sein.

5) Dafür in Rabat gewöhnlich *nsîbi*.

6) *bâba, (i)ímma* neben *bābá, (i)immá* erklärt sich aus der bekannten Beweglichkeit des Akzents im Marokkanischen, der auch bei allen diesen Ausdrücken beständig wechseln kann. Ich setze hier den Akzent, wie ich ihn mir notiert oder wie ich ihn meist gehört habe.

7) Dafür im Munde der niederen Klassen *htá*.

8) So in Tanger; in andern Städten und Gegenden andere Ausdrücke!

für Fes: *ˇbbảh* ((*i̯*)*immḁ̂h*) *ddāk*[1]) *lūṣîf* „der Vater (die Mutter) jenes Sklaven"; für Mogador (arabische oder richtiger arabisch-berberische[2]) Einwohnerschaft): *ᵘbbâhā* (*ˇbbâhā* oder, stärker berberisierend[3]), *bḁ̄bḁ̂hḁ̄*) *dḥmârti* „der Vater meiner
5 Eselin", *innâh dĕ-žáudi* „die Mutter meines Pferdes", *dḁddḁ̂h*[4]) *dflân* „der (ältere) Bruder jemandes" u. s. f.; für Mogador (jüdische Einwohnerschaft[5])): *ĭbbâhum dĕ-hād_ḫuân*[6]) „der Vater dieser Brüder", *mḁmmḁ̂hḁ̄ dĕ-sŭlṭâna* „die Mutter Sulṭāna's"[7]), *ḫâh* (auch *ḫûh*) *dĕ-mîr* „der Vater Mīr's"[8]) u. s. f.

10 Man kann sich indes, wie im allgemeinen bei allen Nominibus, so auch bei den Verwandtschaftsausdrücken, zur Bezeichnung des Genetivs der einfachen *iḍāfa* bedienen. Dann steht aber als stat. cstr. für „Vater" stets *bū*, für „Mutter" stets *ᵘmm*, für „Bruder" meist *ḫū* (*ḫu*), seltner *ḫā* (*ḫa*) u. s. f.; mit andern Worten: wir
15 begegnen dann nicht länger allerlei Formen, die den Semitisten zunächst ziemlich fremdartig anmuten müssen, sondern nur noch uns wohlvertrauten, gutarabischen Bildungen. Diese zweite Ausdrucksweise ist nach meinen Erfahrungen selbst in den Städten häufiger als die erste und hat schon unter der arabischen bäuerlichen,
20 besonders aber unter der das relativ reinste arabische Blut darstellenden nomadisierenden Bevölkerung des Landes wohl fast ausschließliche Geltung, wie denn hier auch die suffigierten Formen *bûi̯a*, *bûk*, *bûh*, *bûhā* u. s. f. „mein, dein u. s. f. Vater", *ᵘmmᵘí*, *ᵘmmĕk* (*ᵘmm'ḳ*, *ᵘmmŭk*), *ᵘmmú*[9]) u. s. f. „meine, deine u. s. f.
25 Mutter", *ḫûi̯a*, *ḫûk*, *ḫûh* u. s. f. „mein u. s. f. Bruder", also lauter sicher reinarabische Ausdrücke, fast ausschließlich herrschen. Wie die Dinge in dieser Beziehung in und bei Tlemsān liegen, läßt sich aus Marçais's

1) Für *dĕ-dāk*.

2) Das Gros der nichtjüdischen Einwohner Mogador's ist berberischen Ursprungs. Man bezeichnet sie deshalb auch in den nördlicheren Gegenden oft schlechtweg als *šlúḥ* und ihren (arabischen!) Dialekt als *šˇlḥa*. (Zu *šluḥ* und *šlḥa* vgl. mein *Hieb- u. Stichwaffen* S. 2 (223) oben.)

3) Man hat in Mogador noch ein deutliches Bewußtsein davon, daß die Reihe *bḁbá*, *bḁ̄bḁ́k*, *bḁ̄bák* u. s. f. schilḥisch ist.

4) Vgl. zu *dḁddá* Socin u. Stumme, *D. arab. Dialekt der Houwāra*, Anm. ay und Marçais a. a. O. p. 204, Anm. 2.

5) Etwa $^2/_3$ der ca. 18000 Bewohner Mogador's sollen Juden sein.

6) *ḫuân* wie in Tlemsān nur bei den Juden. Anderweit heißt „Brüder" *ḫḫût* (Rabat, Mogador) oder *ḫûṭ* (Tanger). — Die Dentalen werden in Mogador, namentlich von den Juden, häufig aber auch von der übrigen Bevölkerung, sämtlich oft mit Affrikation gesprochen. Folglich hört man für *dĕ-hād* oft *dĕ-hād* und selbst *dĕ-hād*.

7) Beliebter jüd. Frauenname.

8) Männlicher jüd. Name.

9) Die Bildungen *múi*, *muk*, die Lerchundi, *Vocab.* p. 485 s. *madre* anführt und Marçais a. a. O. p. 199 daraus zitiert, habe ich nirgends gehört. Bei streng wissenschaftlichen Untersuchungen wird man Lerchundi's an sich ja ganz wertvolle Bücher immer nur mit Vorsicht benutzen dürfen.

Darstellung nicht mit Sicherheit ersehen, immerhin berechtigen die darin vorkommenden Sätze: „*Père* est *bû*[1]): *élbû nṭâʿ flân*, le père d'un tel“ (p. 197), „*Mère* est *úmm*[1]), *lúmm*: *lúmm nṭâʿ flân*, la mère d'un tel“ (p. 199), „*Frère* est *ḫû*[1]): *élḫû nṭâʿ flân*, le frère d'un tel“ (p. 202) und „La série *bûya*, *bûk*, *bûha*, etc. . . . . apparaît dans la banlieue“ (p. 198) wohl zu der Annahme, daß sie sich im großen und ganzen analog verhalten.

Die Kongruenz dieser algierisch-marokkanischen Umschreibung des Genetivverhältnisses mit der bekannten aramäischen (אֱלָהֵהּ דִּי־דָנִיֵּאל „der Gott Daniel's“ Daniel 6, 27, ܡܠܚܗ ܕܐܪܥܐ „das Salz der Erde“ Matth. 5, 13 u. s. f.) springt sofort in die Augen. Auch an die äthiopische Umschreibung des Genetivs mit ለ in Beispielen wie ምሕረቱ፡ለእግዚአብሔር „die Barmherzigkeit Gottes“ erinnert sie ohne weiteres. Man könnte deshalb geneigt sein sie für gut semitisch anzusehen, zwar nicht in dem Sinne, daß hier ein Stück einst allgemein-, also wohl ursemitischen Sprachguts aus der Vergangenheit in die Gegenwart herübergerettet worden sei (schon der Gedanke an die zweifellos aus ursemitischen Zeiten stammende *iḍāfa*, neben der jeder andre Genetivausdruck auf semitischem Boden als posthum erscheinen muß, verbietet eine solche Annahme), wohl aber in dem andern, daß der nämliche semitische Sprachgeist auf späteren Stufen der sprachlichen Entwicklung in verschiedenen Gegenden die nämliche Spracherscheinung hervorgerufen habe. Mit dieser Ansicht würde man indes irren, denn es liegt hier offenbar vielmehr eine einfache Entlehnung aus dem Berberischen vor.

Daß sich im Berberischen genau dieselbe Ausdrucksweise findet, zeigt viel deutlicher als die von Marçais gegebenen Hinweise (oben S. 178, 10 ff.) folgender Paragraph (94) in Stumme's ausgezeichnetem *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt*: „Nach Verwandtschaftsbezeichnungen sowie nach lälla *Herrin* (*im Hause*) kann man den Genetiv eines folgenden deutschen Nomens nur dadurch wiedergeben, daß man zunächst einmal auf das betr. Nomen durch das betr. Possessivsuffix hinweist, dem dann das Nomen mit dem Genetivexponenten verbunden appositionell folgt. Man sagt also: bäbâs (bäba + s) nəʿâli wörtl. *sein Vater, des Ali* für *der Vater des Ali*, idḫâlis (id + ḫâl + is) ntafrûḫt *ihre Mutterbrüder, des Mädchens* für *die Mutterbrüder des Mädchens*“ u. s. w. Wie man sieht, ist die Übereinstimmung eine so völlige, daß dabei nicht an Zufall gedacht werden kann, sondern notwendig Entlehnung angenommen werden muß. Diese kann aber aus den nachstehend angeführten Gründen nur auf Seiten der Araber gesucht werden.

---

1) *bû, umm* und *ḫû* sind doch dabei auch als stat. constr. zu denken? Das hätte besonders angegeben werden sollen!

1. Innerhalb des ganzen ungeheuren Sprachgebiets des Arabischen findet sich, soviel bis jetzt bekannt, diese Umschreibung nur in Algier und Marokko, also auf einem Boden, der vor der arabischen Eroberung ausschließlich berberisch war und es größtenteils auch
5 später noch, bis auf die Gegenwart, geblieben ist. Dagegen scheint sie unter den Hamiten von je weit verbreitet gewesen zu sein. Sie ist nämlich nicht nur in den verschiedensten berberischen Dialekten heimisch[1]), sondern begegnet, worauf mich gelegentlich eines Gesprächs Praetorius aufmerksam machte, auch in der Nubasprache,
10 wo sie wohl sicher zu den hamitischen Elementen dieses Idioms zählt. Vgl. Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, I, § 150: „Die meisten nennwörter welche natürliche verwandtschaftsgrade ausdrücken, werden in der regel nur in verbindung mit dem possessiven pronomen gebraucht. In folge dieser steten verbindung ist das possessiv
15 teilweise veränderungen unterworfen worden .... Beispiele: .... *Ali-n timbes isaire* ... wo ist Ali's bruder? *Ali-gōn Mohammed-dōn tintimbes isair āgin* ... wo befindet sich der bruder Ali's und Mohammed's? ....“. Ja, sie muß bereits dem Numidischen angehört haben, wenn anders, wie ich für sehr wahrscheinlich halte,

---

1) Vgl. z. B. noch A. Hanoteau, *Essai de grammaire kabyle renfermant les principes du langage parlé par les populations du versant nord du Jurjura et spécialement par les Igaouaouen ou Zouaoua* ...., p. 57 unt.: „Le pronom personnel à la forme affixe s'emploie quelquefois d'une manière explétive devant le nom auquel il se rapporte, quand celui-ci est au génitif ou au datif. Exemples: *illi s ougellid'*, la fille de lui du roi (la fille du roi), *emmi s b ourgaz*, le fils de lui de l'homme (le fils de l'homme) ...“, sowie das folgende mir freundlichst von Stumme zur Verfügung gestellte Material, an dessen ausgedehnte berberologische Kenntnisse ich mit der Frage appelliert hatte, ob er meine Vermutung bestätigen könne, daß diese Umschreibung im Berberischen weitverbreitet sei: „*Iellis n elîas* „la fille d'Élias“ (E. ist der Till Eulenspiegel der Tuâreg) E. Masqueray, *Observations grammatic. sur la grammaire touareg, et textes de la Tamâhaq des Taïtoq*, publiés par R. Basset et Gaudefroy-Demombynes (*Publ. de l'École des Lettres d'Alger, Bull. de corresp. afric.*, XVIII), p. 166; *emmis n essolt'an d' ouid'i iroumien* „le fils du sultan et le chien des chrétiens“ Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande-Kabylie, texte kabyle* (*Publ. de l'Éc. d'A.* XIII), p. 19; *bab ouk'erroum d'illis n essolt'an* „l'homme au tronc d'arbre et la fille du sultan“, ebenda p. 197; *illis n âmmek* „la fille de ton oncle“ Motylinski, *Le dialecte berbère de R'edamès* (*Publ. de l'Éc. d'A.* XXVIII), p. 122; *laḥkāit nhârun ĕrrĕšīd ĕdĕmmis nžažfar* „die Geschichte von Harun Arraschid mit dem Sohne Dschafars“ Stumme, *Märchen der Berbern von Tamazratt in Südtunisien*, S. 12; *a issis outchma* „o Töchter meiner Schwester“ Basset, *Étude sur les dialectes berbères du Rif marocain* (Act. du XIe Congr. des Orient.), p. 63, 13 (im Rifdialekt von Temsaman; schilḥisch wäre dies: *a istis nwultma*); *mimmis n oultma* „Schwestersohn“ (im Brâberdialekt von Marokko) S. Cid Kaoui, *Dict. franç.-tachelh'it et tamazir't*, s. *neveu*. Aber: *ou âmmi* „fils de mon oncle paternel“ Gustave Mercier, *Mœurs et traductions de l'Aurès, cinq textes berbères* (Journ. asiat. 1900), p. 36, 11. Doch sagt man gewiß in diesem Šâuia-Dialekt nur vor Verwandtschaftsausdrücken in straffster Verbindung so. (Leider kann ich aus den Texten nichts Aufhellendes anführen.) Im Schilḥa von Marokko sagt man vor Namen ja auch *u* in straffster Verbindung (*Ḥamd uMûsa* etc.)“

de Slane mit folgenden Bemerkungen in seiner *Histoire des Berbères . . . par Ibn-Khaldoun trad.* t. IV, p. 500 ob. Recht hat: „Quant aux noms propres, tels que *Massinissa, Misagenes, Micipsa, Masintha, Massiva, Mascizel, Masgaba*, etc., dont la première syllabe est un de ces mots qui, en berbère, signifient *fils*, ou plutôt *fils de lui*, on pourrait les regarder comme appartenant à cette langue; mais alors il faut supposer que le mot dont la syllabe *mas* ou *mis* est suivie représente le nom porté par la mère de l'individu ainsi désigné. Autrement, on ne saurait expliquer pourquoi le fils de *Gula* se nommait *Massinissa* (*le fils d'Issa*), pourquoi trois fils de ce dernier roi étaient désignés par les noms de *Misagenes*, *Micipsa*, et *Masgaba*; pourquoi enfin le fils de *Jugurtha* portait le nom de *Masintha*“ 1).

2. Innerhalb des Marokkanischen und vermutlich auch des Algierischen erscheint, wie oben (S. 180) konstatiert wurde, diese Umschreibung um so seltener, je freier die betr. Gegenden, Stämme oder Stammverbände von berberischen Einschlägen geblieben sind, und selbst da, wo sie an sich bekannt und gebräuchlich ist, wird sie mit Vorliebe bei gutarabischen Verwandtschaftswörtern vermieden. Am häufigsten findet sie sich nach meinen Erfahrungen bei *bạ̈bạ̈́*, *ʿbbá*, *ĭbbá* o. ä. „mein Vater“, (*ị*)*immá*, *inná*, *mạmmạ́* „meine Mutter“, viel seltener schon bei *ḫû* „Bruder“ und *ḫuṭ* o. ä. „Schwester“ und noch seltener bei den übrigen hierhergehörigen Nomina. Daß die erste von diesen drei Gruppen n i c h t als gutarabisch angesehen werden darf, wird sogleich bewiesen werden.

3. Im Arabischen wie im Berberischen findet sich die Konstruktion n u r nach Verwandtschaftsnamen. Bei dem ersteren erscheint diese merkwürdige Beschränkung völlig unmotiviert, denn es gibt an sich weder ein alt- noch ein neuarabisches Sprachgesetz, das Wortfügungen wie *ʿbháh dĕ-hād‿lụúld* „der Vater dieses Jungen“, *ḫúṭhā dĕ-bṛálṭi* „die Schwester meiner Mauleselin“ u. s. f. zuließe, dagegen solche wie *râṣụ dĕ-hād‿lụúld* „der Kopf dieses Jungen“, *ṛžlîhā dĕ-bṛálṭi* „die Füße meiner Maul-

1) Ich verdanke die Kenntnis dieser Stelle wieder S t u m m e. Erwähnung verdient noch eine wenigstens verwandte Erscheinung des Koptischen, auf die gleichfalls schon Stumme, *Handbuch* a. a. O., kurz hingewiesen hat. Vgl. Steindorff, *Koptische* Grammatik² § 166: „Regiert eins der in § 84 angeführten Substantiva einen Genetiv, so wird ihm in der Regel das Suffix 3. P. Sing. oder Plur. angehängt und der Genetiv mit ⲛ̄ appositionell nachgesetzt; z. B. ⲕⲟⲩⲛ̄ϥ ⲛ̄ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ „Abrahams Schoß“, wörtlich „sein Schoß, nämlich Abrahams . . .“. § 84 lautet: „Außer den Präpositionen verwenden nur wenige Nomina, meist Namen von Gliedmaßen, die in festen Verbindungen, meist mit Präpositionen, gebraucht werden, die Personalsuffixe zum Ausdruck des Genetivs (Possessivverhältnisses) . . .“. Es liegt hier also derselbe Genetivausdruck vor, wie in den übrigen Fällen, nur daß die nomina regentia des Genetivverhältnisses nicht Verwandtschaftsnamen, sondern Namen von Gliedmaßen sind.

eselin" u. s. f. verböte[1]). Beim Berberischen findet sie dagegen darin ihre Erklärung, daß hier die Verwandtschaftsbezeichnungen in weitem Umfange nur (oder offenbar genauer: nur noch) in Verbindung mit Suffixen vorkommen. Hier lassen sich, z. B. für das Schilḥische von Tazerwalt, zunächst *ịu* „Sohn" und *ell* „Tochter" nennen, denen sich auch arabische Fremdwörter wie *ʿamm* „Onkel von Vaters Seite", *ḫâl* „Onkel von Mutters Seite", *žḏd* „Großvater" u. ä. angeschlossen haben (vgl. Stumme a. a. O. § 37, 2a und 9. 40. 124), sodann aber auch — und das ist für unsere Frage entscheidend — die Bildungen *bâba* „Vater", *imma*, *inna*, *ma* „Mutter", *ibba* „Schwester", *lälla*[2]) „Herrin (im Hause)", *däḏda*[3]) „Onkel" (außerhalb der Verwandtschaft, also mehr:) „väterlicher Freund", *ḥänna* „Tante"[4]) (dem *däḏda* analog), „mütterliche Freundin", *ida* oder *da* „Volk, Leute" (vgl. Stumme a. a. O. § 41: „Vom determinierenden a wurde schon . . gesagt, daß es in einigen wenigen Fällen, wo es hinten am Nomen antrete, seine determinierende Bedeutung verliere. Dies ist der Fall bei 1. bâba *Vater*, 2. imma, inna, ma *Mutter*" u. s. f.[5]) und § 43: „Die in § 41 aufgeführten Nomina haben eigentlich nicht die allgemeine Bedeutung *Vater*, *Mutter* etc., sondern die speziellere *mein Vater*, *meine Mutter* etc. Das hindeutende End-a ist also hier einem Personalsuffix der 1. sing. bedeutungsgleich; d i e s e s a b l e i b t a b e r

---

1) Erlaubt ist bekanntlich nur *râṣ* (oder *˘rrâṣ dĕ-)hād‿lụ̊ld*, *ṛžlin* (oder häufiger *˘rṛžlîn dĕ-)bṛálṭi* u. s. f.

2) Findet sich überall im Maghreb und z. T. selbst darüber hinaus auch bei den Arabern; s. Dozy, *Suppl.* s. لالّة u. a. In Marokko reden so Sklaven und Sklavinnen ihre Herrin, gewöhnliche Frauen eine *šrîfa* und Jüdinnen alle Musliminnen an. Für das Algierische vgl. Marçais a. a. O. p. 204.

3) S. oben S. 180, 5.

4) Bedeutet in Marokko (Rabat) vielmehr „meine Großmutter" (väterlicher- und mütterlicherseits), und entsprechend gibt Marçais a. a. O. p. 200 als seine Bedeutung „grand'mère" und Stumme, *Märch. u. Ged. aus d. Stadt Tripolis* S. 295 „Großmama" an. — An *lạlla* und *ḥanna* treten die Suffixe im maghr. Arabisch genau ebenso an wie an *˘bba*, *(ị)imma* u. s. f., und dasselbe gilt noch von folgenden hierhergehörigen Wörtern: im A l g i e r i s c h e n : *nâna* „ma maman", *ṭâṭa* „ma tante paternelle", *zâza* „ma tante maternelle" (beides im Kindermunde), *dâda* (nom de la négresse de confiance; — vgl. Marçais a. a. O. p. 200 f. 204); im M a r o k k a n i s c h e n : *žḏdá* „meine Großmutter" (beiderseits; Rabat, Araber und Juden von Mogador), *ummuimá* „meine Großmutter" (beiderseits? Rabat), *dạ̈dạ́* (in den Städten Rabat, Tanger, Mogador und wohl auch den meisten andern Name älterer schwarzer Dienerinnen im Kindermunde, bei den Beduinen dagegen Bezeichnung der Großmutter beiderseits im Kindermunde; s. auch Dozy, *Suppl.* I, p. 419) und sicher auch *addá* „meine Tante, Muhme", das ich allerdings nur aus Socin u. Stumme, *Dialekt der Houwāra* Anm. ay kenne (unsicher ist dagegen *bibạ̈* in der Verbindung *bibạ̈-ḥnîni* neben *bîbí* ebenda S. 18, 16. 22 u. s. f.).

5) Diese Theorie St.'s scheint mir viel für sich zu haben. Aber selbst wenn sie irrig und die genannten Wörter mitsamt ihrem End-*a* der Mehrzahl nach bloße Naturlaute (Lallwörter) sein sollten, so würde das jedenfalls für den Zweck dieser Untersuchung keinen Unterschied machen.

vor allen andern Suffixen stehen, und ohne Suffixe kommen diese Nomina überhaupt nicht vor[1]) — abgesehen eben von dem erwähnten Verhältnisse der Beziehung auf die 1. sing.“). Da diese Ausdrücke überhaupt nur suffigiert vorkommen, so müssen sie natürlich auch vor Genetiven ihre Suffixe 5 beibehalten. Dadurch wird die Eigenart der betr. berberischen Genetivkonstruktion völlig verständlich, und zugleich ergiebt sich als sicher, daß wir hier das direkte Vorbild für unsere arabische Genetivumschreibung haben. Wie genau dieses Vorbild von den Arabern nachgeahmt worden ist, zeigt der Umstand, 10 daß sie z. T. sogar den berberischen Genetivexponenten *n* mit übernommen haben. Wenigstens werden die Bildungen *bắban ḳ̮ʒáud* und *ímman* (sic) *ḳ̮ʒáud* oder, gewöhnlich, *bāba-lḳ̮ʒáud*, *imma-lḳ̮ʒáud* „Vater (Mutter) des Pferdes“, die ich in Tanger gehört habe, kaum etwas anderes sein als Verkürzungen aus *bắbah n-ḳ̮ʒáud*, *ímmah n-ḳ̮ʒáud* 15 (die niederen Klassen in Tanger lassen aus- und selbst inlautendes *h* oft wegfallen; s. schon oben S. 179, Anm. 7 *ḫtá* für *ḫéthā*). Die Nachahmung hat wahrscheinlich zunächst nur in Verbindung mit Wörtern wie *bāba*, (*i*)*imma*, *mamma*, *dadda*, *dāda* u. ä. stattgefunden, die offenbar selbst, ganz oder doch in dieser Form, berberischer Herkunft 20 sind[2]). Von da aus wird sie allmählich auch auf gutarabische Verwandtschaftsnamen übergegriffen haben, zuerst wohl auf solche, die sich, wie *ʒ̇dda*, hinsichtlich der Behandlung ihres Auslauts der Analogie von *bāba*, (*i*)*imma* u. s. f. angeschlossen hatten, sodann auch auf die übrigen (*ᵘmm*, *ḫû*, *ḫuṭ* etc.). 25

---

1) Von **mir** gesperrt.

2) Ihre Übernahme seitens der Araber dürfte einigermaßen auch durch den Umstand begünstigt worden sein, daß das Suffix der 2. Sgl. im Berberischen wie im Arabischen *k*, (*ik*, *ĕk* o. ä.) lautet — Marçais hat sich bemüht algier. *bbŭa* und *mmŭa* innerarabisch oder doch innersemitisch zu deuten (a. a. O. 197 ff.), kommt dabei aber nur zu dem Resultate: „Cette forme . . . fait songer à beaucoup de choses; mais elle n'en reste pas moins, et par là même, pour moi, assez obscure“ und wirft schließlich (p. 200) die Frage auf: „ou y a-t-il eu une influence berbère dont on retrouvera les traces pour *nána*, *lálla*, *dâda*, *ḥánna*, *yĕmma*?“, ohne indessen eine Beantwortung dieser Frage zu versuchen. — Man muß sich hüten das auslautende *a* dieser Formen mit dem bekannten *a* des arab. نداء zusammenzubringen, denn arab. *bāba*, (*i*)*imma* u. s. f. stehen an sich keineswegs im Vokativ, treten in diesen vielmehr erst, wenigstens im Marokkanischen, wie jedes andre Nomen durch vorgesetztes *a*. (Möglicherweise ist auch dieses *a* nicht das bekannte arabische أ der Anrede, sondern wieder berberisch; s. Stumme a. a. O. § 223.) — Ich erwähne schließlich noch, daß Bildungen wie *bâba*, *bābâk*, *bābâh* etc. auch ins Tunisische und Tripolitanische eingedrungen sind (s. Stumme, *Gramm. d. tunis. Arabisch* § 140, Bem. 2 und § 142 und dess. *Märch. u. Ged. aus Tripolis* II, § 159, b). Aber unsere Genetivumschreibung fehlt dort oder ist wenigstens noch nicht nachgewiesen worden.

Ḳuṣejr ʻAmra und das Bilderverbot.

Von

C. Snouck Hurgronje.

Mit Scharfsinn und Kombinationsgabe hat Prof. J. v. Karabacek die historischen Rätsel zu lösen versucht, welche das von Prof. Musil entdeckte Wüstenschloß Ḳuṣejr ʻAmra den Orientalisten vorlegte [1]). Ob er mit Recht den Bau für den Prinzen Aḥmad, Enkel des 5 ʻAbbasidenchalifen al-Mustaʻīn in Anspruch nimmt, oder ob man mit anderen Ḳuṣejr ʻAmra als ein Umajjadenschloß wird betrachten müssen, das wird vielleicht noch einige Zeit Gegenstand gelehrter Diskussion bleiben. Jedenfalls hat man es hier mit einem für einen muḥammedanischen Fürsten im achten oder im neunten Jahrhundert 10 erbauten Badeschloß zu tun, und die auffallende Tatsache, daß dieses Gebäude mit geradezu „sinnverwirrendem Bilderschmuck" ausgestattet ist, hat Karabacek durch literarische Nachweise in den richtigen historischen Zusammenhang zu setzen gestrebt.

Völlig verfehlt aber ist sein Versuch, diese jedenfalls ungewöhn- 15 liche Erscheinung vom dogmatischen Gesichtspunkte aus zu würdigen. Eine Berichtigung dieses Irrtums dünkt mich um so mehr erforderlich, als die Entwicklungsgeschichte und der Inhalt des muslimischen Gesetzes immer noch weit entfernt sind, sich in den Kreisen europäischer Orientalisten allgemeiner Bekanntschaft zu 20 erfreuen.

In dem Abschnitt von Karabacek's Essay, der die „Bestimmung des Baues" beleuchtet, liest man folgendes:

„Die Vorhalle oder der Hauptsaal, دهليز *dehlîz*, die wir jetzt betrachten, ist selbst nach Anschauung 25 bilderfeindlicher muḥammedanischer Theologen gerade derjenige außerhalb des Bades gelegene Theil des Hauses, der, wie das Bad selbst, figurale Wandgemälde enthalten mag; ja es ist dieser in ihren

1) Datierung und Bestimmung des Baues, von Josef von Karabacek, in dem Werke Ḳuṣejr ʻAmra [s. die Anzeige unten S. 222], S. 213—238. In den Zitaten sind verschiedene Druckfehler und in der Abhandlung fällt das verschiedene Male vorkommende *al-Mutawaḳḳil* für *al-Mutawakkil* auf.

Augen so verachtete Bilderschmuck daselbst sogar geschätzt, da die Vorhalle auch als مجلس *meğlis*, Empfangsraum, benützt wird".

Bei solchen, die in der Traditions- und Gesetzesliteratur einigermaßen bewandert sind, dürften diese Zeilen mehr Staunen erregen als das faktische Vorhandensein einer Reihe von bildlichen Darstellungen menschlicher Wesen in dem „buen retiro" eines Chalifenenkels! Sind ja alle orthodoxen Überlieferungen, die von Bildern lebendiger Geschöpfe handeln, und alle systematischen Gesetzbücher in der unbedingten Verpönung aller Anfertigung solcher Bilder einig. Dem Bildermacher hat der Prophet die allerschwerste Strafe Gottes im Jenseits angedroht, und da die Engel der göttlichen Barmherzigkeit kein Haus betreten, in welchem sich Bilder befinden, so sind Besitz und Benutzung (اتّخاذ) von Bilderschmuck nur in etwas geringerem Grade gefährlich als die Anfertigung selbst.

In den Lehrbüchern des Gesetzes wird gewöhnlich anläßlich der Hochzeit vom Bilderverbot [1]) gehandelt. Der zum Hochzeitsessen eines Muslims eingeladene Muslim soll in der Regel der Einladung Folge leisten. Zu den Gründen, welche diese Verpflichtung aufheben oder sogar die Ablehnung zur religiösen Pflicht machen, gehört die Verbindung der Hochzeit mit vom Gesetze verbotenen Sachen. Der Teilnahme an einem Feste, wo z. B. Männer und Weiber zusammensitzen, wo berauschende Getränke kredenzt werden, wo man die Gäste mit Instrumentalmusik unterhält, soll der Fromme sich enthalten. Dieses Verbot gilt ebenso für den Fall, wenn bildliche Darstellungen lebendiger Geschöpfe zum Festschmuck des Empfangssaales gehören. Nur wenn die Bilder sich an Gegenständen finden, auf welche man sich setzt oder welche man betritt (z. B. Kissen, Teppiche), so braucht man sich durch ihre Anwesenheit im Festraume nicht vom Mitfeiern der Hochzeit abhalten zu lassen. Diese Ausnahme von der prohibitiven Regel stützt sich u. a. auf eine Tradition, laut welcher des Propheten Gattin ʿĀišah einen mit Bilderschmuck versehenen Vorhang zur Abtrennung ihres Privatgemachs benutzte. Als der Prophet, im Begriff in ihr Haus einzutreten, dieses Vorhangs gewärtig wurde, blieb er draußen bis derselbe entfernt war, weil die Engel der Barmherzigkeit eine dermaßen entweihte Wohnung meiden. ʿĀišah machte dann aus dem Zeuge ein, oder nach anderer Lesung zwei Kopfkissen, welche der Prophet fernerhin, ohne daran Anstoß zu nehmen, mit ihr benutzte [2]).

---

1) In diesem Zusammenhang wird unter صورة, Bild, immer die bildliche Darstellung eines lebendigen Geschöpfes verstanden. Die sprachlich zulässige Ausdehnung des Begriffes auf alle Abbildungen findet unter den Kommentatoren des Ḥadīth und unter den Gesetzeslehrern keine Vertretung.

2) Neben solchen Kommentatoren, die hieraus schließen, daß die auf Kissen, Teppichen usw. befindlichen Bilder deren Benutzung nicht zu verhindern

Solche tradititionelle Daten sind im System durch einen theoretischen Grund ergänzt. Die Lehrer des Islāms betrachten nämlich die Anfertigung von Bildern zur Bewahrung der Erinnerung an geliebte oder verehrte Personen als eine Hauptursache der Vielgötterei. 5 Spätere Generationen sollen die Bilder irrtümlich als göttlich betrachtet und dann angebetet haben. In diesem Umstande liegt nach ihrer Ansicht eine *'illah*, eine rationelle Begründung des Bilderverbots. Daraus ergiebt sich von selbst eine mildere Beurteilung solcher Benützung mit Bildwerk versehener Gegenstände, wobei 10 alle Schätzung (*ikrām*, *takrīm*) ausgeschlossen ist und die benützten Objekte vielmehr der Geringschätzung (*imtihān*) unterworfen sind.

Im Orient gilt bekanntlich jede Berührung einer Person oder eines Gegenstandes mit dem Fuße für besonders schimpflich und man pflegt immer ängstliche Fürsorge zu treffen, damit verehrungswürdige 15 Gegenstände (Ḳurānexemplare, Bücher überhaupt, Turbane usw.) vor Betretung oder Sichdaraufsetzen beschützt bleiben. So wird dann selbstverständlich die Benützung von mit Bilderschmuck ausgestatteten Mosaikböden, Teppichen, Kissen usw. in dieser Hinsicht ungefährlich.

Diese Aufhebung des Verbots bezieht sich aber bloß auf die 20 Benützung von Sachen, welche nun einmal unabhängig vom Willen des muslimischen Benützers vorhanden sind; gegen die Anfertigung bleibt die Tradition: „die schwerste Strafe leiden am Tage der Auferstehung Leute, die Bilder machen" in ungehemmter Kraft bestehen, und vor Besitz und Benützung warnt doch immerhin die 25 damit verbundene Verscheuchung der Engel der Barmherzigkeit. Auch dieser Gedanke ist systematisch in der Form von „rationellen Gründen" zum Ausdruck gelangt. Neben der Gefahr der Vielgötterei soll die Erwägung den Gläubigen vor bildlicher Darstellung des Lebendigen Furcht einflößen, daß darin ein Versuch zur Nach- 30 ahmung der Schöpfung (*muḍāhāt al-chalḳ*) liegt, die natürlich zur Karikatur wird. Am Auferstehungstage wird der Schöpfer diese Verspötter seines Werkes auffordern, den von ihnen angefertigten Zerrbildern Leben einzuflößen. Zweitens sind es die Ungläubigen, welche sich an bildlicher Darstellung lebendiger Wesen von jeher 35 zu ergötzen pflegten, und ist also die Erwerbung und Benützung von Sachen mit Bilderschmuck als eine Art des strengstens untersagten *tašabbuh bil-kuffār*, Nachfolgung von Bräuchen der Ungläubigen, zu rügen.

Bis an die Grenze der in diesem Kapitel erlaubten Toleranz 40 bewegen sich die ägyptischen Lehrer, welche, wie Bāǧūrī, die Teilnahme an einer Hochzeitsfeier auch dann erlauben, wenn das volkstümliche Schattenspiel dabei aufgeführt wird. Aber auch in diesem Zusammenhange wird immer betont, die Anfertigung der dazu er-

---

brauchen, stehn andere, die allen Nachdruck darauf legen, daß 'Āišah aus einem Vorhang zwei Kopfkissen machte, wobei die Bilder selbstverständlich entzwei geschnitten, also vernichtet wurden.

forderlichen Puppen sei und bleibe ein Frevel gegen Gott, namentlich wenn nicht denselben irgend ein zum Leben notwendiger Körperteil fehle. Nur für die Puppen, mit welchen Mädchen spielen, waren die Autoritäten von jeher nachgiebig, auch weil sie solches Spiel als eine nützliche Vorbereitung zur späteren Erfüllung von mütterlichen Pflichten betrachteten.

Zwischen der Lehre des Gesetzes und der Praxis des Lebens liegt hier wie fast überall eine tiefe Kluft. Die fremden Kulturen, an deren Stelle der Islām trat oder mit welchen er in Verkehr stand, sicherten vielen Erzeugnissen der verdammten Muṣawwirūn in muslimischen Kreisen fortwährende, wenngleich durch religiöses Vorurteil beschränkte Aufnahme. Mit Bilderschmuck versehene Teppiche, Kleiderstoffe und allerlei Geräte erfreuten sich einer so großen Beliebtheit, daß die Gesetzeslehrer sich, wie wir oben gesehen, zur möglichst weitgehenden Anbequemung veranlaßt sahen, für den Fall der gefahrlosen Benützung.

Die gesetzlichen Studien fernstehende Menge einerseits und andrerseits die vornehmen Herren folgten eignem Geschmack und eigner Lust in viel weiterem Sinne als jene äußerste Konzession es ihnen erlaubte. Die Entrüstung der ʿUlamā hielt manchen Sultan nicht davon ab, sich malen zu lassen, und Meḥemmed ʿAlī, der erste Vizekönig Ägyptens, ließ sich, allen Gesetzeslehrern zum Trotz, durch eine Statue verewigen. Die Photographie hat in muḥammedanischen Ländern immer zunehmenden Erfolg.

Ḳuṣejr ʿAmra belehrt uns darüber, daß schon im achten oder neunten Jahrhundert ein muḥammedanischer Prinz sich nicht scheute, Wände, Pfeiler und Gewölbe seines Badeschlosses mit Gemälden reichlich auszustatten. Daß aber muḥammedanische Theologen und zwar solche, die als besonders bilderfeindlich bezeichnet werden — eine Bezeichnung, die übrigens auf alle theologischen Autoritäten des Islāms anwendbar ist — daß muḥammedanische Theologen Bilderschmuck für den äußeren Teil eines Hauses oder für ein Bad gebilligt hätten, wäre ganz neu, und daß solche Billigung sogar zur Schätzung werden sollte, falls die mit Bildern geschmückte Vorhalle auch als Empfangsraum benützt wird, das liefe allen von Fuḳahā gehuldigten Prinzipien zuwider und wäre selbst als قول شاذ, als individuelle Ansicht, undenkbar.

Den Text, welchen Karabacek dahin mißverstanden hat, zitiert er in Anmerkung 69 nach al-ʿAsḳalānī's Fatḥ al-Bārī genanntem Kommentar zu Buchārī's Traditionensammlung[1]):

قال الرافعى وفى دخول البيت الذى فيه الصورة وجهان قال
الاكثر يكره وقال ابو محمد يحرم فلو كانت الصورة فى ممرّ الدار كما

1) Derselbe findet sich auch in anderen Werken, z. B. fast wörtlich gleichlautend in al-Ḳasṭallānī's Iršād as-Sārī, VIII, S. ٣٨٨.

في شاعر الحمام او دهليزها لا يمتنع الدخول قال وكان السبب فيه ان الصورة في الممرّ ممتهنة وفي المجلس مكرمة.

Aus der wörtlichen Übersetzung dieser Stelle, welche wir jetzt folgen lassen, wird man ersehen, daß sie nichts anderes besagt, als was alle uns bekannten Gesetzesbücher über diese Frage enthalten. Sie besagt nämlich:

„Ar-Rāfiʿī sagt: Bezüglich des Eintretens in ein Haus, welches Bilder enthält, gibt es zwei Ansichten. Die Majorität erklärt es für tadelnswert. Abū Muḥammad aber sagt: Es ist verboten; befindet sich jedoch das bildlich Dargestellte im Gange des Hauses, nicht innerhalb, also z. B. an der Außenseite oder in der Vorhalle einer Badeanstalt, so ist das Eintreten nicht verboten. Er [ar-Rāfiʿī] fügt hinzu: Der Grund dieser Ansicht ist dieser, daß das bildlich Dargestellte im Gange Gegenstand geringschätziger Behandlung, im Empfangssaal dagegen Objekt ehrenvoller Behandlung ist."

Wie man sieht, ist hier vom Erlaubtsein des Bilderschmucks ebenso wenig die Rede wie in irgend einem orthodoxen Werke. Es handelt sich lediglich darum, festzustellen, unter welchen Umständen die Anwesenheit der verbotenen Gegenstände nicht vom Eintreten in ein dieselben enthaltendes Gebäude zurückzuhalten braucht. Als Hauptbedingung für diese Ausnahme gilt nun, daß nach muslimisch-arabischer Anschauung der Ort, wo, und die Art, wie die Bilder angebracht sind, jeden Gedanken der „Schätzung" ausschließen. Namentlich ein Empfangssaal wird nach unserem Texte durch Bilderschmuck für Gläubige unzugänglich und auch die Badeanstalt, innerhalb welcher sich bildliche Darstellungen finden, soll der Muslim meiden.

Bei al-Ḳasṭallānī, der, wie gesagt, den von Karabacek angeführten Satz fast im gleichen Wortlaut anführt, findet sich VIII, ٣٨٥ ein Résumé der Lehre vom Bilderverbot mit den Worten an-Nawawī's, des berühmten Schülers ar-Rāfiʿī's: وقال النووى قال العلماء تصوير الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد وسواء صنعه لما يمتهن ام لغيره وسواء كان في ثوب او بساط او درهم او دينار او فلس او اناء او حائط او غيرها واما تصوير ما ليس فيه صورة حيوان فليس بحرام d. h. „An-Nawawī sagt: Die Gesetzeslehrer sagen: Das Abbilden lebendiger Geschöpfe ist strengstens verboten und es gehört zu den Hauptsünden, weil [in der vorher zitierten Überlieferung: ان اشدّ الناس عذابا عند الله يوم القيامة هم المصوّرون] dasselbe mit

so schwerer Strafe bedroht ist; ganz einerlei, ob der Abbilder das Bild macht zur geringschätzenden Benützung oder nicht, und einerlei, ob die Bilder sich an Kleidern, Teppichen, silbernen, goldenen oder kupfernen Münzen, auf Gefäßen, Mauern oder anderswo befinden. Die Anfertigung bildlicher Darstellungen, die keine Bilder lebendiger 5 Geschöpfe enthalten, ist aber nicht verboten".

Es wäre überflüssig, mehr Zitate hinzuzufügen, denn es herrscht über diese Frage keine irgendwie wichtige Meinungsverschiedenheit. Bilder von lebendigen Wesen zu machen ist unter allen Umständen unbedingt *ḥarām*. Die Benützung und der Besitz 10 (اتّخاذ) mit Bilderschmuck versehener Gegenstände wird von vielen Autoritäten bedingt gestattet, nämlich wenn die Art der Benützung alle Schätzung ausschließt. Dieselbe Bedingung gilt für das Erlaubtsein des Betretens eines Bilderschmuck enthaltenden Gebäudes, nur daß hier die Geringschätzung aus dem Orte der Bilder (Gang 15 einer Wohnung, Vorhalle einer Badeanstalt, nicht Empfangssaal oder eigentliches Bad) hervorgehn soll. Die Gemälde des Ḳuṣejr ʿAmra gehören nach der Ansicht aller Autoritäten, auch der von Karabacek zitierten, zu den verbotenen Gegenständen, deren Vorhandensein das Schloß für rechtgläubige Muḥammedaner mit unbedingtem „*défense* 20 *d'entrer*" stempelt. Daß man sich heutzutage sogar in der heiligen Stadt mit nicht weniger Leichtsinn über das Verbot hinwegsetzt als seiner Zeit der Besitzer des Ḳuṣejr ʿAmra und seine Gäste, habe ich in „Mekka", Band II, S. 219—220 dargetan.

Īltutmyš.

Von

W. Barthold.

In der OLZ. (9. Jahrg. Nr. 6 Sp. 304) veröffentlicht Martin Hartmann eine Mitteilung Max v. Berchem's über den „Mamluken-Sultan" (in Indien) Nāṣir ad-dīn Maḥmūd und dessen Vorgänger „Altamiš", mit der Bemerkung: „Barthold in der Bearbeitung von Lane's *Mussulman Dynasties* schreibt Iltutmyš S. 251, 258 n. 3". Die Berichtigung *Iltutmyš* für das sinnlose „Altamiš" findet sich nicht nur in meiner russischen Bearbeitung, sondern schon im englischen Original (der wirkliche Titel ist „The Mohammadan Dynasties"). St. Lane-Poole hat die seinen englischen Lesern geläufige Form „Altamish" beibehalten zu müssen geglaubt, bemerkt aber dazu in Klammern (p. 295): „more correctly Īltutmish". Den russischen Lesern gegenüber lag kein Grund vor die korrekte Form zu unterdrücken.

Wie u. a. auch Hartmann's Bemerkung zeigt, hat die von St. Lane-Poole bereits im Jahre 1884 vorgeschlagene[1]) Lesung noch keine allgemeine Anerkennung gefunden. Auf den Münzen des Fürsten wird der Name التتمش und ايلتتمش geschrieben; da „sowohl in der bestbeglaubigten arabischen wie in der Sanskrit-Schreibung das *l* den beiden *t* vorangeht", bezeichnet A. Müller (Der Islam II, 188) den Erklärungsversuch des späteren indischen Historikers Badā'ūnī[2]) (auf Grund dieser Erklärung hatte Redhouse eine ursprüngliche Form ايتتلمش oder ايتتلمسى angenommen) mit Recht als Volksetymologie. A. Müller's eigene Schreibung *Altytmysch* soll nur „die bestbezeugte Überlieferung" wiedergeben, „ohne damit eine Erklärung des Namens ermöglichen zu wollen"; doch würde in dieser Form der Anfangslaut nur der ersten, nicht der ebenso gut bezeugten[3]) zweiten Schreibung der Münzen ent-

---

1) Im „Catalogue of Indian Coins; Sultans of Dehli", p. XXIX.

2) Mitgeteilt von E. Thomas, The Chronicles of the Pathan Kings of Dehli, Lond. 1871, p. 44; daselbst auch die Bemerkung von Redhouse.

3) Besonders deutlich auf der Münze Nr. 51 in St. Lane-Poole's „Catalogue" (p. 16; Abbildung auf pl. II).

sprechen. Für die zweite Silbe ist von Rieu[1]) und Ethé[2]) der Vokal *a* angenommen worden, wie es scheint ohne bessere Gründe, als von A. Müller der Vokal *i* (resp. *y*). Ob irgendwelche alte Handschriften über dem ersten *t* ein Vokalzeichen haben, scheint bisher nicht festgestellt worden zu sein; mir ist nur ein solches Beispiel bekannt: die vortreffliche (vom Jahre 829 H.) Handschrift des unter Iltutmyš verfaßten *Tāǵ al-ma'āṯir* von Muḥammad b. Ḥasan Niẓāmī in der Universitätsbibliothek von St.-Petersburg (Cod. Nr. 578, f. 218 b) hat deutlich ايلتُتمس (die Punkte über dem letzten Buchstaben fehlen). Eine annehmbare sprachliche Erklärung scheint nur für die Form mit dem *u*-Vokal möglich zu sein. St. Lane-Poole hat den Namen als „handgrasper, supporter, upholder" erklären wollen; seit uns durch die Orchon-Inschriften[3]) der Ausdruck *il*(oder *äl*) *tut-* in der Bedeutung „die Stammgemeinschaft (das Reich) erhalten" bekannt geworden ist[4]), ist für das (selten mit ى geschriebene) Wort *äl* „Hand" wohl besser das Wort *äl* oder *il* „Stamm, Stammgemeinschaft, Staatswesen, Volk, Reich" u. s. w.[5]) zu setzen und der ganze Name als „Erhalter des Reiches" zu deuten.

1) Im „Catalogue of the Pers. Man. in the Brit. Mus." beständig *Iltatmish* (die einzelnen Stellen sind im Index angeführt).

2) Catalogue India Office p. 89 *Iltatmish*; Grundr. der iran. Phil. II, 332 „Altamisch (oder richtiger Īltatmisch)".

3) Die einzelnen Stellen sind in Radloff's „Glossar zu den Denkmälern von Koscho-Zaidam" unter *äl* (Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, St.-Petersburg 1895, S. 93) angegeben. St. Lane-Poole scheint die Inschriften nicht kennen gelernt zu haben, da er noch in seinem 1903 erschienenen „Mediaeval India under Mohammedan Rule" (p. 70) seine frühere Erklärung aufrecht erhält. Ebenso ungenau werden daselbst die Formen „Altamish" und „Altamsh" als „the Persian spelling" im Gegensatz zum „original Turki name" bezeichnet; wie die Schreibung der älteren persischen Handschriften zeigt, geben diese Formen die persische Aussprache ebensowenig wie die türkische wieder.

4) Der Ausdruck kommt übrigens auch im Qudatqu(oder Qutadγu)-Bilik 20, 4 vor (angeführt in Radloff's Wörterbuch unter *äl*).

5) Über den Gebrauch des Wortes in den Inschriften vgl. V. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon, Helsingf. 1896, p. 135.

Die Etymologie von *Aram.*

Von

Paul Haupt.[1])

Bekanntlich steht im Alten Testament öfters *Aram* für *Edom*, und *Edom* für *Aram*; vgl. *Crit. Notes on Kings* (SBOT) S. 299, Z. 47. Diese Verwechslung ist natürlich graphisch. Möglicherweise ist aber *Aram* auch etymologisch ursprünglich mit *Edom* identisch. Wenn *Edom* mit *Adam*, Mensch zusammenhängt, ebenso wie *Esau* nur eine dialektische Nebenform von *'Ōsēh* (für *'Ōsai̯*)[2]), Schöpfer zu sein scheint, so müssen wir uns erinnern, daß, wie Nöldeke (ZDMG. **40**, 722) bemerkt hat, *Adam* im Arabischen als *ānām*[3]) (ein *af'āl*-Plural von *ănăm* = *ădăm*) vorkommt. Nun wechselt *r* mit *n* (vgl. z. B. aram. *těrēn*, zwei; auch *Hispania* = *Hesperia* etc.); mithin könnte *Aram* = *Adam* sein, und dann würde sich auch hebr. *armōn* = assyr. *admānu* erklären. Es liegen hier zum Teil dissimilatorische Änderungen vor; vgl. Brugmann, *Kurze vgl. Gr.* (1902) § 334.

In *Crit. Notes on Isaiah* (SBOT) S. 133, Z. 22 habe ich gezeigt, daß hebr. *adamōṯ* mit assyr. *adnāti* (partielle Assimilation für *admāti*) identisch ist. Hierzu gehört auch äth. *adi̯ām*, Plur. *adi̯āmāt*, das nicht von einem Singular *dai̯m* abgeleitet ist; vgl. meine Abhandlung *Babylonian Elements in the Levitic Ritual* in *Journal of Biblical Literature* (JBL) **19**, 77, unten.

1) [Eine Korrektur dieses Aufsatzes hat der Verfasser nicht gelesen.
Der Redakteur.]

2) Das Partizipium גּוֹלֶה steht für *gālai̯*, eine Form *qātal* wie עוֹלָם, עוֹלָל = עוֹלֵל, חוֹתָם, עוֹבֵד (in עֹבַדְיָה) = עוֹבֵד u. a. Die Verba ל״ה haben intransitive Formen (גָּלִיתָ, יִגְלֶה = יִגְלַי); vgl. *Crit. Notes on Ezra-Nehemiah* (SBOT) S. 68, Z. 21. Auch die Femininform קוֹטֶלֶת (neben קוֹטְלָה = *qātilat*) repräsentiert eine Form *qātált*, nicht *qātilt*. Die Form *qātilt* findet sich bei den Verben ל״ה in בּוֹכִיָּה, פֹּרִיָּה u. a. Die Femininform גּוֹלָה steht für *gālai̯at* mit *a* in der zweiten Silbe. — Zu dem *ē* in עֵשָׂו gegenüber dem *ō* in עֹשֶׂה (= עוֹשַׂי) vgl. *Crit. Notes on Ezra-Nehemiah* (SBOT) S. 31, Z. 24.

3) Die Form *ănām* statt *ānām* ist sekundär. Auch אֱדוֹם kann ein innerer Plural (= *ădām*, *a'dām*) mit Verkürzung des anlautenden *ā* sein.

Der Wechsel von *r*, *n* und *d* kann nicht befremden; *r* und *n* wechseln häufig mit *l* (ich habe z. B. JBL **19**, 60; AJSL **21**, 142 gezeigt, daß assyr. *xinçā* mit hebr. *xalaçáim*, aram. *xárçā*, arab. خواصر *xauāçir* [1]) identisch ist) und *l* = *d* haben wir z. B. in lat. *levir* (für *dēvir*) = griech. δαήρ (für δαιϝηρ) und in *lacrima* 5 für *dacruma* etc. Vgl. auch الماس *almās*, Diamant = *adamas*; deutsch *Galmei* (engl. *calamin*) = *cadmia*; ארץ תַּלְאֻבֹת Hos. **13**, 5 von דאב *verschmachten*, was statt des ersten אמלל in Nah. **1**, 4ᵇ eingesetzt werden muß; ferner *Palmyra* = *Padmur*, *Tadmur*, *Tatmur*; siehe ZA **15**, 393; Haupt, *Purim*, S. 51, Z. 12. Auch 10 *r* statt *d* vor Labialen (wie in *Aram* = *Adam*) findet sich gelegentlich im Lateinischen: z. B. ist das *ar* in *arbiter* die Präposition *ad*; vgl. Brugmann, *op. cit.* § 229. Mithin mag *Aram* für *Adam* stehen und demnach mit *Edom* etymologisch identisch sein.

1) Mit dem syr. ܣܪܘ ܟܒܕܐ = زيادة الكبد = יתרת הכבד hat dies nichts zu schaffen; dieser terminus bezeichnet den *lobus caudatus* der Leber, und ܣܪܘ ܟܒܕܐ entspricht dem talmud. אצבע הכבד; vgl. Moore's Ausführungen in den (Nöldeke gewidmeten) *Orient. Studien.*

Ein aramäisch-hebräisches Wortspiel des Jeremia.

Von

Eberhard Nestle.

Spiegelberg hat in dieser Zeitschrift (53, 635) den Namen des Oberaufsehers im Tempel Jahwes zur Zeit des Jeremia פשחור für zweifellos ägyptisch erklärt und zur Unterstützung seiner Vermutung benützt, daß auch der Gott selbst, welchem der Kultus galt, seinen Namen aus Ägypten bezogen habe.

Ob der Name פשחור ägyptisch ist, kann ich nicht entscheiden; daß er von Jeremia als ein Fremdname empfunden wurde, geht aus der Erzählung, in der er uns entgegentritt (Jer. 20, 1–6), deutlich hervor, nur nicht als ägyptischer, sondern als aramäischer.

Jeremia wird von P. gefangen gesetzt; am andern Tag freigelassen droht der Prophet dem Priester und spricht v. 3:

לא פשחור קרא יהוה שמך כי אם־מגור מסביב.

Das ist natürlich ein Wortspiel, das aber bis jetzt nur in seiner zweiten Hälfte richtig gedeutet wurde, und zwar erstmals, soweit ich weiß, von J. D. Michaelis. Hebräisch סביב ist = aramäisch סחור; daran ist gar kein Zweifel, also muß auch מגור dem ersten Glied entsprechen und das Gleiche oder in diesem Fall vielmehr sein Gegenteil bedeuten. Nun bedeutet hebr. √גור *in der Fremde sich eine Zeit lang aufhalten*, und die aramäische Wurzel פוש bedeutet *bleiben*, *dauern*, *dauernd bleiben*. Man sehe nur im Thesaurus Syriacus ihre griechischen Äquivalente: *παύεσθαι, μένειν, καταλείπεσθαι, ὑπολείπεσθαι, παραμένειν, περιμένειν.* Für מגור hat es schon die Septuaginta (*μέτοικοι*) und Aquila erkannt; für die erste Hälfte פש scheint die Erklärung neu. Jeremia sagt also: Auf Hebräisch, in der Sprache Jahwes, heißt dein (aramäischer) Name nicht *ringsum bleibend*, sondern *rundum wandernd.* In v. 6 erklärt es der Prophet ausdrücklich: „Du, Pashur, und alle, die in deinem Hause *sitzen*, werden *in die Gefangenschaft gehen.*"

So verstanden ist der Name der oben angeführten Vermutung Spiegelberg's nicht günstig; darum muß aber Spiegelberg's Deutung doch nicht unrichtig sein. Wir haben keinen Grund vorauszusetzen, daß Jeremia den Namen richtig verstand; lehrreich ist für uns nur,

daß er ihn als ein Fremdwort empfand und daß er sofort auf eine aramäische Deutung kommt. Und diese Deutung ist nun sprachgeschichtlich wichtig. Denn einmal haben wir für das Aramäische bis jetzt aus so alter Zeit sehr wenige Belege; und zum andern sind uns die zwei aramäischen Wurzeln, die uns hier begegnen, in 5
dem uns geläufigen Aramäisch verschieden belegt. סחור ist im jüdischen Aramäisch ganz gewöhnlich, fehlt dagegen im Syrischen in dieser Form so gut wie ganz; mit פרש ist es umgekehrt; man sehe die Wörterbücher, den Thesaurus Syriacus einerseits, Jastrow's Dictionary andererseits. 10

Daß Jeremia auf das Aramäische gerät, hat eine ältere Parallele an dem hebräisch-aramäischen Doppelnamen, den Jesaja seinem Sohne gibt (8, 3): מהר שלל חש בז. Gerade der letztere ist aber eine schöne Bestätigung meiner Deutung.

Durch die ägyptischen Papyrusfunde und vorher durch die 15
Ausgrabungen in Sindschirli ist unsere bisherige Kenntnis des Aramäischen in eine viel ältere Zeit hinaufgerückt worden; es ist erfreulich, aus einem so lang durchgearbeiteten Gebiet, wie es das Alte Testament ist, einen neuen Beleg beibringen zu können. Daß Jeremia Aramäisch kann und es vom Hebräischen bestimmt unter- 20
scheidet, ist das Neue, was wir aus diesem Wortspiel lernen. Die aramäischen Wörterbücher dürfen sich künftig Jer. 20, 3 für die zwei Wurzeln סחר und פרש nicht entgehen lassen.

Anzeigen.

Die Liebenden von Amasia. Ein Damascener Schattenspiel niedergeschrieben, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Joh. Gottfried Wetzstein. Aus dem Nachlasse desselben herausgegeben von G. Jahn. (Abhandlungen für
5 die Kunde des Morgenlandes hg. von der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XII. Bd. No. 2.) Leipzig, in Komm. bei F. A. Brockhaus, 1906. X, 160 S. 8⁰. 5 Mk., für die Mitglieder der D. M. G. 3,75 Mk.

Nachdem uns in den letzten Jahren besonders Jacob und seine
10 Schüler sowie Kúnos eine Anzahl türkischer und arabischer Schattenspiele ganz oder im Auszuge mitgeteilt haben, erhalten wir hier durch Jahn aus den Schätzen des Wetzstein'schen Nachlasses ein schon vor einem halben Jahrhundert niedergeschriebenes Stück der Art, das, so viel ich sehe, an Wert alle früher bekannt gewordenen
15 bei Weitem übertrifft. Ohne Derbheiten und vulgäre Komik zu scheuen, ist dies Schattenspiel doch frei von den Unflätigkeiten einiger der von Littmann herausgegebenen und von den durchgeführten Zoten, die sich in dem von Prüfer publizierten لعب الدير („Klosterspiel") finden. Letzterem Stück, dem einzigen der uns
20 vorliegenden, das einen ähnlichen Umfang hat, ist es auch an dramatischem Zusammenhang entschieden überlegen. Allerdings verleugnet es nicht die Verwandtschaft mit den andern Schattenspielen. Nicht bloß treten zum Teil dieselben typischen Personen auf wie in jenen, sondern auch einzelne Szenen erinnern an schon
25 bekannte, z B. wenn sich Karagöz und Genossen beraten, auf welche Weise sie sich jetzt ihren Lebensunterhalt verdienen sollen. Ferner werden uns auch hier Aufzüge, Tänze u. dgl. vorgeführt. Dabei ist das Stück aus zwei ganz verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt: aus dem, was die Zigeuner reden und treiben, und aus der
30 hochtragischen Geschichte von Ferhād und Šīrīn. Die Verbindung dieser beiden Elemente ist nur lose; man könnte allerdings sagen, zuletzt bildeten die Zigeuner gewissermaßen den Chor der Tragödie. Aus der, von vielen persischen und türkischen Epikern erzählten, Geschichte jenes Liebespaares sind in unserm Stück nur einige
35 Hauptzüge übrig geblieben wie die beiden Namen, die von Ferhād

ausgeführte Durchbrechung des Felsens und sein Selbstmord infolge der lügnerischen Botschaft, Šīrīn sei gestorben. Nun ist unter den von Kúnos herausgegebenen kurzen türkischen Schattenspielen auch eins von „Ferhād und Šīrīn“ [1]). Und zwar geht die Tragödie darin genau auf dieselbe Gestalt zurück, die wir im Damaszenischen Stück 5 haben. In beiden begeht Ferhād den Selbstmord mit dem Instrument, womit er den Fels durchbrochen hatte, um dem Wasser freien Durchlauf zu verschaffen. Auch der Türke nennt Amasia, und auch bei ihm überbringt die Hexe (*ǵady kary*) die falsche Nachricht. Aber das alles ist bei ihm nur trümmerhaft; wesentliche Züge 10 fehlen. Daß die schlimme Alte das ganze Unheil anrichtet, die Mutter auch belogen wird, fehlt; von Motivierung ist nicht die Rede. Alles wird mit ein paar Worten abgemacht, und schließlich bleibt Šīrīn übrig [2]). Man sieht, daß diese türkische Darstellung ein elender Ausfluß aus der uns arabisch erhaltenen ist. Aber 15 freilich der Ursprung dieses arabischen Dramas liegt doch auf türkischem Gebiet. Dahin weist schon der für die Entwicklung ganz gleichgültige Schauplatz Amasia, schon lange Zeit ein Zentrum türkischen Lebens [3]). Ferhād und Šīrīn sind den Türken bekannt, den Arabern kaum. Und die Hauptpersonen des türkischen Schatten- 20 spiels, Karagöz [4]) und (Hāǧi) Evad, treten auch hier stark hervor. Die Übernahme scheint sogar auf schriftlichem Wege erfolgt zu sein, denn sonst hätte der Araber schwerlich عيواظ und فرحات geschrieben. Dem Türken lautet jenes ganz genau wie etwa عوض [5]), فرحات wie فرهاد; der Araber wird dadurch aber auf ganz 25

1) *Färhad ilä Širin* in Radloff's „Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme“ Teil 8, 333—347. Leider ohne Übersetzung. Da meine Kenntnis des Türkischen, mit dem ich mich vor beinahe 50 Jahren sehr eifrig beschäftigt habe, gewaltig eingeschrumpft ist, habe ich nur mit Mühe die Behandlung der Geschichte in dem türkischen Stück genauer erkennen können.

2) Man könnte allerdings sagen, diese beiden Züge entsprächen ja mehr der ursprünglichen Gestalt der Geschichte, in der der König die falsche Nachricht absendet und vom Tode beider Liebenden nach Art von Pyramus und Thisbe nicht die Rede ist. Aber die Abrundung der Erzählung, die uns das arabische Schattenspiel zeigt, ist doch wohl schon so alt wie ihre Abtrennung von der Geschichte von König Chosrau. Dies zu konstatieren oder zu widerlegen muß ich solchen überlassen, welche die späteren persischen und die türkischen Epen genauer kennen.

3) Von welchem Wandel der Völker seit dem Uraltertum könnten die Steine der Vaterstadt Strabo's erzählen, wenn sie reden dürften!

4) Ich bekenne, daß mir die Herkunft des Karagöz vom historischen قراقوش nicht recht in den Kopf will, zumal dieser immer noch als Typus eines ungerechten oder doch verkehrten Richters gilt; s. auch unser Stück 98, 8 und Wetzstein's Anmerkung dazu (S. 153).

5) Sonst حاجيواد (Ḥāǧi) Evad oder genauer Evat, Iwat (da die Türken keine auslautenden Mediae sprechen), aber Littmann's ʻAiwâz oder (in Jerusalem) ʻAwâz führt doch wohl auf ein auslautendes ض (denn ein ursprüng-

ungehörige Lautformen geführt. Im Namen des moralisch und physisch abschreckenden alten Weibes Umm Škurdum steckt شكّردم „Zuckeratmig"; auf diese *κατ' ἀντίφρασιν* gemeinte persische Benennung wäre ein Araber wohl nie gekommen. Das davor gesetzte Umm stört etwas[1]). Die Auffassung von Karagöz und seiner Leute als Zigeuner mag ebenfalls auf türkischem Boden entstanden sein, wie sie auch in türkischen Schattenspielen vorkommt[2]). Die Herleitung dieser Zigeuner von Ǧassās, dem Mörder Kulaib's (14, 2), die nach Wetzstein's Anm. S. 138 aus den بنى هلال stammt[3]), spräche allerdings eher für direkte arabische Herkunft dieses Zuges. Wie dem aber auch sei, wenn das Stück auch ein Reflex des türkischen Schattentheaters in älterem, vollständigerem und besserem Zustande als dem heutigen ist, so ist es doch keineswegs eine Übersetzung oder ängstliche Nachahmung, sondern eine freie Nachbildung zu einer echt arabischen Gestalt.

Der Dialog ist durchweg lebendig, die ganze Entwicklung trotz der Disharmonie der beiden Bestandteile im Ganzen gut, zum Teil sehr gut. Einige Szenen sind geradezu vorzüglich. Selbst die pathetischen Stellen wirken ungeachtet mancher Übertreibung. Eindrucksvoll ist z. B., daß aus den Gräbern des Liebespaares rasch Gras und Blumen, aus dem der Unheilstifterin Dornen entsprießen[4]), und schön ist der elegische Ausklang am Schluß. An Unwahrscheinlichkeiten fehlt es nicht, aber die Charaktere sind doch meist gut durchgeführt. Namentlich gilt das von der bösen Umm Škurdum. Der grelle Wechsel von ernsthaften und scherzhaften Szenen kann uns freilich unangenehm berühren. Wenn wir ehrlich sind, empfinden wir ja den auch bei Shakespeare nicht immer wohltätig; dessen Publikum war in der Hinsicht eben etwas weniger zart besaitet, und von der Gesellschaft, für die das ältere Schattentheater zu-

---

liches ظ oder ذ kommt hier kaum in Frage). Möglicherweise also عَوَض, das in der Aussprache عوّض, wie mir Snouck Hurgronje mitgeteilt hat, in Ḥaḍramaut ein beliebter Name ist; er gehört zu der in meinen „Beiträgen zur semit. Sprachwiss." S. 98f. behandelten Gruppe.

1) Wenn شكردم, wie Wetzstein angibt, in Damaskus wirklich „Knoblauch" heißt, so ist das selbstverständlich auch *κατ' ἀντίφρασιν* gemeint.

2) Jacob, Das türk. Schattentheater (1900) 20f.

3) Beiläufig sehen wir hier einmal wieder, wie wenig die Romane von 'Antar, den Banū Hilāl u. s. w. mit den echten, alten اخبار العرب gemein haben. Ob die نوَر Syriens übrigens der Rasse nach wirkliche Zigeuner sind, will ich weder bejahen, noch verneinen. Das mögen Kundige feststellen oder haben solche vielleicht schon festgestellt.

4) Übrigens Fortbildung eines ältern Zuges in dieser Geschichte.

nächst bestimmt war, ob sie gleich keineswegs höherer Bildung entbehrte, können wir das erst recht annehmen.

Die Gespräche sind in Prosa, nach echt arabischer Weise kommen darin viele Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten vor[1]). Aber es fehlt nicht an eingelegten längeren und kürzeren 5 Liedern, erotischen, elegischen, lehrhaften. Meist gewöhnliches Mittelgut, etliches aber recht hübsch, z. B. S. 14:

اقامات الغريب بكلّ ارض كبنيان القصور على الثلوج
يذوب الثلج تنهدم البنايا وقد عزم الغريب على الخروج

von Wetzstein übersetzt: 10

„Des Fremdlings Wohnsitz in der Welt
Ist wie ein Schloß auf Schnee gestellt;
Es schmilzt der Schnee, der Bau stürzt nieder,
Und sieh, der Fremdling wandert wieder."

Einige Lieder sind nicht ausgeführt, sondern bloß angedeutet. 15 S. 103 hat Wetzstein ein paar im Texte ausgelassene Verse übersetzt.

Die Angaben über das, was auf der Szene geschieht (z. B. „es kommt ein Hase" S. 18) sind meistens als Erzählung im Perfekt gegeben (also da خرج ارنب)[2]).

Die Sprache der prosaischen Stücke zeigt im allgemeinen den 20 damaligen Dialekt von Damaskus. Die arabische Schrift, in der wir das Stück allein haben, verdeckt allerdings manches. Daß für gesprochenes *t*, *d* oft noch etymologisches ث, ذ geschrieben wird u. dgl., schadet nichts, aber in andern Fällen mag die hergebrachte Schreibung die Aussprache nur unvollkommen ausdrücken, 25 so sehr sie uns das Verständnis erleichtert. Natürlich steht aber auch die hier angewandte Umgangssprache stark unter dem Einfluß der Literatursprache. Diese finden wir, zum Teil ganz rein, in vielen der Lieder, wie z. B. in den eben gegebenen Versen; auch in den *Mauwāl*, die mehr Vulgärformen zulassen, herrscht sie 30 doch vor. In jenen war das Metrum ursprünglich wohl ziemlich streng durchgeführt, und die gelegentlichen Verstöße sind mangelhafter Überlieferung zuzuschreiben. Mit der Form von Gedichten, die gar nicht vorhaben, sich den alten Versmaßen zu fügen (wie den *Mauwāl*), bin ich zu wenig vertraut, um zu beurteilen, wie 35 wie weit da solche in unserm Stück in ihrer Art metrisch korrekt sind. Denn eine wirkliche Kunstform herrscht sicher auch hier.

Dem Ganzen steht eine sinngetreue, aber Gott sei Dank nicht buchstäbliche Übersetzung zur Seite, die sich vortrefflich liest, und

---

1) Viele, aber nicht alle, werden in der Ausgabe als solche bezeichnet.

2) So bei Littmann, Arab. Schattenspiele 52, 11 f. In dem einen Text des Amūn, ZDMG. 54, 666 ff., steht in solchen Fällen das Perfekt, in dem andern das Imperfekt.

dabei selbst den meisten Arabisten auch zum einfachen Verständnis sehr nützlich sein wird. Wie geschickt Wetzstein die Verse durch Verse wiedergibt, mag die eben gegebene kleine Probe zeigen. Zu einigen wenigen Versen fehlt die Übersetzung; Jahn hätte diese 5 wenigstens wörtlich in Prosa wiedergeben sollen, zum Nutzen der Literaturforscher, die nicht Orientalisten sind.

Von großem Wert sind Wetzstein's Erläuterungen. Es sind teils kurze Noten, teils längere hinter dem Text gegebene Exkurse. Namentlich letztere beleuchten die Zustände von Damaskus und 10 dessen Nachbarschaft, wie sie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren. Manches hat sich ja auch dort geändert: weiße Sklaven (Nr. 51) sind dort gewiß nicht mehr zu finden und selbst schwarze nur noch sehr wenig; der Weg von Damaskus nach Beirūt ist nicht mehr unsicher (Nr. 32) u. s. w.; aber vieles gilt ohne Zweifel noch heute, 15 und alles ist lehrreich. Man wird oft an den Aufsatz „Der Markt in Damaskus" (ZDMG. 11, 475 ff.) erinnert, den ich einst gleich nach dem Erscheinen mit Entzücken gelesen und später noch manchmal aufgeschlagen habe. Von den ganz wenigen Kleinigkeiten, die mir als unrichtig aufgefallen sind, hebe ich nur hervor, 20 daß Wetzstein, der ja in der Identifizierung alter und moderner Verhältnisse leicht etwas zu weit ging, mit Unrecht im althebräischen דבש schlechtweg den Traubensyrup دِبْس sieht (Nr. 33). Für eine oder zwei Stellen ist im A. T. diese Bedeutung allenfalls möglich, aber sonst ist דבש da überall Bienenhonig. Nicht zu tadeln ist, 25 daß Jahn auch solche kurze Bemerkungen Wetzstein's abdruckt, für die jetzt höchstens ein Verweis auf Dozy nötig gewesen wäre[1]), den er selbst fleißig benutzt.

Wir müssen Jahn sehr dankbar dafür sein, daß er, seine nach ganz andern Seiten hin gerichteten Studien unterbrechend, sich ent- 30 schloß, das vergilbte, schwer lesbare Manuskript Wetzstein's zur Herausgabe zu befördern. Daß er, wie er selbst angibt, sich in den ihm wenig vertrauten Dialekt erst hineinarbeiten mußte, sieht man auch daran, daß er zuweilen auf Spracherscheinungen besonders hinweist, die jedem, der sich auch nur mäßig mit modernem 35 Arabisch beschäftigt hat, bekannt sind. Auffallender sind einzelne andere ganz entbehrliche Anmerkungen wie S. 92, Anm. 4 أناب „Buße tun"; das Wort findet sich ja bereits im Korān. Dagegen hätte der feminine Gebrauch von نجم 84, 5 wohl eine Hervorhebung verdient.

40 Der fleißige und gelehrte Herausgeber hat sich tüchtig bemüht, auch selbst zum Verständnis von Sprache und Sinn beizutragen. So sehr ich nun anerkenne, daß seine Noten viel Brauch-

1) So über ملهوف „elend" 116 Anm. 3. Das Wort kommt übrigens schon bei Buchārī vor.

bares enthalten, kann ich doch durchaus nicht immer mit ihnen übereinstimmen. Ich will das im folgenden belegen.

Jahn verkennt den Prozeß, der aus der IV. Klasse hohler Wurzeln scheinbare Formen von I. med. ى geschaffen hat[1]). هينها „verachte sie" 70 ult., قيمنا „stelle uns auf" 98, 5 v. u. stehen nicht für هَيْنْها, قَيْمْنا. — رفقاتى war 80 ult. nicht in das „korrekte" رفقائى zu verändern; die jüngere Sprache behandelt ja solche auf *ā* (ـَاءٌ) ausgehende Formen vor Suffixen gern wie solche auf ـَاةٌ.

Jahn's Etymologien, nicht bloß von arabischen Wörtern, sind zum Teil äußerst bedenklich. Wenn er S. 24, Anm. 2 franz. *garçon* (*gars*) von عَرْص ableitet, so erinnert das schon etwas an Hammer[2]).

Auffällig ist, daß ein Grammatiker wie Jahn in bezug auf Metrik allerlei Versehen begeht. So gibt er S. 30. 78 (wo im 4. Vers جَلَوْها ohne ـّ zu schreiben). 92 (wo im 2. Vers ein ziemlich starker Verstoß, der aber vom Autor herrühren kann) als Metrum *Basīṭ* an statt *Muǵtathth*; dieses ist ja freilich, wie auch *Munsariḥ*, dem *Basīṭ* nahe verwandt. — 18, 3 v. u. soll nach ihm *Basīṭ* sein, aber auch bei den von ihm vorgeschlagenen Textänderungen kommt dies Metrum nicht heraus. Die erste Vershälfte zeigt tadelloses *Kāmil*; in der zweiten wäre als erster Fuß ⏑ – ⏑ – für ⏑⏑ – ⏑ – nicht ganz ohne klassischen Vorgang; für الوثاب schreib etwa وواثِبٍ. — 32 haben wir zunächst drei ganz richtige *Wāfir*-Verse, wenn wir die von Jahn beigegebenen Sukūn-Zeichen wieder streichen. V. 1. 2. 3a gäben mit diesen allerdings *Hazaǵ*, aber 3b nicht. 4 wäre das Metrum nur gewaltsam herzustellen. — Die beiden Verse S. 56 fügen sich in kein Metrum der alten Art.

Ich schließe hieran eine Reihe von einzelnen Bemerkungen. Damaszenische Formen wie *lēkoh* „eccolo" 112 ult. (لَيْكُهْ; dafür لَيْكُوا 70, 14), *lēkhon* 88, 10; ليكنى 112, 5 habe ich ZDMG. 51, 173 aus اَلَيْكُهْ u. s. w. erklärt; als weitere Analogie füge ich عليكها Tab. 1, 1775, 8 hinzu. So denn auch mit einem Substantiv

1) S. meine „Beiträge zur semit. Sprachwiss." S. 35.

2) Auch daß engl. *fellow* ursprünglich ein Schimpfwort sei (eb.), ist unrichtig; s. Kluge-Lutz, English Etymology s. v. — Das deutsche *Bude* ist kein Lehnwort aus dem Slavischen (S. 150 Anm.), sondern echt germanisch, s. Kluge s. v.

ليكن الشب „ecco il giovine“ 118, 4 und ohne Objekt لِكْن لِكْن „da! da!“ 10, 15. Das sieht denn ganz wie ein Imperativ aus, aber ein Verbum existiert nicht dazu. — Bei دما (für دماء, wenn nicht einfach دَما zu lesen) in واستهلّ الدمع من عينى دِما 26 paen. ist nicht *Ḥāl*, sondern *Tamjīz* anzunehmen. — Daß ولَفْت 28, 15 = أَلْفَت ist, wäre auch dann so gut wie sicher, wenn Dozy nicht ولْف, وليف für إلْف, أليف böte. — المغمغ des Msk. ist 38, 3 richtig; s. Dozy. — Jahn's Verbesserung قسى für قيس 40, 8 bedurfte keines Fragezeichens. — لِلْحَسْنا 54, 8 = لِلْحَسْناء ist ganz in Ordnung; es steht nicht für لِلْحُسْنَى. — 58, 3 v. u. ist الطاهر durchaus nötig. — استحقيتها (= klassischem استحققتها) 90, 10 hat mit Formen wie استريح (Kombination aus II und X) keine besondere Gemeinschaft. — Für طآ 92, 12 wird طه oder طاها zu lesen sein (Sūra 20, 1), womit man Muḥammed selbst bezeichnet, s. Prüfer's لعب الدير 28, 4 (und die Anmerkung dazu). 116, 6 u. s. w. — قتّال قتّلا 94, 4 v. u. ist nicht mit Ausdrücken wie שיר השירים, بدر البدور zu vergleichen, da قُتَّلا nur passive Bedeutung hat, in der es ja auch 116 paen. vorkommt; von Dozy aus dem Mufaṣṣal belegt; vgl. Lisān 16, 64, 13[1]); es ist also wörtlich „ein Mörder Ermordeter“. — 96 Anm. 2: daß der Vater Šīrīn's schon tot sei, finde ich nirgends; an mehreren Stellen wird seiner als eines noch Lebenden gedacht. — نفجه مسكى 120, 4 ist „Moschusblase“ = pers. نافهٔ مُشْكى; jene Form verkürzt aus (dem arabisierten) نافجة, Ǧawālīqī, Mu'arrab, 149 f. — 128, 12 عاب I ist schon im klassischen Arabisch auch transitiv „entstellen“ Amrlq. 9, 2. 27, 5; Agh. 1, 22, 9; „ernstlich beschädigen“ Sūra 18, 78.

Noch für manche Stelle bleibt die genaue Einzelerklärung zu finden, wenngleich Wetzstein's freie Übersetzung ihren allgemeinen

1) Lisān beruft sich auf Sībawaih; ich habe die Stelle in Derenbourg's Ausgabe nicht gefunden, kann sie aber leicht übersehen haben. [Sie findet sich II, ٢٢٢, 19. ٢٢٣, 5. A. Fischer.]

Sinn richtig ausdrückt, und mancher Textfehler ist noch zu beseitigen. Gründliche Kenntnis der modernen Sprache und der modernen Poesie würde sich dabei sehr nützlich erweisen. Wie nach Wetzstein's Angabe ein längeres Lied aus dem Dīwān eines bekannten Dichters stammt (S. 30), so werden sich wohl noch sonstige poetische Stücke anderweitig, und zum Teil in korrekterer Gestalt, nachweisen lassen. Und noch mehr wird Vertrautheit mit der ganzen Ausdrucksweise dieser Poesie der Reinigung der Liedertexte zu Gute kommen.

In der Vorrede entwirft Jahn pietätvoll ein lebendiges Bild Wetzstein's, und dazu gibt er uns als Titelbild auch ein gutes Porträt von ihm. Obgleich dieses Wetzstein ungefähr in dem Alter darstellen mag, in dem ich ihn zuletzt gesehen, so hat mein Gedächtnis sein Bild doch so erhalten, wie ich ihn 1858—60 gekannt habe. Aber allmählich finde ich mich in die Abbildung hinein und erkenne den ganzen eben so gescheidten wie gewinnend liebenswürdigen Mann darin wieder.

Jahn hat sich, das sage ich zum Schluß noch einmal ausdrücklich, durch die Herausgabe dieses nicht bloß für die moderne arabische Literatur wichtigen Schattenspiels ein außerordentliches Verdienst erworben.

Nachträge.

Zu S. 200, Z. 3 und Anm. 1. In den Gött. Gel. Anz. 1906, 819 setzt Stumme dies شكوردم = *scordium*, σκόρδιον. So auffallend es ist, daß die arabische Form die lateinische, nicht die griechische Endung wiedergibt, so läßt sich diese Identifizierung doch nicht wohl anfechten. Damit ist das أمْ gerechtfertigt und meine Erklärung hinfällig.

Zu S. 200 Anm. 3. Auch bei Musil, Ḳuṣejr ʿAmra 69a 88a sind die *Nawar* Zigeuner. Und, wie ich eben von Littmann erfahre, berichtet H. M. Huxley im Amer. Anthropologist (N. S.) Vol. 4, 49, daß die syrischen Zigeuner außer der arabischen auch noch ihre eigne, aus Indien stammende Sprache reden. Die *Nawar* sind also echte Zigeuner.

Zu S. 202, 13 ff. Dalman legt Mitt. u. Nachr. d. D. Pal. Ver. 1906, 82 f. dar, daß die alten Israeliten schwerlich den Traubensyrup gekannt haben. — In Ḥaḍramaut ist دِبْس gekochter Bienenhonig, عسل roher, s. Journ. As. Soc. Bengal 1906, 428 Anm. 13.

Th. Nöldeke.

(I) *Kokowzoff, P. Nouveaux Fragments Syropalestiniens de la Bibliothèque Impériale Publique de Saint-Pétersbourg. Avec quatre planches en phototypie.* Saint-Pétersbourg, 1906. (39 S., fol.)

(II) *Duensing, Hugo. Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta. Mit einem Wörterverzeichnis und 4 Schrifttafeln.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1906. (X + 160 S.)

I. Kokowzoff veröffentlicht in einem splendid ausgestatteten Heft zwei christlich-palästinische Blätter, die mit der Uspenskij'schen Sammlung[1]) im J. 1883 in den Besitz der Kaiserl. Bibliothek zu St. Petersburg gekommen sind. Der anscheinend von Uspenskij's Hand herrührende Bleistiftvermerk am Rand des einen Blattes besagt wohl, daß dieses (und wegen der unzweifelhaften Zusammengehörigkeit auch das andere) das St. Katharinenkloster auf dem Sinai zur Heimat gehabt hat. Bl. 2 enthält den Schluß einer dem Ephraem Syrus zugeschriebenen Homilie über die Buße, griechisch erhalten in der römischen Ausgabe (gr. et lat.) tom. I, p. 153, und den paränetischen Eingang der „Lehre der ägyptischen Väter". Der Inhalt von Bl. 1, scheinbar wieder eine Homilie, bleibt noch zu identifizieren; K. vermutet, vielleicht mit Recht, auch hier Ephraem als Autor. Die Blätter sind großen Formats (ca. 25 × 9 cm), keine Palimpseste, die Schriftzüge wunderschön erhalten, wie die Faksimiles auf vier Tafeln zeigen. Als Herausgeber ist K. an Genauigkeit und an Vollständigkeit der Beschreibung und Erklärung nichts schuldig geblieben. Den unbekannten Texten fügt er eine Übersetzung, dem Ephraem'schen Fragment den griechischen Text bei, der sich aus dem aramäischen stellenweise etwas verbessern läßt; außerdem gibt er p. 21 f. die Texte in hebräischer Umschrift und p. 23—29 ein genaues Formenverzeichnis. Voran stellt er einen Überblick über die christlich-palästinischen Literaturreste, eine Beschreibung der beiden Blätter nach Form, Schrift und Inhalt, namentlich eine eingehende Darstellung des Vokalisationssystems. Er zeigt, daß die Vokalpunkte in demselben Sinn und Umfang angewendet sind, wie in den meisten ältern Hss. (soweit sie überhaupt solche enthalten), im Unterschied vom Cod. Vatic. des Evangeliars; hebt mit Recht hervor, daß uns das bei den Syrern zu suchende entsprechende alte System unbekannt ist, und übersieht nicht, daß sogar in solchen spärlich punktierten Texten Fehler vorkommen (vgl. unten zu jenem ܪܘܫ).

---

1) Der russische Geistliche Porphyrius Uspenskij hat sich bekanntlich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts auch um die Epigraphik verdient gemacht. Vgl. Lidzbarski, HNE. p. 27, Nr. 268, und näheres über ihn im Journ. as. 1906, tom. 7, p. 290, N. (Chabot).

Die bizarre Form des christlich-palästinischen Estrangelā erklärt er (p. 18) aus der Nachwirkung der hebräischen Schrift des 4./5. Jahrhunderts, indem er mit Zahn (Forschungen 1, 345 f.) die Existenz einer in hebräischer Schrift geschriebenen aramäischen Übersetzung des N. T. (bezw. einzelner Schriften) anzunehmen geneigt ist und die palästinischen Christen bis zu ihrer Trennung von ihren früheren Glaubensgenossen neben dem Estrangelā noch die hebräische Schrift brauchen läßt. — In der Erklärung einiger Orthographica weiche ich von K. ab. So halte ich das ܐ in den nicht ganz seltenen Schreibungen wie ܕܬܐܬܚܡܥܝܢ (p. II, Z. 17) nicht für „l'aleph quiescent“ (p. 16), sondern das ܬܐ für Kontamination; gesprochen wurde ungefähr *deṯḥamʿįān*. Die Sache liegt hier anders als in ܬܐܬܦܩܘܢ oder ܬܐܪܘܢ (offene Silben). Auch die Schreibung ܐܬܠ „er wird geben“ erklärt sich aus der Aussprache *'ettél*; daher umgekehrt jene Perfektform ܬܐܝܗܒܠ (syr. ܐܬܝܗܒܠ). — p. I, Z. 12 ist das ܕܐ als wirkliches Demonstrativpronomen (= ܗܕܐ) zu beachten; mit Ausnahme von Luc. 7, 9 (Anecd. 152) ist es sonst ja nur als Partikel erhalten. Ebenda Z. 13 und p. III, Z. 7 ist der Punkt in ܗܘ falsch, wie schon K. p. 24 bemerkt hat; nur hat er gewiß nicht den Sinn des *Mappīq* (K. p. 12 f.), sondern ist Vokalpunkt. p. III, Z. 10 ist ܕܡܚܪܐ wohl Übersetzungs- oder Kopistenfehler (statt ܕܬܬܚܪܐ), denn die sonst allein zulässige Übersetzung „und es ist nicht mehr möglich, daß ich von der Begierde unterdrückt werde“, fügt sich schlecht in den Zusammenhang.

II. In Duensing's Publikation handelt es sich um die Texte, deren ich in der Praef. zum Lexicon syropal. p. V Erwähnung getan, und zu denen mein kleiner Aufsatz in dieser Ztschr., Bd. 56, p. 249—261 das Präludium bildet. Über Herkunft und seitherigen Verbleib dieser Hss. die erforderlichen und sonst üblichen Mitteilungen zu machen, ist leider jetzt auch D. nicht in der Lage, und wer sein Buch von Grund aus studieren will, sieht sich beständig vor die Frage gestellt, ob sich einmal Gelegenheit bieten werde, die Originale, oder wenigstens Faksimiles (deren D. nur vier vorlegt), zur Kontrolle einzusehen, sintemalen bei dem verwahrlosten und oft schwer lesbaren Zustand mancher von ihnen die grammatikalische und lexikalische Verwertung dadurch in hohem Maße bedingt ist. Es soll zwar gleich hier hervorgehoben werden, daß D.'s Arbeit nicht nur in Muße (p. 3), sondern offenbar auch unter peinlicher Gewissenhaftigkeit und zäher Ausdauer zustande gekommen ist, sowie daß er durchschnittlich ziemlich gut gelesen hat und über Leseschwierigkeiten wohl nie bewußt hinweggeschritten ist; aber sie enthält auch viele Fehler, von denen man nicht weiß,

ob man sie der Hs. oder dem Herausgeber auf das Konto zu setzen hat. D. geht mit dem sic zu sparsam um und stimmt den Leser durch allerlei verfehlte Ergänzungen skeptisch, wie aus den folgenden Bemerkungen des nähern zu ersehen ist. Glücklicherweise steht 5 es um die Aussicht auf ein Wiedersehen mit jenen Hss. nicht absolut schlecht. Was ich schon Bd. 56, p. 253 von dem Fragment Hiob 16, 9b-19 gezeigt habe: daß es ein Blatt aus dem von Mrs. Lewis edierten sinaitischen Lektionar sei, gilt auch von einigen Blättern dieser Sammlung (vgl. p. 152). Diese sind also vor 10 Mrs. Lewis' Sinaifahrten, zum mindesten vor 1895, wo sie das Lektionar in Kairo käuflich erworben hat, aus der Hs. herausgenommen worden, und zwar muß dies, weil Hss. erwiesenermaßen in der Richtung vom Sinai nach Kairo, nicht umgekehrt gehen, innerhalb der Klosterveste geschehen sein. Erinnert man sich nun 15 der Überraschungen, die Mrs. Lewis und ihre Schwester bei der Katalogisierung der Sinaihss. erlebt haben (es fehlten z. B. in dem von den Mönchen gezählten Bestand von 629 arabischen und 267 syrischen Hss. 54 Nummern der ersteren, 17 der letztern), und weiß man aus neueren Reiseberichten oder sonstwie über Art und 20 Zusammensetzung der jetzigen Bewohner des Katharinenklosters oder gar über ihre Beduinen- und Kairinerbekanntschaften etwas Bescheid, so wundert man sich nicht, wenn sich der sinaitische Ursprung bei ganzen Serien von Hss. herausstellt. Vom Sinai stammt also, kurz gesagt, die ganze von D. edierte Sammlung, wie 25 schon Land's Petersburger Fragmente und das meiste andere. Und wenn nun dies alles im Lauf der Zeit den Weg nach Europa gefunden hat: sollten wir da nicht hoffen dürfen, daß auch diese Sammlung, vielleicht in noch etwas „erweiterter“ Gestalt, einmal in einer europäischen Bibliothek landen werde? — für gutes Geld 30 natürlich und gewisse Zusicherungen. Jener Ursprung übrigens kann uns nicht gleichgiltig sein: solange wir die chr.-pal. Hss. (die drei Evangeliariencodices ausgenommen) nicht zeitlich genauer bestimmen können, müssen wir uns an die Bibliotheks- und literarischen Zentren halten, und deren ältestes ist, soviel wir wissen, 35 eben das Sinaikloster gewesen.

Nachdem D. in der Einleitung den Hss.-Bestand kurz beschrieben und auf die inhaltsverwandte sonstige chr.-pal. Literatur hingewiesen hat, veröffentlicht er unter:

I (p. 7—12) ein Fragment aus der bekannten Vita des Mönchs 40 Abraham von Qidun, das sich am griechischen Original, sowie an syrischen Übersetzungen kontrollieren läßt. Ein Stückchen aus derselben Sammlung habe ich Bd. 56, p. 255 gedruckt. Und als Paralleltext zu D. p. 9 f., aus einer etwas abweichenden Rezension stellt sich jetzt das verwahrloste Fragment in Lewis-Gibson's 45 Pal. Syr. Texts (1900), p. 77—80, heraus.

Unter II (p. 12—15) folgt ein Supplement zu Bd. 56, p. 257 f. Das Stück stammt, wie mich Prof. Bonwetsch vor längerer Zeit

belehrt hat und wie auch D. angibt, aus des Ἀμμώνιος μονάχου Λόγος περὶ τῶν ἀναιρεθέντων ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει u. s. w., gedruckt in Combefis, Illustr. Christi martyrum lecti triumphi, p. 88 ff.

III (p. 15—41) enthält Erzählungen aus dem Mönchsleben. Während das betreffende Werk bisher nur in der lateinischen Übersetzung bei Rosweyd (Vitae patr., lib. V) vorlag, hat D. auf einer italienischen Reise mit bemerkenswertem Glück den griechischen Text in drei Hss. entdeckt (s. Einl. p. 15 f.). Zu einem großen Teil kehren die hier aramäisch vorliegenden Stücke griechisch in des Paulos Euergetinos' Συναγωγὴ (gedr. Venedig, 1783) wieder, einer Ausgabe, auf die D. zufällig durch einen hannoverschen Geistlichen geführt wurde, die aber den Gelehrten keineswegs unbekannt ist (p. V), vgl. Krumbacher, Byz. Lit. p. 188 unter 3).

In Abschnitt IV (p. 41—62) finden wir D.'s Glanzleistung. Er weist das hochbenötigte Original von Land's „Theologica Petropolitana" (Anecd. IV, 171 ff.) nach, und zwar in den Katechesen des B. Cyrill von Jerusalem († 386). 49 von jenen 63 Fragmenten stammen aus diesem Werk, und die Petersburger Fragmente finden sich nun mit den von D. neu herausgegebenen auf die schönste Weise wieder zusammen (vgl. vorige Seite, Z. 23 ff.) und werden um einige neue vermehrt. Auf p. 43 ff. gibt D. die Stellen des Originals nach der Ausgabe von Reischl und Rupp einzeln an.

V (p. 63—71) enthält Stücke aus Ephraem Syrus, bei Assemani griechisch erhalten; dazu eines, das nicht mit Sicherheit ihm zugewiesen werden kann.

Unter VI (p. 71—81) stellt D. drei sonst unbekannte Texte zusammen. Zunächst unter A) drei Blätter, die laut Einleitung p. 1 f. (unter 4) im Original mit drei andern Einzelblättern zusammengebunden sind. Die beiden mit 1) bezeichneten Anmerkungen auf p. 73 und die Anmerkung auf p. 149 ergeben, daß die Blätter VI, III, I Bruchstücke aus Act. c. 14. 16. 21 enthalten. Es sind demnach viele Zwischenlagen verloren. Von den Blättern II, IV, VI gehören offenbar IV und V zusammen, und zwar in der Weise, daß Bl. IV (inc. ܕܦܣܡܘܣ ܕܝ) vorangeht, Bl. V (mit der abgebrochenen Überschrift ܡܡܠܠ) unmittelbar oder mittelbar folgt. Sie sind, wie schon dieses ܡܡܠܠ zeigt (das nicht als Titel, sondern als „Kustos" zu verstehen ist, wie z. B. ܕܦܠܦܣܝܢ in den Damasker Fragmenten p. 67 vor Phil. 1, 25b), aus einer Homilie, in der das Gleichnis vom verlornen Sohn Luc. 15, 11 ff. ausgelegt wird. Bl. IV handelt davon, wie der Sohn sich vom Vater, d. h. der Mensch von Gott, entfernt; Bl. V zitiert v. 19 und malt des Heimgekehrten reumütiges Bekenntnis aus. D. irrt also, wenn er diese beiden Fragmente mit dem ersten, Bl. II, unter dem Titel „Aus einer Vita des Rabbula (?)" vereinigt. Bezüglich dieses Blattes mag der auf *r* vorkommende „Heilige ܪܒܘܠܐ" meinetwegen der

edessenische Bischof sein. Dagegen *v* würde man wieder ganz anders bestimmen (und am ehesten als Teil eines Hymnus), wenn nicht in höchst auffallender Weise Z. 17 mit ܘܗܘ fortgefahren wäre. Ein Faksimile der beiden Seiten dieses Blattes wird schmerzlich vermißt; hier kommt auf die Schrift und deren eventuelle Verschiedenheit viel an; die letzte Instanz ist das freilich nicht. Unter B) stehen 7 Stücke, von denen 6 und 7 nachweislich, 3, 4, 5 vielleicht, zu jener anonymen Homilie bei Land p. 181 (Nr. 13) gehören, indem Land's Blatt hier zwischen Bl. 32 und 33 gehört, während die Zugehörigkeit von 1 und 2 fraglich bleibt. Unter C) (p. 80—81) ein Fragment aus einer andern Hs., augenscheinlich aus einer Homilie, in der ψ 7 ausgelegt war.

Die folgenden Abschnitte VII—IX bringen biblische Texte, Abschnitt VII die Stücke Ex. 12, 28-51. 14, 18-27. 15, 7-20. 16, 2-10. 16, 33—17, 6. 19, 7-17. 23, 3-11. 26, 26-36. 38, 4-18. Dt. 12, 17-25. 1 Sam. 1, 9-20. 1 Reg. 8, 18-28. Sir. 12, 18. 13, 3-4. 13, 7. Prov. 1, 15-19. Jer. 1, 11-17. Dan. 3, 24-37 (mit Lücken). Alles neu bis auf die Proverbienperikope. Voran schickt D. aber eine Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta, p. 82—112. Er statuiert hier natürlich vorab den Unterschied zwischen solchen Texten, die aus einem Lektionar, und solchen, die aus einer fortlaufenden chr.-pal. Bibelübersetzung stammen; er beweist dann (die dem Sachkundigen längst feststehende Tatsache), daß es nicht nur vom N. T., sondern auch vom A. T. wirklich eine solche Übersetzung gegeben habe, und will endlich weiter beweisen, daß Nestle mit seiner Annahme, das Lewis'sche Lektionar sei Übersetzung eines griechischen Lektionars, Unrecht habe, und daß dasselbe vielmehr „nach Anleitung eines griechischen Lektionars aus der palästinischen Bibel zusammengestellt sei" (p. 87). Die in Lektionar und Bibelübersetzung überlieferten Paralleltexte aus Pentateuch und Propheten zeigen nach ihm eine dieser Annahme günstige Übereinstimmung des Textes (p. 93 ff.). Endlich konstatiert er (p. 112), daß der Text der chr.-pal. Übersetzung des A. T. wegen seines Mischcharakters für die LXX-Kritik im allgemeinen wertlos sei.

Dieser Schluß, selbstverständlich wie er ist, und doch noch nicht überall anerkannt, wirkt versöhnend. Duensing's übrige Beweisführung vermag mich nicht zu überzeugen. Die Listen p. 95 ff. sind gewiß zuverlässig gearbeitet (ich kann sie jetzt nicht im einzelnen nachprüfen), aber sie beweisen weder D.'s Hypothesen, noch daß Nestle Unrecht hat. D. rechnet zu viel mit dem wenigen Erhaltenen, zu wenig mit dem vielen Verlorenen in der chr.-pal. Literatur. Statt von der unleugbaren einstigen Existenz mehrerer chr.-pal. Lektionare auszugehen, sucht und findet er ältere Reste des Einen Lektionars (p. 90) und wagt die Annahme eines andern nur mit Vorbehalt angesichts der Verlegenheit, in die ihn Stücke wie Dt. 6, 4 ff. (bei Land 222) bringen (vgl. p. 90, N. 1). Und ist es wirklich irgend wahrscheinlich, daß die Hersteller des Lektionars

zwar ein griechisches Lektionar nachgeahmt, den Text aber aus ihrer eigenen Übersetzung zusammengestellt haben? Die Lektionare stammen, wie wir mit Sicherheit annehmen können, aus einer Zeit, wo der Dialekt auszusterben begann; daß die Bibelübersetzung zu der Zeit überhaupt noch bekannt war und benützt wurde, muß noch erst bewiesen werden. — D. geht mit seiner Hypothese durch Dick und Dünn; er schreckt sogar vor der Auskunft nicht zurück, daß die Syropalästiner unter Umständen den hebräischen Urtext herangezogen haben, so in dem Stück Ex. 36 (in meinen „Christl.-pal. Fragmenten“ 1905, p. 25). Es finden sich nämlich hier „Varianten, die sich, will man nicht annehmen, daß die Pal[aestina] Lesarten aus Aquila, Symmachus oder Theodotion . . . . hier in ihrer Vorlage gehabt hat, nur aus diesem [sc. dem Masoratext] erklären lassen“ (p. 102 f.). Aber sowenig sich solche Lesarten aus Theodotion auf jenes Exodusstück beschränken — ich habe im Lexikon mit Bedacht auf sie aufmerksam gemacht —, sowenig befremden sie in einer, in Palästina entstandenen, griechischen Mischrezension! Mit weit größerem Recht könnte man dann übrigens das in der Nil-Liturgie (13. Jht., Ägypten) befindliche Stück Gen. 2, 4-14, das, im Unterschied vom andern Lektionartext, viele Berührungen mit dem hebräischen Text zeigt, von diesem ableiten! Aber wer glaubt das? Und wenn die Lektionare jünger sind, als die Bibelübersetzung, wie sollte in ihnen der hebräische Text benutzt sein, während dies bei jener nicht in einer einzigen Spur nachzuweisen ist? Wir haben uns die historische chr.-pal. Gemeinde doch nicht mit Rabbinerweisheit ausgerüstet zu denken, sondern, wenn auch als aus dem Judentum hervorgegangen (aber nicht als Nachkommen der „Judenchristen“!), als Bestandteil der griechisch-orthodoxen Kirche. Die einzelnen hebräischen Wörter, die diese Leute besaßen, waren für sie aramäisch; mit dem Hebräischen zu arbeiten, wäre keiner von ferne imstande gewesen. — Man kann also D.'s Materialzusammenstellung künftig benutzen, muß aber das Problem anders anfassen — und vor allem weitere Funde abwarten!

Unter VIII (p. 132—151) teilt er Perikopen aus dem N. T. mit, und zwar Mc. 4, 7-19. 5, 32-39. 6, 42-50. 7, 14-21. 8, 7-22. 9, 2-14. 9, 42—10, 2. 14, 72—15, 31. Luc. 1, 50-80 (mit Lücken). 9, 7-19. 10, 12-24 (mit Lücken). 20, 9-14. Joh. 7, 33-36. Act. 14, 5-9. 14, 15-17. 16, 23-25. 16, 33-35. 21, 28-30. 21, 38-39. Von den Evangelientexten waren bisher einige aus dem „Ev.“ und aus Land bekannt, von denen aus Act. einzelnes bei Land und in der Nil-Liturgie.

Endlich unter IX sind einige aus der verstümmelten Lektionarhs. der Mrs. Lewis (1897, vgl. oben p. 208) stammende Blätter veröffentlicht: Joel 2, 31—3, 8. Act. 2, 1-21. Rom. 13, 7-14. Eph. 4, 25-31, sämtlich zum ersten Mal.

Den Beschluß des Buches bildet ein Wörterverzeichnis, in welchem die in diesen Texten erstmalig vorkommenden, oder an Hand des griechischen Originals in Land's „Theol. Petropol.“ her-

gestellten, bezw. erkannten neuen Wörter und Formen, bezw. Bedeutungen aufgeführt werden, und die vier oben erwähnten Faksimiles (von D. auf dem Titelblatt „Schrifttafeln“ genannt).

Ich erlaube mir nun einige Bemerkungen zum fortlaufenden Text.

p. 20, mittlere Kolumne, Z. 1 ܘܐܬܡܟܪܣ = *καὶ ἐμνηστεύσατο*, l. also ܘܐܬܐܪܣ (das Verbum vom Manne gebraucht wie hebr. Akt. אֵרֵשׂ; ein anderes stand dem Übersetzer nicht zur Verfügung). Aus meiner Abschrift von D.'s Kopie sehe ich, daß die zweite Hälfte des Wortes in der Hs. nicht deutlich erkennbar ist. Wahrscheinlich hat sich D. von dem in der Nähe befindlichen ܡܡܟܪܣ, K. 1, Z. 8, beeinflussen lassen. Auch dieses Wort hatte er mir in der unvollständigen Lesung ܡܡܟܪ.ܣ vorgelegt. Indessen ist hier dem Zusammenhang nach zweifellos ܡܡܟܪܒܒ zu lesen (event. herzustellen).

ib., m. K., Z. 9 ܐܦܫ ܠܝ = *ἀπόλυσόν με*. Im Glossar (p. 159) vergleicht D. syrisches ܐܦ̈ܫ „erosit, dissolvit“ [P. Sm. 3315]. Allein dieses Aphel ist nur in dem ܡܦܫܝ eines Verszitates erhalten und nach dem Material bei P Sm. 616 wahrscheinlich aus ܡܦܫܫܝ verschrieben. Graphisch sehr nahe steht jener Lesung die dem griechischen Wortlaut sonst stets entsprechende ܦܢܝ ܠܝ (Lex. 159a). Wenn das anlautende ܐ wirklich in der Hs. steht, so ist es Dittographie (vorher geht ܐܐ = *ἤ*).

p. 22, linke K., Z. 8 ܐܦܠܢ *ὁ δεῖνα* ist eine willkommene Bestätigung von ܐܦܘܠܢ Mt. 26, 18 bei Land 132, wofür das Evangeliar ܐܢܫ ܦܘܠܢ hat. Bei dieser Gelegenheit sei gleich zu p. 41 bemerkt, daß die „höchst eigenartige“ Verbindung ܡܕܡ ܦܠܢ „etwas gewisses“ an מְקוֹם פְּלֹנִי אַלְמֹנִי („der Ort von Dingsda“) 1 Sam. 21, 3 eine Parallele hat.

p. 26, m. K., Z. 2 f. erwartete man mindestens ein sic, denn ܚܘܝܐ bedeutet „die Schlange“, nicht *θηρίον*.

ib. Z. 16. Wie D. das ܣܘܦ verstanden wissen will, verrät er weder hier noch im Glossar. Hat er richtig gelesen, so steht ܕܣܘܦ für *σπαρτίον*. Der Übersetzer scheint dieses Wort als Adj. von *σπάρτος*, verschiedene Arten von Strauch, z. B. *spartum iunceum*, aufgefaßt zu haben; denn ܣܘܦ kann ja nicht etwa = סוּף „Schilf“ sein, das unpassend wäre und im Aramäischen überhaupt nur vom bibl. ים סוּף „Schilfmeer“ her bekannt ist, wohl aber Yssop, in

der etwas gräcisierten Form mit ܘܣ, wie ܐܘܣܘܦܘܣ Joh. 19, 29 Dam. (gegenüber syr. ܙܘܦܐ)[1]), vgl. P. Sm. 161 u. 994.

ib., linke K., Z. 11/12 ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܢܐ ܚܠܐ ܡܚܠܠ ܐܚ̈ܝܐ = *ἵνα μὴ παραλύω τοὺς ἀδελφούς*. Das zu ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܢܐ gehörige ܡܚܠܠ ist Ptz. Aph. von ܚܠܠ = ܠܐܝ (vgl. Z. 9 ܚܠܠܝܢ = ܠܐܝܢ *κάμνουσιν*). Aber ܚܠܐ muß verlesen sein, und zwar genügt die Änderung in ܚܠܠ aus syntaktischen Gründen nicht. Solche Sachen übersieht D. öfters.

p. 28, 1. K., b, Z. 8 ܘܩ̈ܛܝܘ verträgt sich mit dem auf Z. 10 folgenden ܡܬܥ̈ܬܩܝܢ nicht und stimmt nicht zum griechischen Text (*ἔμειναν παλαίοντες*). Lies ܘܥܬܩܘ, was die Hs. gewiß hat.

ib., 2 K., Z. 18 ist ܢܚܝܪ = *φανερόν* (Glossar p. 158 „hervorstehend, kostbar") doch schwer zu glauben; lies ܢܗܝܪ (vgl. Jo. 2, 31 = D. p. 153 ܘܢܗܝܪܐ *καὶ ἐπιφανῆ*).

p. 38, Z. 5 f. ܣܓܝܢ ܢܦܩܐ = *πολλὰ ἀναλώματα*, wieder ohne ein sic, obgleich man den Pl. ܢܦܩܝܢ erwarten muß, was die Hs. gewiß auch hat.

p. 43, Z. 6 ergänzt D. ܡ[ܟܘ]ܢܐ; lies ܡܟܘܢܢ. Dieses Verbum ist das ständige Äquivalent von *νουθετεῖν*, ܟܣ dagegen von (*ἐξ-*)*ελέγχειν*.

p. 48, Z. 16 ist statt Num. 24, 9 zu setzen Gen. 49, 9, denn der griechische Text zeigt, das hier noch Jakob der Redende ist.

p. 51, K. 1, Z. 5 ܡܫܬ̈ܒܚܝܢ stellt D. im Wörterverz. p. 159b als „Exorzisten" mit hebr. שׁבח ψ 89, 10. Prov. 29, 11 zusammen. Aber wo bleibt das jüdische Mittelglied? Übrigens hat der griechische Text *οἱ ἐπορκίζοντες*. Somit könnte ܡܫܒ̈ܥܝܢ gemeint sein (Ptz. *Aph.*; אשׁבע targ., samar. = hebr. השׁביע). Wenn die Hs. ܢ hat, so ist das eine Verwechslung, die sich mehrfach konstatieren läßt, auch im umgekehrten Sinne (ܥ statt ܢ). Aber allerdings steht auch das Wort ܡܫ̈ܘܡܝܢ graphisch nicht weit ab. An Hand des Originals wäre gewiß das Zutreffende festzustellen.

ib., linke K., Z. 2 ܕܠܬܘܠܕܘܬܐ ܠܕܬܝܢ (= *τῆς παλιγγενεσίας*) wieder anstandslos gedruckt, obgleich grammatisch unkorrekt; desgleichen ib., 1. K., g. u., Z. 10 ܣܒܣܒܪ (= *ἔλπιζε*), was Schreib- oder Lesefehler für ܣܒܪ (Pa.).

1) Also eigentlich mit *p inversum* zu schreiben. Aber dieser Text nimmt es damit nicht so genau, vgl. p. 22, 6 ܦܝܐܛܝܢ *ψιάθιον*.

p. 52, 1. K., Z. 7 in dem Zitat Kol. 2, 8 wüßte man gern, ob die Hs. wirklich ܕܐܙܠܘ hat und nicht vielmehr ܘܐܙܠܘ, was der griechische Text voraussetzt und auch das Lektionar bietet.

ib., Z. 4 v. u. Ob nicht, wie oben bei ܡܣܩܡ (38, 5), und unten bei ܬܚ̈ܡܘ (Ex. 16, 7) und ܢܥܒܕܝ (Jer. 1, 16) ein Schluß-*n* übersehen ist in ܕܡܫܚܝ? Die Wiedergabe von *καὶ παντοίοις ἀρετῶν εἴδεσι* durch ܘܒܟܘܠ ܓܢܣܝܢ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܝ wäre dem Übersetzer zwar zuzutrauen, aber ebensogut das korrektere ܕܡܫܚܝܢ.

ib., paen. Warum ܕܒܢܝ̈ܢܫ[ܐ] ergänzen, da doch unbestimmtes *ἀνθρώπους* entspricht?

ib., in der Fußnote zu Z. 3/4 stehen zwei etwas krasse Schnitzer. ܡܢ ܗܘܐ ܩܐܡ ܒܗܝܡܢܘܬܐ kann doch nicht heißen „solange er im Glauben stand"; und „war ihm [sicherer]" als Prädikat zu „das Wandeln auf dem Wasser" müßte ܗܘܬ statt ܗܘܐ heißen, da ܗܠܟܬܐ *fem.* ist. Der Grieche weicht ab.

p. 53, 1. K., Z. 3 beanstandet D. ܦܣ ܦܣ hier und im Glossar p. 159. Aber war denn *κατὰ μέρος* schöner wiederzugeben als durch dieses Distributiv? und ܦܣ ܚܕ, das D. herzustellen geneigt ist, bedeutet ja etwas ganz anderes, nämlich *ὀλίγον*.

ib., K. 2, Z. 1 ist ܥܠܬ nicht Ptz. (Gloss. p. 160[a]), sondern Perfekt.

ib., K. 1, Z. 6 v. u. *ἀκρίδες* heißt nicht ܣܩܡܨܐ, sondern ܩܡܨܐ.

ib., K. 2, Z. 5 v. u. Wozu das „sic" über der Endung ܫܡܗ̈ܝܢ.., da ja [ܫ]ܡܗ̈ܝܢ (st. abs.) = *ὀνόματα* ganz in Ordnung ist?

ib., K. 3, Z. 4 v. u. Hier verkehrt das ergänzte ܕܐܝܬ den Sinn ins Gegenteil, lies ܕܠܝܬ.

p. 55, K. 1, Z. 19 ܒܣܝܡܘܬܗ = *κατὰ θέσιν*: lies also ܒܐܣܝܡܘܬܗ.

ib., l. K., Z. 7 ܘܙܪܘܚܐ ist verlesen für ܘܒܪܘܚܐ. In der 3. Kol. fehlen von Z. 5 an die Zeilenzähler.

ib., Z. 14 ܫܡܥܘܢ: l. ܢܫܡܥܘܢ *ἀκουέτω* (Subj. ܐܢܫ *τὶς* Z. 12).

p. 56, Z. 3. Wenn wirklich ܒܐܬ zu lesen war für *ἀσχημονῇται*, so wäre es im Glossar anzuführen gewesen als Nebenform zu ܒܗܬ. (Vgl. ܨܗܠ „wiehernd", mit ܨ).

p. 57, Z. 20. Die Form ܡܫܡܫܘܬ mit ܬ ist auffallend.

p. 58, K. 2, Z. 10 ܒܗ: soll heißen ܒܝ, und Z. 14 ܕܒܗܫܘܢ:

lies ܒܢܣܝܘܢ, denn hier entspricht die Lesart ἀσθενείας πείρᾳ δειχθείσης.

Auf dieser Seite, K. 1, Z. 22 lesen wir, ohne kritischen Vermerk: ܠܗܡܝܘܗ ܕܐܠܗܐ = αὐτὸν θεόν. Für dieses ܗܡܝܘܗ ܕ verweist D. in N. 1 auf p. 73 unten, wo er in einem nichtidentifizierten Stück ܗܡܝܘܗܘܢ ܕܡܬܡܚܐ findet, und auf Land 183,20 ܗܡܝܘܗ ܕܡܪܢ, wozu wir ebenfalls keinen griechischen Text kennen. Die Sicherheit von D.'s Lesungen vorausgesetzt, könnte dieses nicht nur „ziemlich dunkle“, sondern höchst rätselhafte Wort nun einigermaßen gesichert scheinen, und die Wendung: „Man muß auch die neuen Stellen in ܗܡܝܘܢ korrigieren oder alle anerkennen“, soll wohl etwas derartiges sagen. Die Johannesstellen (Lex. 181[b]) zeigen indessen etwas bedenkliche Varianten, und wenn bei Land 187,17 für denselben Ausdruck οὐκ αὐτὸν τὸν κύριον ܘܠܐ ܠܗ-ܗܘ ܕܡܪܝܐ steht, so *kann* dies verstümmelte Wort auf ܠܗܡܝܘܗ zurückgehen, *muß* es aber nicht. Über dem Wort waltet ein Unstern: im gleichen Fragment Land 187,25, wo man es nach dem griechischen Text καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν δόξαν wieder erwartet, liest Land das ganz kontextwidrige ܐܦܝ: ܒܬܫܒܘܚܬܗ.[1])

p. 59, Z. 3. 9 steht zweimal das Fragepronomen ܗܝܢܐ, während doch nur ܗܕܐ richtig ist (τοῦτο).

ib., Z. 21 ܗܘ ܕܐܬܥܒܕ ist syntaktisch unmöglich, lies ܗܘܘ ܕܐܬܥܒܕ (τὸ γενόμενον).

p. 60, K. 2, Z. 4 ff. ist mit Ausnahme der von D. bemerkten Dittographie ܗܡܝ und des von ihm nicht als falsch erkannten ܘ

1) Z. 24 bei Land lies ܕܬܫܒܘܚܬܗ mit *d*. — Da dieses hypothetische ܗ[ܡ]ܝܘܗ weder in irgendeinem andern Dialekt vorkommt noch eine semitische Etymologie zuläßt, wird es zu den Wörtern gehören, die sich die christlichen Palästiner aus dem Griechischen angeeignet bezw. zurechtgelegt haben. Sollte es — ultima ratio! — gar eine Substantivierung von καὶ ἐκεῖνος, κἀκεῖνος sein? Natürlich wäre der Gebrauch für die 2. und 1. Person erst möglich geworden, nachdem der Ursprung von ܗܡܝܘܗ vergessen war. Die christlichen Palästiner haben sich manchen griechischen Ausdruck auf ihre Weise zurechtgelegt, Wörter wie γένος als *quṭl* und *qiṭl* behandelt, πάντως ܦܢܛܣܣ zum Verbum ausgebildet, u. dgl. m., und so schiene jene Annahme nicht mehr so ungeheuerlich. Die Flexion hat ihresgleichen z. B. an dem viel älteren, aber in gleicher Richtung liegenden מנדעמתא „die Dinge“ (Straßb. Papyrus C, 13), mand. מינדיא, syr. ܡܕܡ̈ܐ (P. Sm. 2077, Jabalaha[2] 104,13. 116,11 u. s. w.) aus *midda‘-mā*.

vor ܐܫܠܡܘܬܐ ganz in Ordnung, und die zweite Hälfte von D.'s Vorschlag zu streichen. Es bedeutet: „Er bewahrte (d. h. beließ in Giltigkeit) innerhalb (ܠܓܘ) der Wahrheit die Drohung, und zugunsten seiner Barmherzigkeit die Wirksamkeit der Güte."

5 **p. 61,** K. 2, Z. 3 v. u. Wirklich ܒܡܫܟܠܠܗ, nicht ܒܡܫܟܠܘܠܗ (*κατασκευή*)?

p. 62, Z. 22 ܐܬ[ܪ]ܚ̈ܡܢ: Der Grieche (*κεχαρισμένων*) lehrt, daß ܐܬܚ̈ܣܢ gemeint ist.

ib., K. 3, Z. 17 ist ܡܬܬܒ̈ܝܢ für „sitzend" aus grammatischen 10 und besonders syntaktischen Gründen unmöglich.

p. 66, Z. 6 v. u. ܘܛܒ̈ܬܗ ܕܚܬܢܐ = *καὶ τὰ . . . ἀγαθὰ τοῦ νυμφίου*. Lies natürlich ܘܛܒ̈ܬܗ.

p. 67, Z. 9 v. u. ܟܣܣܘܬܐ = *σαπρία* ist einfach verlesen statt ܡܣܣܘܬܐ. Danach die Angabe und der Platz des Wortes im Glossar 15 p. 156 zu ändern.

p. 68, Z. 4. Das mask. Suffix in ܟܣܣܘܢܘܗܝ vor ܕܡܠܘܬܗ hätte mit sic versehen oder mit entsprechendem Vermerk korrigiert werden sollen.

p. 69, K. 3, Z. 4 v. u. ܘܕܒܪܥܠܐ: l. ܘܕܒܪܥܠܐ.

20 ib., K. 4, Z. 4 v. u. ܠܓܠܓ̈ܠܬܐ. Wenn das ܘ in der Hs. steht, so ist das ergänzte ܐ falsch, und die Suffixform ܠܓܠܓ̈ܠܘܗܝ gemeint; denn ein Wort ܠܓܠܓ̈ܠܬܐ als pl. st. emph. ist unmöglich.

p. 70, Z. 3 ܚܘܡܐ ܡܣܥܪܐ: D. vergleicht p. 160[a] das edess. ܚܘܡܐ [d. h. „Hitze"], aber dabei kommt nichts heraus. Vermutlich 25 hat die Hs. ܫܘܡܐ d. h. שׁוּמָא. Also „hohe Wertschätzung" oder „Bevorzugung", was zum vorhergehenden sehr gut paßt.

p. 74, K. 1, ult. ܡܘܗ̈ܒܢ ܕܐܣ̈ܘܢ gibt nicht *χαρίσματα διάφορα* wieder (Gloss. p. 160[b]), sondern bedeutet „Heilungsgaben". ܕܐܣ̈ܘܢ ist nach bekannter Schreibung = ܕܐܐܣ̈ܘܢ (d. i. אָסְוָן, Sg. אָסוּתָא). 30 Also *χ. ἰασμάτων*.

p. 76, Mitte. Was denkt sich D. unter dem ܡܣܡܪܐ?

ib., Z. 11 v. u. ܡܬܬܙ[ܢ]ܐ: l. ܡܬܬܙ[ܝ]ܢ („nährt sich").

p. 77, K. 2, Z. 3. ܘܐܦܣܩܬ („und daß ich verglichen habe") ist ganz in Ordnung, wie p. 78, K. 2, Z. 7 v. u.

35 ib., Z. 11. ܡܛܠ[ܐ]ܢܐ nach ܛܠܠܐ „Schatten" ist unkorrekt; man wünschte zu der Endung ein sic.

p. 78, fol. 32. K. 2, Z. 12 ܘܙܠܩ̈ܢ: lies ܘܐܙܩ̈ܢ („sie weichen“).

p. 80, K. 3, Z. 8 v. u. ist ܐܘܪܦܬ· wohl bloßer Druckfehler für ܐܘܪܟܬ·; aber auch auf der folgenden Zeile ist das von D. hinzugesetzte ܥܠ falsch. Gemeint ist ܠܚܒܠ ܐܘܪܟܬ· ܪܘܚܗ „wegen seiner Langmut“. Die vorhergehenden Worte „(Schlafe also nicht) ܥܠ ܚܐܪܘ ܕܚܣܕܘ“ bedeuten gewiß nicht „auf der Freiheit zur Sünde“ (vgl. 160[b]); das wäre, abgesehen von der Wortform, nach dem sonst durchaus klaren Zusammenhang viel zu abstrakt. Ich vermute, die Hs. habe ܚܐܨܘ, also „auf dem Rücken der Verachtung“ d. h. Indolenz. Auch syr. ܚܨܐ steht ja für *νῶτος*. Das Verbum ܕܡܟ gäbe dann etwa *κοιμᾶσθαι* wieder, und zur Verbindung vergleiche שְׁכַב עַל צִדְּךָ Ez. 4, 4 und aramäische Versionen. Daß der st. abs. vor der Genitivpartikel Nachahmung des Griechischen ist, darf als bekannt vorausgesetzt werden.

p. 81, K. 1, Z. 19. ܬܗܘܐ . . . ܡܬܪܘܡܡ ܐܦ ܥܠ gibt keinen Sinn; es ist verlesen aus ܡܬܪܘܡܡܐ ܥܠ („der Geist möge sich vielmehr gegen das Fleisch auflehnen“).

p. 99, N. 1. ܨܝܪܐ = צַיָּרָא „Buntwirker“ Ex. 28, 6 steckt auch in ܨ.ܐܪܗ ܕܡܣܬܟܠܘܬܐ (l. ܨܝܪܗ) *συνέσεως ἐμποιητικὸς* Land 205, 23.

p. 117, Ex. 16, 7 ܬܚ̈ܡܘ „ihr seht“: lies ܬܚ̈ܡܘܢ (vgl. oben zu p. 38, 5).

p. 118, Ex. 17, 3 ܘܨܗܝ. = *ἐδίψησε*. Natürlich ist ܨܗܐ oder ܨܗܝ gemeint. Die Bemerkung p. 159[a] wäre besser unterdrückt, denn ein ܨܡܐ wäre aus lautlichen Gründen im Aramäischen nur als hebräisches Lehnwort möglich, für das man es denn doch nicht halten wird!

p. 120, Ex. 26, 10 ܕܒܝܢܬܐ (sic) ܥܠ ܕܒܢܐ = *τῆς ἀνὰ μέσον κατὰ συμβολήν*. Das sic über der Endung erschöpft die Schwierigkeit nicht, da die Präposition ܒܝܢܬ doch nicht vor der andern, ܥܠ, stehen kann, aber auch bekanntlich nur mit Suffix gebraucht wird. Ob sich in der Hs. nicht ܡܒܝܢܬܐ „die mittlere“ erkennen ließe?

p. 122, Ex. 38, 17 ܡܪܣ̈ܡܣܘܣ (*ἐπαρυστρίδες*). Duensing stellt es p. 159[b] unter √ܪܘܡ. Aber wie sollte sich daher die Bedeutung ergeben? Im Hinblick auf die starke Abhängigkeit dieser Perikopen von der Peš. sollte eventuell ausdrücklich bemerkt werden, daß das syrische ܡܪܡܣܐ nicht gelesen werden könne.

p. 124, 1 Sam. 1, 19. ܚܠܩܢܐ für *Ελκανα* ist mit seinem ܚ auffallend und durch keine Tradition zu erklären. Zwar könnte man an ܐܚܝܡܢ = *Αχιμαν* Num. 13, 23 erinnern und eine Art Volksetymologie voraussetzen; es scheint mir aber fast wahrscheinlicher, daß es Schreib- (wenn nicht Lese-)Fehler ist für ܐܠܩܢܐ. Die Verwechslung dieser beiden Namen wiederholt sich ja in der syrischen Tradition bei Susanna's Vater ܚܠܩܝܐ, der auch ܗܠܩܢܐ (lat. *Helchana, Hilcana*) heißt; und die alttestamentlichen Eigennamen sind in der chr.-pal. Form durchweg mehr oder weniger vom Syrischen abhängig.

p. 126, Jer. 1, 12. Die Ergänzung in ܠܡܗ[ܘ]ܢ ist durch ܠܡܗ[ܘ]ܝ zu ersetzen, denn ܡ̈ܠܝ „meine Worte" ist *fem.* (Und so ist auch V. 11 das laut Anmerkung nach ܘܐܬܡܠܟ z. T. noch sichtbare ܬ mit diesem Verbum zu verbinden. Das ܘܐܬܡܠܟ ebenda V. 13 gehört, wenn richtig gelesen, zu den in guten älteren Texten seltenen Fällen der Geschlechtsinkonkruenz, die man in Ergänzungen nicht nachahmen darf.) Wenn vorher ܡܠܬܐ als Logos *m.* ist, so ist das etwas anderes und bekanntlich in Ordnung.

p. 127, Jer. 1, 16 ܢܣܒܢܝ: l. ܢܣܒܢܝ.

p. 133, Mc. 5, 35 ܡܢ: die Hs. hat gewiß das richtige ܡܢ.

p. 134, Mc. 6, 48. Der Vers enthält leider statt der gehofften Aufklärung über ܡܗܠܟܐ Joh. 6, 19 nur den Editionsfehler ܒܡܗܠ(ܟ) „auf dem Meere" statt ܒܡܗܠ(ܟ) „indem".

p. 142, Mc. 15, 19. Warum ܡܣܓܕܝܢ]ܘ ܠ[ܗ ergänzen statt des besseren ܡܣܓܕܝܢ ܠܗ (Lekt.)?

p. 146, Luc. 9, 16. Die Ergänzung in ܘܐ]ܚ[ܕܢ (*ἀναβλέψας*) ist sprachwidrig. Lies ܘܐܕܟܢ.

p. 148, Luc. 20, 13. ܠܡܬܒܛܢܘܢ = *ἐντραπήσονται* ist in ܠܡܬܒܛܢܘܢ zu korrigieren, wie Luc. 18, 2. 4 (s. Lex. 95ᵃ) das Ptz.

p. 150, Act. 2, 15 ܪܫܘ: Schreibfehler statt ܪܫܝܢ (רִבְעִין).

p. 151, Act. 21, 30 ܘܐܬܙܝܥܬ (*ἐκινήθη*) ist ein Unding; lies ܘܐܬܙܝܥܬ.

In dem begreiflichen Bestreben, die Bedeutung der von ihm entdeckten griechischen Katechesenvorlage für die Sanierung des Land'schen Textes an einigen Beispielen zu demonstrieren, schlägt D. anmerkungsweise allerlei Verbesserungen vor, die er zugleich als *lexico addenda* betrachtet wissen will. Das ist nun für den

Lexikographen schneller gesagt als getan; denn soweit D. nicht Altes wiederholt (zu ܒܬܘܒܝ d. h. ܒܬܘܒܝ p. 81, N. 2 vgl. Lex. 29[b]), oder sich auf bloße Konstatierungen auf Grund des griechischen Textes beschränkt (ܫܠܛܢ, ܒܪܝܬܐ, ܦܪܝܠ p. 42, N.), die jetzt jedem möglich sind, muß man ihm fast immer widersprechen.[1]) Pag. 42 ist die Ergänzung von ܠܓܪܝ (lies ܠܓܪܝ mit Grieche und Duensing) in ܠܓܪܝܘܢܗ verfehlt, und zwar vor allem darum, weil zwischen ܠܓܪܝ und dem folgenden vermutlichen ܒܪܐܗ ein ܗܘܝ gefordert werden muß, was gerade in die Lücke paßt; aber auch noch darum, weil man die — außer bei ܗܘܝܢܐ, ܐܢܐ ܗܘܐ „ich bin" — höchst seltene Verbindung des Impf. mit dem enklitischen Personalpronomen nicht ohne jeden Kommentar in Ergänzungen brauchen darf, wenn man nicht falsch verstanden werden will. — In ܕܒܥܝ Land 206, 23 steckt kein „neues, von der Palästinischen Version eingefügtes Verbum" (ib., N.), sondern es ist verlesenes ܕܗܘܐ, wie der Grieche zeigt. Und wenn D. ebenda ܦܪܝܪܘܢ ܕܛܠܐ Land 185, 8 (vgl. die Errata). 9 in ܦܪܝܪܘܢ ܕܛܠܐ geändert wissen will und dieses ܦܪܝܪ für talm. פרור [d. h. פֵּירוּר) hält, so dürfte vielmehr ܦܪܝܪܘܢ gemeint sein (syr. ܦܪܕܐ; vgl. פְּרֻדוֹת Joel 1, 17); gr. *βόλους δρόσου*. Hier sei gleich noch bemerkt, daß sich jetzt dieser Passus leicht herstellen läßt, ohne daß man es (das einzige ܡܦܪܫ Z. 2 ausgenommen) mit mehr als Leseirrungen zu tun hat. Es heißt:
...ܗܘܝ ܕܝܠܕ (ܠ del.) ܦܪܝܪܘܢ ܕܛܠܐ: ܡܢ ܗܘܝ ܕܡܚܦܐ ܐ[ܐܐܪ] ܒܥܢܢܝ ܘܦܩܕ ܠܗܘܢ ܕܢܛܥܢܘܢ ܡܝܐ ܕܡܛܪܬܐ: ܘܒܙܒܢ ܡܢ ܗܘ ܗܘ ܡܝܬܐ ܡܢ ܩܛܪܐ ܒܥܢܢܝ ܡܫܘܒܚܝ d. h. „Wer ist der, der die Taustäubchen gebiert? Wer, der die Luft mit Wolken bedeckt und ihnen das Wasser der Regenfälle zu tragen gebeut? Und zu Zeiten *μὲν* bringt er

1) Pag. 3 klagt D., daß zwei von seinen früheren Lesungen unkorrigiert in mein Lexikon gewandert seien, nämlich ܕܝܢ und ܠܒܝܠ. Man beliebe nachzusehen (p. 153[a]. 226[a]), in welcher Form das geschehen ist! Eine viel größere Anzahl von seinen Lesungen habe ich wegen augenscheinlicher Fehlerhaftigkeit ignoriert, vgl. Praef. p. V. Wenn er ferner (p. 24, N. 2) zu ܓܪܣ bemerkt: „Von Schultheß fälschlich geändert unter ܓܪܐ", so muß ich da seinem Gedächtnis zu Hilfe kommen. Ich ersehe aus meiner Abschrift von D.'s Kopie, daß er damals so, und nicht anders, gelesen hat, und ich habe dieses ܓܪܐ aufgenommen, weil es durchaus in den Zusammenhang paßte: „vergewaltigen" (jenes „besiegen"), Subj. „Leidenschaften"; vgl. jetzt die Stelle bei Kokowz. l. c., p. III, 10. Und warum suchte D. gerade unter meinem Artikel ܓܪܐ?

vom Norden her vergoldete Wolken", u. s. w. Also fast wörtlich wie in unserm Griechen. In Kol. 2, Z. 9—11 ist zunächst zu lesen ܡܢ ܟܪܣܗ ܕܝ ܕܡܢ ܢܦܩ ܒܪܘܠܐ = ἐκ γαστρὸς δέ τινος ἐκπορεύεται ὁ κρύσταλλος; man sieht aber, der Schreiber hat von ܢܦܩ ܒܪܘܠܐ geträumt, und die Frage ist nun, ob κρύσταλλος in unserm Dialekt ܒܪܘܠܐ (ܒܪܘܠܐ) oder aber ܒܪܘܠܠܐ (ܒܪܘܠܠܐ) geheißen hat. In Fragm. 43, in dem D. (p. 81, N. 2) ܘܡܨܝܢ falsch in ܡܨܝܢ ändert — lies vielmehr ܘܡܨܝܢ, mit Beibehaltung des ܘ, wie ja auch das Ptz. als Fortsetzung des ܝܟܠ „er kann" kaum möglich ist, wenn ein ganzer Satz dazwischentritt —, wird der Text p. 201, 23 durch das griechische Original interessant: ܐܚܝܢ ܠܬܠܝܡܝܐ für (διὰ) τῶν γνησίων ἀδελφῶν. Keine Frage, daß der Übersetzer ܠܬܠܝܡܐ geschrieben hat, so daß wir nun das assyr. (Jensen, Mythen u. Epen 434), hebr. (Smend zu Sir. 7, 18), targum., samarit. תְּלִימָא „(leiblicher) Bruder" auch im Chr.-Pal. finden. — Land's Fragmente lassen sich jetzt noch an vielen andern Stellen besser verstehen; leider aber ist der ärgste Schaden, die Verstümmelung ganzer Blattränder, irreparabel.

Wenn die Anmerkung p. 144, N. 2 meine auf ܡܚܣܢ bezügliche kritische Notiz Lex. 200^{b}, 3 v. u. widerlegen soll, so zeugt sie von geringer Sachkenntnis. Gewiß „kann neben ܡܚܣܘܢ auch ܡܚܣܢ recht wohl bestehen" — man könnte letzteres sogar einfach als *scr. def.* des erstern verstehen! — und „einen ‚Syrismus' braucht man hier so wenig zu wittern wie bei ܦܪܨܘܦ"; das bestreitet niemand. Aber mein „*Syrismum olet*" war doch nicht eine Kaprice, wie D. anzunehmen scheint; denn wenn Luc. 24, 47 die codd. B C ܡܚܣܘܢ haben und gerade der notorisch überkorrigierte cod. A ܡܚܣܢ, so beweist das für den, der um die Überlieferungsgeschichte wirklich Bescheid weiß, allerdings schon etwas; er kennt eben noch andere Fälle, wo sich syrische Formen und gar Schreibfehler von einer Perikope in die Paralleltexte und sogar über sie hinaus fortgepflanzt haben (so gerade das oben erwähnte ܠܡܚܣܘܢ Luc. 20, 13 und 18, 2. 4). Überhaupt aber stellt die sonderbare, dichte Durchsetzung der chr.-pal. Literatursprache, speziell der der Evangeliarien, mit syrischen Wörtern und Wortformen ein Problem dar, das nicht blos erkannt, sondern auch gelöst sein will (vgl. das im Lex., Praef. IV über ܠܡܚܣܒ und ܠܡܘܪܣܒ Gesagte); und von den a priori zu setzenden Möglichkeiten, daß entweder die Dialekt-Topographie Palästina's, oder die Überlieferung der chr.-pal. Literatur durch Syrer den

Schlüssel zu seiner Lösung liefere, gewinnt sofort die zweite an Wahrscheinlichkeit, wenn sich in Perikopen solche „Varianten" finden wie im vorliegenden Fall. Duensing unterschätzt zuweilen den Stand unseres Wissens. So auch p. 131, N. 2, wo er die Frage, „ob die Imāle erst durch den Einfluß des Arabischen in diesen Dialekt hineingekommen ist", aufwirft. In dieser Form darf sie gar nicht gestellt werden; denn es ist doch zu unterscheiden zwischen denjenigen Schriften (d. h. vorab den Lektionarien), die die 'Imāla sehr häufig, am richtigen oder auch am falschen Ort, ausdrücken, und wo sie zweifellos von dem syrisch-arabischen Dialekt der Schreiber herrührt; und andererseits solchen (d. h. den ältern), wo die 'Imāla auf die kleinere Zahl von Formen beschränkt ist, in denen sie auch andere aramäische Dialekte (das Schriftedessenische speziell nur in wenigen Spuren) aufweisen, und wo sie gerade so genuin ist wie anderwärts, z. B. im Arabischen und Assyrischen.

Einige der nicht identifizierten Stücke unter VI hätten eine Übersetzung wohl vertragen und verdient.

Zum Wörterverzeichnis. p. 157[a] ܡܕܗܒܝܢ Ex. 26, 32 „vergoldete" ist nicht Ptz. des *Ithp.* (sic!), sondern des *Pa'el.* (Vgl. den Imp. ܕܗܒ „vergolde" Ex. 38, 11).

p. 157[b]. ܛܦܪܝܢ „Klauen": füge hinzu p. 52, Mitte, Z. 13.

p. 158[a]. ܢܦܝܚܘܬܐ ist „Aufgeblasenheit", nicht „Erquickung".

p. 158[b]. Daß ܚܣܡ „Gewalt" edessenisch sei, ist unrichtig. ܚܣܡ halte ich übrigens gleichfalls für falsch und vermute darin ein فُعل oder فعال von ܚܙܡ.

p. 160[b]. ܐܬܠܒܟܘ Act. 21, 30 „Die Hände an jem. legen": das ist nicht *Aph.*, sondern *Ethpa'al*, vgl. syr. ܐܬܠܒܟ, ܐܠܒܟ bei P. Sm. — Ebenda: ܫܘܪܘܪܝܢ (p. 71) ist ganz in Ordnung, bedeutet aber nicht „Gluten", sondern „Freiheit" (חֵרוּרִין, ܫܘܪܪܐ), oder vielleicht eher „Freisprechung" (*qiṭṭūlīn*, syr. ܫܘܪܪܐ): „Glaubst du, daß in jener Stunde Zittern die Seele packt, bis ihre *ἀπόφασις* kommt und ihre Freisprechung erfolgt ist?"

Vermißt wird das Ptz. pass. Pa. ܡܟܝܪܬܐ „verlobt" mit ܠ) p. 59, K. 2, Z. 1. ܠܫܝ[ܬܗ]ܘܢ *τὰ φυράματα αὐτῶν* (Ex. 12, 34). ܐܠܫ „berühren" (p. 58, 10). ܚܪܝܦܐ (st. abs., s. Lex.) „heftig" (p. 53, 3 v. u.; im griech. Zusammenhang entspricht *λαβροτέρων*). ܟܘܣܝ (כִּסּוּי) *σκέπη* (Ex. 26, 7). ܡܪܕܐ *ἡ στάσις* (Mc. 15, 7). ܨܘܡܘܚܝܢ *οἱ βλαστοί* (Ex. 38, 15, durch Vokalassimilation aus צִמּוּחַ entstanden). ܬܪܓܘܡ (*ἑρμηνεία*, vgl. 1 Cor. 12, 10) p. 74, B, fol. 19[a], Z. 17.

Von Druckfehlern seien nur einige wenige moniert: p. 52, links, Z. 5 l. ܕܪ̈ܘܡܐ. 70, 8 l. ܕܡܫܪܘܢ. 78, fol. 32, r^a, Z. 4 ܡܫܪܐ: l. ܡܫܪܐ. 117, a, Z. 15 ܥܠܝ und Z. 17 ܕܐܣܛܘܠܘܢ: l. ܥܠ und ܕܐܣܛܘܠܘܢ. 149, b, 3 v. u. ܩܘܣܡܐ: l. ܩܘܣܡܐ. Die übrigen stören
5 nicht weiter.

Die äußere Ausstattung des Buches ist gut. Aber die Raumersparnis ist etwas zu weit getrieben; das stellenweise Kolumnengewirr hält den Leser unnütz auf und erschwert das Zitieren. Duensing selber macht es sich freilich im Glossar bequem und zitiert
10 die Wörter aus den Mönchsgeschichten nach Rosweyd's Kapiteln!

Friedrich Schultheß.

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Ḳuṣejr ʿAmra. I. Textband mit einer Karte von Arabia Petraea (und 145 eingedruckten Bildern). II. Tafelband. Wien 1907.
15 X + 238 S. Quarto[1]); 41 Tafeln in demselben Format.

قُصَيْر عَمْرَه ist ein, besonders durch seine innere Ausmalung äußerst merkwürdiges, altes Gebäude mitten in der Wüste des östlichen Moab, in der Luftlinie ungefähr 80 Kilometer ONO von Mādabā. Diesem Schlosse gilt der größte Teil des ersten Bandes
20 des hier angezeigten Prachtwerks und der ganze zweite Band mit seinen Abbildungen, Plänen und Rissen.

Alois Musil, jetzt Professor der Theologie in Olmütz, hat die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, die Länder Moab und Edom zu erforschen, seit 1897 unverdrossen unter den schwierigsten Verhält-
25 nissen glänzend gelöst. Auf den dazu nach allen Richtungen unternommenen Zügen hat er auch dies Schloß ʿAmra entdeckt, von dem bisher nur ganz wenige Reisende vage Kunde vernommen hatten. Er hat dann keine Mühe, Entbehrung und Gefahr gescheut, bis es gründlich untersucht und aufgenommen war. Als er es das erste
30 Mal eben betreten hatte (1898), mußte er mit seinen beduinischen Genossen auf den Ruf: „Feinde in Sicht" sogleich wieder fliehen. Das zweite Mal (1900) konnte er vermessen und photographieren, aber die für die Sache von der Wiener Akademie eingesetzte Kommission erkannte die Notwendigkeit, daß ein Künstler die Bilder
35 kopiere. Das geschah denn auch bei dem dritten Besuch (1901) durch den Wiener Maler Mielich, der mit ihm alle Gefahren und Mühsale teilte. Ermöglicht wurden dem kühnen Priester seine Forschungsreisen durch die tatkräftige Unterstützung hochgestellter Männer

1) Aber Riesenquarto: 42 × 33 cm.

geistlichen und weltlichen Standes. Durch D. H. Müller und Jos. v. Karabacek war die Wiener Akad. der Wiss. für seine Sache interessiert worden und besonders nahm sich deren Präsident, der berühmte Geolog Sueß, ihrer an.

Durch Musil's Güte kannte ich seinen Bericht und seine historische Darstellung schon seit längerer Zeit, so daß ich wenigstens einigermaßen orientiert war, als ich das ganze Werk erhielt. Der Tafelband bot aber doch auch mir eine große Überraschung. Wir haben hier mitten in der dürrsten Wüste ein solide gebautes, merkwürdig wohlerhaltenes Schlößchen, das einst von Gartenanlagen umgeben war, die durch künstliche, jetzt längst wieder verfallene, Einrichtungen regelmäßig bewässert wurden, während es im Innern von Künstlerhand reich ausgemalt war. Beduinen haben das Gebäude nach Musil's Urteil nicht angetastet, weil sie den Aufenthalt in geschlossenen Räumen verabscheuen und gar vor einer solchen Behausung böser Geister Grauen empfinden. Aber fremde Händler haben die Marmorplatten des Fußbodens und einiger Partien der Wände fortgeschleppt, wahrscheinlich nach Damaskus, und die Bilder an den Wänden und Decken hat Rauch vom Feuer der Zigeuner, wandernden Schmiede und Krämer, die sich hier gelegentlich aufhielten, mit Ruß bedeckt; dazu haben frevelhafte Hände gar einen Teil der Gemälde mit schwarzer Farbe überschmiert und sonst verletzt. Trotzdem war der Maler Mielich schon beim ersten Betrachten der Bilder entzückt, und nach ihrer Reinigung trat ein gut Teil der alten Herrlichkeit wieder ganz zutage. Es zeigte sich dabei, daß das Farbenmaterial und der Untergrund von ausgezeichneter Beschaffenheit waren. Die farbige Wiedergabe in dem Werke nach Mielich's Kopien kann freilich nicht absolute Treue in jeder Einzelheit beanspruchen. Er mußte ja rasch, unter unbequemen Verhältnissen auf einem improvisierten Hängegerüste arbeiten, jeden Augenblick eines Überfalls gewärtig. Aber was zu machen war, hat er mit eisernem Fleiße gemacht. Die Photographien Musil's wie einige wenige Stücke der Originale, die sie abgenommen und mit nach Wien gebracht haben, kamen der Reproduktion gewiß sehr zu statten. Die Bilder, die der sachverständige Mielich alle einem einzigen Künstler zuschreibt, stellen sehr verschiedene Dinge dar: leicht oder gar nicht bekleidete Personen beiderlei Geschlechts, Bade- und Jagdszenen [1]), Handwerker in voller Tätigkeit, Tiere, darunter ein Bär, der die Laute spielt, Sternbilder, Idealgestalten, die durch griechische Beischriften als Ἱστορία, Ποίησις, Σκέψις, Νίκη bezeichnet sind, der Todesengel (Isrāfīl) in Gestalt eines geflügelten Eros, ein thronender Herrscher und eine

1) Auf einem Bilde (Tafel 29) sehen wir, wie erlegte „Wildrinder" (بقر الوحش) ausgeweidet werden. Die langen, ganz graden, spitzen Hörner scheinen meine Bestimmung des Tieres als *Oryx beisa* zu bestätigen; s. meinen Kommentar zu Labīd's Moʿallaqa v. 36 (Wiener Sitzungsber. CXLII, 5, 36 f.).

Gruppe von stehenden Fürsten u. s. w. Scherz und Ernst, Anmut und Würde sind vertreten. Die Zeichnung ist fast durchweg graziös, freilich nicht ohne grobe Fehler, die Ausführung bald flott, bald sehr sorgfältig, die Farbenwirkung höchst erfreulich.

Über dem thronenden Monarchen steht eine längere arabische Inschrift, über den Personen der Gruppe je eine griechische und eine arabische Beischrift. In einer im Textbande enthaltenen längeren Abhandlung sucht Karabacek mit großem Scharfsinn und umfassender Gelehrsamkeit aus den Inschriften nachzuweisen, daß die Bilder um 850 für einen ʿabbāsidischen Prinzen Aḥmed, Sohn des Chalifen Muʿtaṣim, ausgeführt worden seien. Aber er muß dabei sehr viel Unwahrscheinliches und eine Häufung von groben Ungeschicktheiten annehmen, wie sie sich wohl einzeln bei schlechten Münzprägungen finden, wie sie aber in ihrer Gesamtheit dem hochstehenden Künstler, der hier ein Fürstenschloß ausschmückte, nicht wohl zuzutrauen sind. Auch ist die Annahme an sich etwas bedenklich, daß um die Mitte des 9. Jahrhunderts ein ʿAbbāside sich einen solchen Bau in einer Gegend habe errichten lassen, deren beduinische Bewohner seiner Dynastie sehr wenig zugetan waren[1]). Leider haben wir von diesen Inschriften keine Photographien, aber von den Beischriften wenigstens auch Handzeichnungen Musil's, gemacht, noch ehe sie beim Reinigen und beim Ablösen eines Stückes etwas gelitten hatten. Daß der Fürst als [KAI]CAP قي[صر] bezeichnet war, stand von Anfang an fest. Es ist mir jetzt unbegreiflich, daß ich nicht sofort sah, daß die Buchstaben über dem dritten Fürsten, wenn man die beiden Kopien zusammenstellt, XOCΔPOIC كسرا zu lesen sind. Diese Form *Χοσδρόης* für *Χοσρόης* finden wir z. B. bei Malalas (Oxon.) 2, 211, im Chron. Pasch. (Bonn) 727, 13. 728, 18, und Chron. synt. im Anhang zu Schoene's Eusebius 1, 94[2]); *ι* für *η* bietet in einer Zeit, die hier in Betracht kommt, gar keinen Anstoß. Und auch كسرا für كسرى darf nicht befremden, da selbst in alten Korānhandschriften حتا, اغنا u. s. w. vorkommen[3]). Auf dem Kopfe trägt dieser König eine Krone mit einem der seltsamen Zierate, wie sie auf den Bildern der Sāsāniden erscheinen; er gleicht fast ganz dem auf den Münzen Chosrau's II. (590—628), die zur Zeit der Erbauung des Schlosses noch ziemlich bekannt gewesen sein werden. Nachdem ich das erkannt, überzeugte ich mich rasch davon, daß die arabische Beischrift über dem vierten

1) Vgl. ZDMG. 55, 690 f.

2) Diese Form war wohl die im Leben übliche und mag an manchen Stellen erst durch Abschreiber oder Herausgeber in *Χοσρόης* verbessert worden sein.

3) Gesch. des Qorāns 255.

Fürsten الىحاشى = (النّجاشى) sei[1]); die Reste der griechischen Bezeichnung habe ich leider nicht entziffern können. Littmann, dem ich meine Resultate mitteilte, entdeckte darauf, daß über der zweiten Gestalt *POΔOPIK*C (oder aber *POΔOPIK*O[C]) [ل]ودرىو steht.

So, لودريق oder لذريق[2]), heißt bei den arabischen Schriftstellern 5 der letzte spanische Gotenkönig *Rōdorīk* (*Rudericus*) Bibliotheca geogr. 5, 83. 6, 90, 157. 7, 79. 8, 333; Masʿūdī 1, 359 f. (2, 280, 327)[3]). Von Musil erfahre ich, daß auch Mielich den Wegfall eines Buchstaben vor dem و annimmt; das ى vor dem ق ist durch das in Wien befindliche Original (wiedergegeben S. 218) gesichert. 10 Will übrigens jemand statt des ل vorne lieber ein ذ ergänzen, so widerspreche ich ihm nicht hartnäckig. Nachträglich erfuhr ich erst, daß Musil schon längst im wesentlichen so gelesen hatte wie Littmann und ich. Wir haben hier also vier Herrscher, welche die junge Arabermacht entweder ganz gestürzt oder doch eines 15 Teils ihres Gebietes beraubt hatte. Der Nagāšī ist wohl deshalb mit aufgeführt, weil das von den Arabern besetzte Dahlak (wo noch heute Tigrē gesprochen wird), zu seinem Reiche gehörte, vgl. Jaʿqūbī 1, 209; Mas. 3, 34. Die traurige Inselgruppe diente bekanntlich unter den späteren Omaijaden und noch unter Manṣūr als Ver- 20 bannungsort; s. die Stellen bei Basset im Journ. as. 1893, 1, 89 f. Der Perserkönig ist hier jugendlich abgebildet; das beruht wahrscheinlich darauf, daß der letzte „Chosroes" [s. unten S. 233] Jezdegerd III. als Knabe den Thron bestieg und noch sehr jung war, als sein Reich zusammenbrach. Die Namen Kaiser, Chosroes, Nagāšī blieben immer 25 allgemein bekannt, aber von Rōdorīk, der, als er für die Araber eben aufgetaucht war, gleich wieder verschwand, wußten bald nur noch einige Gelehrte. Man muß daher annehmen, daß die Bilder, die auch ihn darstellen, und der ganze Bau nicht sehr lange nach seinem Tode (711) ausgeführt worden sind, jedenfalls noch vor dem 30 Sturz der Omaijaden (750). Ein vorislamisches Datum ist natürlich wegen dieser Namen unmöglich, war aber auch schon durch die Gestalt der arabischen Buchstaben ausgeschlossen. Leider ist es mir nicht gelungen, von der größeren arabischen Inschrift nach Mielich's Kopie etwas sicher zu lesen als den Schluß عاىمه الله 35 ورحمه d. i. عاقَبَهُ اللهُ ورَحِمَهُ „gebe Gott ihm Vergeltung und erbarme sich seiner" [s. unt. S. 233]. Das deutet auf einen Verstorbenen,

---

1) Das ش hat die diakritischen Punkte.

2) Ich weiß nicht, ob es mit د oder, wie die Ausgaben meist haben, mit ذ zu schreiben ist.

3) Tab. 2, 1235 (Ibn Athīr 4, 439) entstellt in أذرنموق; der erste Buchstabe ا ist aus ل entstanden.

den wir wohl in dem thronenden Fürsten zu sehen haben (etwa den Vater des Bauherrn). Wir geben uns aber der Hoffnung hin, daß Musil's brennendes Verlangen erfüllt werde, noch einmal ʿAmra zu besuchen und dabei auch diese Inschriften zu photographieren. Wie er mir schreibt, tritt auf den Photographien einiges deutlicher hervor als bei direktem Sehen; schwierig werde allerdings die Aufnahme der hoch oben angebrachten Inschriften sein.

Nur ein regierender Fürst oder ein Prinz kann diesen Bau haben ausführen und ausschmücken lassen. Wahrscheinlich hat das eben ein und derselbe getan, denn nicht gern vollendet ein orientalischer Machthaber ein von einem Früheren unfertig hinterlassenes Schloß. Höchstens könnte man vermuten, daß ʿAmra für den Vater dessen erbaut worden sei, der die Ausmalung veranlaßt hat. Auf alle Fälle muß ich Musil darin beistimmen, daß hier nur ein Omaijade, genauer ein Marwānide, in Betracht kommen kann. Die Herrscher und Prinzen dieses Geschlechts freuten sich gern ihres Lebens in der reinen Luft und der Ungestörtheit der syrischen Wüste. Zunächst denkt man mit dem Entdecker an Walīd b. Jazīd vor seiner Thronbesteigung (743), als er sich möglichst fern von Ruṣāfa hielt, dem Sitz seines ihm mit gutem Grund wenig gnädigen Oheims Hišām. Walīd lebte nach Tab. 2, 1743, 1750 = Agh. 2, 79 oben bis zu dessen Tode in dem etwa 27 Kilometer östlich von ʿAmra, also noch weiter in die Wüste hinein, gelegenen Schlosse Azraq [1]). Ist, wie wahrscheinlich, mit Musil (Agh. 2, 108, 19 f.) für بابابين, wo Walīd im Frühling zu weilen pflegte, ببابير [2]) oder vielmehr بأبائر zu lesen — und das ist eigentlich gar keine Änderung, denn schließendes ر sieht ja in vielen Handschriften ganz wie ن aus —, so haben wir hier noch eine Lokalität dieser Gegend, *Bājer* (weiter im SO.) [s. unten S. 233]. Als Kronprinz ließ Walīd die von Mekka heimkehrenden Wallfahrer in Zīzā bewirten, der ʿAmra (aber auch Azraq) nächst gelegenen Station der Pilgerstraße. Die Wüste (الفلاة) bezeichnet er selbst in seinen Versen als die Stätte seines Zechens Agh. 6, 121, 22 f. 136 ult.—137, 1. Als Chalif (743—744) hat er keine Stadt betreten ʿIqd (Ausgabe von 1302) 2, 351 unten. Innerhalb der Provinz, deren Hauptstadt ʿAmmān war (d. i. eben die Belqā, zu der ganz Moab gehört), traf ihn die Schreckensbotschaft, daß sich sein Vetter Jazīd gegen ihn empört habe Tab. 2, 1795, 11, und da hier wohl mit dem Herausgeber الأغدف zu lesen ist, so wird Musil Recht haben, darin das *Wādī elGhadaf* zu sehen, südlich von ʿAmra, an dem das alte Schloß Ṭūba liegt. Daß er damals von der Belqā aus floh, sagt auch

1) Agh. 6, 104, 5 v. u. ist der Name الأزرق in الأبرق entstellt.

2) Bei Musil steht (S. 181 Anm. 335) durch Druckfehler بنابر.

ʻIqd 2, 351, 15[1]). Walīd kann also sehr wohl zu Zeiten auch ʻAmra bewohnt haben. Für den hochbegabten, aber grenzenlos liederlichen Fürsten paßt ein großer Teil der Bilder ganz vorzüglich. Das gilt auch von den Jagdszenen, denn er war ein eifriger Jäger und gab viel auf Jagdfalken, was ihm die Frommen 5 fast ebenso verargten wie sein wüstes Leben Agh. 5, 173, 9. 6, 103, 19 (wo بزاتك zu lesen). 123 paen. 124, 20. 131 paen. 134, 8. 137, 6; Tab. 2, 1766, 14. 1775 f. Ein Bild, das Mielich leider nicht mehr kopieren konnte, zeigt nach Musil ein Pferderennen; das stimmt wieder zu einer Liebhaberei Walīd's Mas. 6, 13. — Aber freilich, 10 das positive Zeugnis, das Musil für ʻAmra als dessen Sitz aus Agh. 6, 114, 18 = 17, 99, 21 entnimmt (S. 158), kann ich nicht gelten lassen, denn da steht nicht „ich stecke dich in d e n (bestimmten, im Schlosse befindlichen) Brunnen", sondern „in (irgend) e i n e n Brunnen" في بئر, und die entsprechende Stelle ʻIqd 2, 348, 6 15 hat dafür „ich werfe dich den wilden Tieren vor". Also haben wir bei dieser Anekdote nicht einmal wörtliche Genauigkeit anzunehmen. Überhaupt kann ʻAmra sehr wohl auch von einem andern Abkommen ʻAbdalmalik's herrühren, z. B. von Walīd's ebenfalls ziemlich leichtsinnigem Vater Jazīd II., von dem wenigstens 20 berichtet wird, daß er sich als Chalif (720—724) einmal in einem Schlosse an einem غدير von ʻAmmān, also möglicherweise eben in ʻAmra selbst, jedenfalls nicht sehr weit davon, aufgehalten habe Agh. 18, 201, 6; oder von Sulaimān (715—717), der in der Wüste aufgewachsen war Ibn Qot., Maʻārif 183 und sich eines Nachts in 25 einem Wüstenschlosse angenehm unterhielt Agh. 4, 61, 4[2]); oder von irgend einem Prinzen des Hauses. Wie dem aber auch sei,

1) Aber das Schloß البَخْرَاء, in das er sich schließlich flüchtete, gehörte nicht etwa zum *Wādī elBchera*, das sich sö. von Mādabā ins Tote Meer hinabsenkt. Denn aus Tab. 2, 1784, 1795 f., 1802 f.; ʻIqd 2, 347, 351; Tanbīh 324 ergiebt sich mit Sicherheit, daß seine Flucht nach Norden ging und unweit Tadmor endete. Nach ʻIqd 2, 347, 14. 351, 17 ist dies Bachrā 3 Millien von Tadmor entfernt, und da liegt noch auf der Karte von Moritz, Zur antiken Geographie der Palmyrene und der in Oppenheim's Reisewerk *Bḥara* oder vielmehr, wie mir Littmann versichert, *Bchara* (südlich von der Stadt). Das alQasṭal, das bei der Gelegenheit als Aufenthalt des Prinzen ʻAbbās b. Walīd (I.) genannt wird, ist nicht das auf der Pilgerstraße nahe bei Mādabā, sondern der gleichnamige Ort auf der Straße von Damaskus nach Emisa; cfr. Belādhorī 131, 4 v. u. Die Homonymie stört auch auf diesem Gebiet mehrfach. So ergiebt Musil's Karte für Moab 3 *Wādī elBuṭm* und 3 *elMedejjene*.

2) كان في بادية له يسمر ليلة على ظهر سطح. Das „Dach" zeigt, daß es sich um ein Gebäude, nicht ein Zelt handelt. Beachte بادية له „ein ihm gehöriges Stück Wüste". Natürlich ist كان nicht als Hilfsverbum eng mit يسمر zu verbinden, sondern يسمر الخ ist Zustandssatz zum Hauptsatz und كان „er befand sich".

wir können nicht daran zweifeln, daß es dort in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts einmal üppiges Leben, Trinkgelage und Liebesfreude, Gesang der Sänger und Sängerinnen gegeben hat, mit Szenen, wie sie das Kitāb alAghānī in reichem Maße schildert. Neu ist 5 uns, daß dabei das Baden eine große Rolle gespielt hat, das allerdings in der staubigen Wüste eine besondere Woltat gewesen sein wird. Wie zuerst Karabacek erkannt hat, ist nämlich 'Amra geradezu ein Badeschloß, und auch in anderen Schlössern dieser Gebiete sind sorgfältige Badeanlagen nachzuweisen.

10 Die Bedeutung der Wandmalereien von 'Amra für die Kunstgeschichte festzustellen, muß ich den Fachgelehrten überlassen. Aber ich denke, auch sie werden anerkennen, daß die byzantinische Kunst, die sich hier in einem Winkel des Ostens so unerwartet frisch und lebendig erweist, der Hauptsache nach eine echte Tochter 15 der hellenischen Kunst ist, mag nun der Maler selbst in einem ehemals römischen Teile des Chalifenreichs oder in einer römisch gebliebenen Gegend, wohl gar in Konstantinopel selbst, geboren und aufgewachsen sein.

Der Baustil des Schlosses steht, wenigstens von außen be-20 trachtet, in einem gewissen Gegensatz zu der fröhlichen Bilderpracht. Das Gebäude macht, soweit ich als Laie nach den Abbildungen urteilen darf, einen ernsten, etwas schwerfälligen Eindruck, wie das freilich wohl alle die, ganz verschiedenen Zeiten angehörigen, monumentalen Gebäude jenes Landes tun oder doch getan haben, als 25 sie noch in besserem Stande waren, abgesehen etwa von den Bauten des römischen Limes, die uns das Werk von Brünnow und Domaszewski vorführt. Die Eigentümlichkeit der Architektur mit ihren dicken Mauern und festen Gewölbedecken dürfte besonders darin begründet sein, daß Bauholz dort von jeher so gut wie ganz 30 gefehlt hat. Doch das mögen die Kenner entscheiden.

Im Textbande wird noch eine Anzahl mehr oder weniger gut erhaltener Schlösser und sonstiger Bauten im Lande Moab geschildert und abgebildet aus früherer und späterer Kaiserzeit, früharabischer Zeit und späterem Mittelalter bis nahe an die Gegenwart [1]). 35 Darunter ist auch das wegen seiner, jetzt in Berlin befindlichen, Fassade neuerdings berühmt gewordene Mešattā (nicht weit östlich von Mādabā) und das ihm ähnliche Ṭūba. Deren teppichartige Ornamentierung ist in viel höherem Grade orientalisch, aber woher speziell und wie dieser Stil in diese Gegend gekommen ist, das 40 scheint mir noch nicht festzustehn, und ebenso ist mir noch zweifelhaft, wer sie hat bauen lassen. Älter als das muslimische Reich sind sie jedenfalls. Dafür, daß sie für einen der ghassānischen

1) Die ältesten Denkmäler sind Dolmen, von denen Musil's „Moab" (s. nächste Seite Z. 14) Abbildungen bringen wird. Sie sind vielleicht noch vormoabitisch. Sonst ist aus vorrömischer Zeit kaum ein Bauwerk erhalten, obwohl wir aus den Andeutungen des A. T. und aus der Mesa-Inschrift schließen müssen, daß die Moabiter es zu einer gewissen Kultur gebracht haben.

Phylarchen des 6. Jahrhunderts erbaut worden seien, spricht manches, aber ich bin doch noch nicht ganz sicher, ob selbst Ḥārith b. Ǧabala († nach langer Regierung 569 oder 570) in der Lage war, sich solche Lustschlösser zu errichten. Freilich waren diese Fürsten an Rang, Macht und Vermögen auch einem noch so angesehenen heutigen Beduinenscheich bei Weitem überlegen. Ihr anerkanntes Gebiet reichte weit über die Wüste hinaus bis an die Tore von Damaskus[1]); ja dort im Kulturlande war allem Anschein nach das Zentrum ihrer Macht.

Musil erzählt eingehend die erste Entdeckung von ʿAmra und die spätern Aufnahmen und teilt auch manches von seinen sonstigen Reisen und Entdeckungen mit. Eine vollständige Darstellung aller seiner Kreuz- und Querzüge durch Moab und Edom wird sein Werk „Arabia Petraea" geben, dessen erster Teil „Moab" mir in Aushängebogen vorliegt. Zu diesem Werke gehört die, auch dem „Kuṣejr ʿAmra" beigegebene, Karte des bis dahin nur in einzelnen Streifen etwas besser bekannten Gebietes. Musil hat durch zahllose Besichtigungen, Winkelmessungen und Erkundigungen ein an Detail reiches und dabei zuverlässiges Bild des Landes zu Stande gebracht.

Aus Musil's Bericht sehen wir auch, mit welchen Mühsalen und Nöten er zu kämpfen hatte. Wiederholt war sein Leben in unmittelbarer Gefahr, wiederholt mußte er sich eilig flüchten. Zu den gewöhnlichen Entbehrungen kam noch Schmutz und Gestank, ekelhafte Nahrung, Abscheu erregendes Trinkwasser. Alles hat er mit Ausdauer und Heldenmut überwunden, um seinen Forschungsdrang zu befriedigen.

Außer seinem Bericht gibt Musil noch einen langen Abschnitt: „Zur Topographie und Geschichte der Gebiete von ʿAmra bis zum Ausgange der Umajjaden". Es versteht sich von selbst, daß er sich dabei auf seine lebendige Kenntnis des Landes und der Menschen stützt, aber mit Verwunderung sieht man, namentlich aus den Anmerkungen, wie gut er auch in den literarischen Quellen Bescheid weiß. Da er nun ein Mann von scharfem Urteil ist, so hat auch dieser Abschnitt großen Wert. Darum brauchen wir natürlich noch nicht jeder Einzelheit seiner Darstellung beizustimmen. Er hat vielleicht nicht stets im Auge, daß in mehreren Perioden der Vergangenheit die Zustände im moabitischen Kulturlande wesentlich anders waren als jetzt und daß diese Verschiedenheit sich auch bis tief in die Wüste muß geltend gemacht haben. Er ist auch wohl etwas zu geneigt zu kühnen Kombinationen und zu positiven Urteilen über ungewisse Dinge. So ist mir z. B. allerlei in seinen Annahmen über die Beziehungen Südarabiens zu unserm Gebiet bedenklich; so seine Vermutungen über den Zusammenhang der verschiedenen Orte Namens مُعان, مَعين mit den jemenischen Minäern

1) Siehe ZDMG. 29, 420 ff., wo die Belqā gar nicht vertreten ist.

(S. 172); ferner stehe ich seinen Identifikationen heutiger Lokalnamen mit solchen bei Ptolemäus 5, 18 (148) recht skeptisch gegenüber. Allein für uns Stubengelehrte muß doch die Darstellung eines solchen Beobachters und Kenners von großem Gewicht sein.

5 Im höchsten Grade gilt das aber von dem, was er von den Beduinen erzählt. Er hätte seine Forschungen gar nicht anstellen können, wenn er es nicht so vorzüglich verstanden hätte, sich mit den Benī Ṣachr (Ṣuchūr) auf guten Fuß zu stellen, freilich auch kaum, wenn er nicht gerade unter diesen so vortreffliche Männer 10 gefunden hätte. Die Beduinen, die von dem Zweck und der Bedeutung seiner Untersuchungen keine Vorstellung haben konnten, die vor den Gespenstern der Ruinen große Angst hatten, die verschiedene böse Omina wie das nächtliche Geschrei einer Eule noch besonders bedenklich stimmten, hielten dennoch treu bei ihrem 15 „Bruder Mūsa“ aus. Und die wirklichen Gefahren waren doch auch für sie nicht gering. Zwar hatten die beiden großen Stämme, die Ṣuchūr und die Rwalā, nach langer Fehde, die noch bei Musil's erstem Besuch von ʻAmra tobte, Frieden geschlossen, aber die wenigen Leute, die er in ʻAmra bei sich hatte, konnten doch jeden 20 Augenblick von Streifpartien kleiner Raubstämme, mit denen sie in Blutfeindschaft standen, überfallen werden. Feldstecher zur Beobachtung und Revolver durften bei der Arbeit keinen Augenblick aus der Hand gelegt werden. Man denkt an Neh. 4, 11. Mehrfach hat Musil mit seinen treuen Begleitern auch Feinde 25 nahe bei sich, hinter sich und sich gegenüber gesehen, und auch zum Blutvergießen ist es dabei gekommen. Besonders wichtig war es, daß er die Freundschaft einiger der Angesehensten unter den Ṣuchūr gewonnen hatte, wie des obersten Schēchs Ṭalāb. Er war in mancher Hinsicht in einer günstigeren Lage zur Beobachtung 30 der Beduinen als Doughty, dem er nicht bloß durch Gewandtheit im Sprechen des Arabischen überlegen war, sondern namentlich eben durch sein Geschick, jene für sich zu gewinnen. Er ging auf ihre Denk- und Handlungsweise ein, ohne doch die geistige Herrschaft über sie zu verlieren. So erfahren wir denn in diesem Werke 35 viel Interessantes über Denken, Leben und Treiben der die südliche syrische Wüste durchwandernden Beduinen. Porträts und sonstige Abbildungen nach Photographien beleben dazu die Schilderung. Noch weit mehr haben wir aber von ihm in einem besonderen Werke über die Stämme zu erwarten. Ich hebe einige Züge aus dem Berichte 40 hervor. Von den Dimensionen eines großen Raubzuges geben uns folgende Zahlen ein Bild (S. 42. 45): man ritt aus mit 293 Stuten und 350 Kamelen, entkam mit einer Beute von 200 Kamelen glücklich den Verfolgern, hatte 1 Toten und mehrere Verwundete, während der Feind 17 soll verloren haben. Man sieht, daß diese Stämme 45 mehr Pferde haben als die des inneren Arabiens. Man versteht aber auch, welchen Eindruck auf Leute, für die solche Zahlen schon groß sind, die Schlachten von Bedr und am Oḥod machen

mußten. Das Ansehn des Stammeshauptes ist sehr groß; auf dem *Ghazu* ist der Befehl des *ʿAqīd* entscheidend, aber doch kann ein Einzelner zurückbleiben, wenn er seine Gründe dazu hat (36). Vor dem Zuge enthält sich der Beduine des ehelichen Umgangs; er muß dabei rituell rein sein (34), vgl. Jes. 13, 3; Jer. 6, 4. 22, 7. 51, 27 f.; Joel 4, 9; Micha 7, 5; auch in der alten Stelle Ps. 110, 3 steckt wohl etwas der Art. Der heiligste Eid wird noch ganz wie Gen. 24, 3. 9. 47, 29 geleistet (9), aber den Sinn dieses Brauches erklärt erst die von Musil mitgeteilte Formel: es ist ein Schwur bei dem, was dem Manne das Heiligste ist, bei seiner Nachkommenschaft. Wie hier, so weist Musil auch sonst auf verschiedene Übereinstimmungen beduinischer Bräuche und Anschauungen mit alttestamentlichen hin; s. z. B. die Anmerkungen S. 169. So spielt auch die Zahl Sieben (נִשְׁבַּע, שבועה) bei besonders feierlichen Eiden der Beduinen eine Rolle[1]). Die alte Formel für den Toten لا تَبْعَدْ wird noch gebraucht (46). Selbst das Vergraben neugeborner Mädchen soll noch vorkommen (38). Die Namen der Monate des Sonnenjahrs sind أَجْرَد, كانون, شباط, ادار, الخميس, جمادى, dann 3 Monate قَيْظ und 3 Monate صَفارِى (55). جُمادَى und صفارى (Pl. von صَفَرِيَّة „Herbstzeit“ [2])) haben hier die vorislamische Bedeutung behalten; اجْرد ist wohl „wolkenlos“ [3]). الخميس, der 5., verbürgt uns den merkwürdigen Jahresanfang mit dem Dezember. Die Monate 2—4 tragen die bekannten syrischen Namen. Die Regenzeiten werden nach den Gestirnen benannt: الثريّا, الذابح, الجوزا, الشِعْرى, سماك (*smāč*)[4]). Mancherlei erfahren wir über heutigen Aberglauben, der aber ganz oder doch zum größten Teil aus uralter Zeit stammt. So gelten auch gewisse Bäume als von einem *Ǧān* besessen, مسكونة (61); vgl. Dozy s. v. مسكون; Spitta, Gramm. 452 § 16; Hess in Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 16, 47; ܡܥܡܪ Payne-Smith 4155. Interessant ist die Äußerung Musil's über die ansteckende Kraft des Aberglaubens.

---

1) Ähnlich beim Fluch und Zauber, s. Lisān 10, 12; Hudh. 20, 7 (Mufaḍḍalījāt 23, 4?); Wetzstein in ZDMG. 22, 177; Dillmann's Lex. 363 f.

2) Abū Zaid, Maṭar (Journ. Am. Or. Soc., Vol. XVI) 287 f.

3) Ebd. 283, 19.

4) سماكى vom Frühlingsregen Wright, Op. ar. 76 v. 2, und so ist in Ahlwardt's Belādhorī 265, 3 v. u. und Ibn Athīr 4, 412 paen. zu korrigieren.

Wir erhalten auch schon einige von den zahlreichen Beduinenliedern, die er zum Zweck einer späteren Herausgabe gesammelt hat. Ich teile davon drei Brunnenliedchen nebst seiner Übersetzung mit[1]):

1. *Saqqāk Allāh jā bīr* *Min al-wabel šaḫāṭīr*	Tränken möge dich Allāh, o Brunnen, Mit Regen in Hülle und Fülle.
2. *Ebḥer*[2]) *jā ma'* *eghdi*[3]) *ǧemāma*	Quill, o Wasser, Fließ in Fülle.
3. *Eš̌rabi lā tāferīnu* *biqaḍīben ḥāferīnu*	(O Kamelin,) trink, verschmähe es nicht, Mit einem Stabe haben wir es ausgegraben.

Die fast wörtliche Ähnlichkeit mit dem uralten Spruch Num. 21, 17 f. ist natürlich auch Musil nicht entgangen[4]).

Ganz klar wird aus Musil's Erzählung, wie der Beduine, auch der Angesehenste und Mächtigste, „toujours en vedette" sein muß. Wenn irgend besondere Gefahren drohen, bietet er alles auf, sich den scharfen Augen des Spähers zu entziehen. Dann legt er auch dunkle Kleidung ab, die von dem grauen oder hellschimmernden Wüstenboden stark absticht. „Wie oft mußten wir beim Durchqueren gefährlicher Flächen im bloßen Hemde reiten; denn das Hemd hat eben die schmutziggraue Farbe der Wüste" (56). Der Beduine vermeidet es auch, ein schwarzes Pferd oder Kamel zu reiten, da ein solches zu leicht aus der Ferne bemerkt werden könnte.

Man erkennt hier, beiläufig bemerkt, wie سَوَاد dazu kommt, einen Gegenstand zu bedeuten, der von Weitem in die Augen fällt Tab. 1, 1520, 8; Ḥassān 72, 15. 80, 3.

Wie schon gesagt, kann ich zwar den Hauptresultaten der Abhandlung Karabacek's nicht beistimmen, aber ich erkenne gern an, daß sie allerlei Beachtenswertes enthält. Besonders interessant sind seine Auszüge aus dem enzyklopädischen Werke Ghazūlī's († 1412/13) über die Einrichtung eleganter Badehäuser; da zeigt sich noch viel Übereinstimmung mit der Anlage von 'Amra und anderen Bauten jener Gegend.

Der Textband enthält ferner einige kürzere Abschnitte von verschiedenen Fachmännern: Architektonische Beschaffenheit des Baues. Von Max Kropf. — Die Aufnahme der Malereien. Von

---

1) Meine Abweichungen von seiner Transkription, z. B. *q* für sein *ḳ*, ändern materiell nichts.

2) Vgl. أَبْحَرَتِ الرَّوْضَةُ Jaq 1, 509, 19; قد أَبْحَرت الارضُ اذا كثر الماءُ فيها Lisān 5, 108, 12. *Ebḥer* ist aber nicht أَبْحِرْ (IV), sondern إِبْحَرْ (I).

3) Vgl. Ham. 11 v. 2.

4) Vgl. hierzu Budde in Preuß. Jahrb. 82, 492 ff.

A. L. Mielich. — Die chemische Analyse der Farben. Von J. Pollak und F. Wenzel[1]). — Der Stil der Malereien. Von Franz Wickhoff. — Erklärung der Tafeln. Von demselben. — Die Vorrede hat D. H. Müller verfaßt als „Obmann der nordarabischen Kommission" (der Wiener Akademie). 5

Das ganze Werk ist glänzend ausgestattet. Allerdings hätte dabei wohl etwas gespart werden können. Der Textband wäre handlicher, wenn sein Format nicht so groß und sein Papier nicht so dick und schwer wäre. Für den herrlichen Tafelband war allerdings das gewählte Format und ein sehr starkes Papier notwendig; 10 leider zeigt sich aber bei Doppeltafeln die Neigung, in den Falten zu brechen.

Ich kann nicht schließen, ohne auszusprechen, wie sehr wir allen denen, die an diesem Unternehmen selbst mitgearbeitet oder es gefördert haben, zu Dank verpflichtet sind; in erster Linie hat 15 aber Musil auf den Dank Anspruch, in zweiter Mielich.

Th. Nöldeke.

Nachträge.

Zu S. 225, 23. Alte Dichter, auch solche, die selbst gegen Jezdegerd III gekämpft haben, nennen ihn *Kisrā*, Belādhorī 261, 7 20 = Dīnawarī 132 paen.; Tab. 1, 2302, 1; 2365, 4; 2434, 15; Ibn Athīr 2, 307, 6; vgl. Mas. 5, 71, 7. Manchmal werden *Kisrā* und *Qaiṣar* verbunden, z. B. Tab. 1, 2587, 15; Farazdaq (Boucher) 49, 1. Da Chosrau I und II fast das ganze letzte Jahrhundert des Sāsānidenreichs überspannen (ähnlich wie ein früheres die drei *Šābūr*), ist 25 es begreiflich, daß ihr Name für die Araber schlechthin = Perserkönig war. Der Name يزدجرد wurde von ihnen kaum gebraucht.

Zu S. 225 paen. Fischer faßt عامه als عافيه „möge Gott ihm (seine Sünden) vergeben"; das ist gewiß richtig.

Zu S. 226. Wenn Jaq. 1, 415, 3, auf welche Stelle mich Fischer 30 verweist, mit Recht إباير liest und den Ort mit Recht im Ḥaurān liegen läßt, so hat er natürlich nichts mit *Bājer* zu tun. Aber ich bezweifle etwas, daß Jāqūt, der hier einen weniger guten Text des Verses bietet, als die Aghānī, für die Wortform und die geographische Ansetzung eine ganz zuverlässige Quelle hatte. 35

Ich darf hier wohl noch auf meinen populären Artikel über das Wüstenschloß in der Wiener „Neuen Freien Presse" vom 28. März dieses Jahres hinweisen.

---

1) Dazu standen den beiden Chemikern nur winzige Teilchen von den nach Wien mitgebrachten Stücken zu Gebote.

The Present Condition of Sanskrit Studies in India, a reply to Dr. A. A. Macdonell, by Shridhar R. Bhandarkar. Bombay, Tattvavivecaka Press, 1906.

Professor Macdonell in Oxford hat letzten Sommer zwei
5 sanskritistische Angelegenheiten, die seit langer Zeit zwischen England und Indien schweben, von neuem erörtert. Seine Ausführungen finden sich unter dem Titel 'The Study of Sanskrit as an Imperial Question' im Juli-Heft des "Journal of the Royal Asiatic Society", London. Es handelt sich um die beiden Forderungen, daß erstens
10 die Kandidaten des Indian Civil Service mit einer gewissen Kenntnis des Sanskrit auszustatten und daß zweitens eine Anzahl indischer Sanskrit-Professuren europäischen Gelehrten anzuvertrauen seien. Diese Forderungen gehören insofern zusammen, als im Bereich der zwischen England und Indien bestehenden Gegenseitigkeit die
15 erste ein Entgegenkommen Englands und die andere ein Entgegenkommen Indiens darstellt. Nachdem in früheren Jahren beiden Forderungen zum großen Gewinn der indischen Philologie vielfach entsprochen worden ist, haben sie in neuerer Zeit nicht mehr viel Geneigtheit zu erwecken vermocht: die Engländer empfanden offen-
20 bar die erste als eine unnötige Selbstbelastung und die Inder die zweite als eine ungehörige Bevormundung. Sie werden aber niemals ganz aus dem Kreise der anglo-indischen Angelegenheiten verschwinden, vielmehr immer einen Maßstab dafür bilden, bis zu welchem Grade zu verschiedenen Zeiten die öffentliche Wertschätzung der Alter-
25 tumswissenschaft entgegenstehenden Tendenzen und Spannungen des Völkerlebens standzuhalten und sich in völkerverbindendem Sinne zur Geltung zu bringen vermag. Denn in letzter Linie handelt es sich einfach um eine Stellungnahme gegenüber dem indischen Altertum: wie weit will ihm England sein Interesse zuwenden, und wie
30 weit will Indien dieses Interesse würdigen?

Wenn nun ein englischer Sanskritprofessor von Macdonell's Verdiensten seiner Wissenschaft auch dadurch Vorschub zu leisten sucht, daß er die beiden alten Forderungen mit frischem Mute der Öffentlichkeit wieder in Erinnerung bringt, so wird das jeder be-
35 grüßen, dem die indische Altertumskunde und darüber hinaus die Pflege west-östlicher Kulturbeziehungen am Herzen liegt. Freilich hat Macdonell's Anregung zunächst in Indien eine ungünstige Gegenäußerung hervorgerufen: in der Schrift, die oben im Titel genannt ist, wendet sich der Sanskritprofessor Shridhar Bhandarkar
40 in Poona dagegen, daß Macdonell zu Gunsten seiner zweiten Forderung betonte, Indien besäße unter den einheimischen Sanskritgelehrten zu wenig solche Forscher und Lehrer, wie sie europäischerseits gewünscht werden müßten. Daß dieses Argument die indische Empfindlichkeit treffen würde, ließ sich voraussehen. Auch ist wohl
45 möglich, daß Macdonell dasselbe mit etwas mehr Vorsicht und Schonung, als es geschehen ist, hätte aussprechen können. Genug,

Shridhar Bhandarkar macht es sich in seiner Broschüre zur Aufgabe, auf die Bemängelung der indischen Sanskritgelehrten mit einem Sündenregister der europäischen Kollegen zu antworten. Aus der europäischen Fachliteratur tischt er zahlreiche Schnitzer auf, die indessen größtenteils verjährt und daher meist schon europäischerseits längst genügend gerügt sind. Er flicht überdies ein paar eigene Berichtigungen und zwei vorzügliche Emendationen, die ihm sein Vater Dr. Rāmkṛṣṇa Gopal Bhandarkar überlassen hat, ein. Erwähnt sei auch, daß er auf Grund einer Bemerkung des neuesten Mṛcchakaṭikā-Übersetzers die Kühnheit hat, seinen Landsmann Parab gegen Boehtlingk, Stenzler und Wilson auszuspielen. Aus alledem ist ersichtlich, daß Shridhar Bhandarkar in seinem patriotischen Eifer den eigentlichen Sinn und Zweck von Macdonell's Aufsatz ganz aus den Augen verloren und sich daher zu einer Polemik hat hinreißen lassen, die er später bei kühlerem Blute selber bereuen dürfte. Nur auf die beiden Forderungen kommt es an. Diese aber lassen sich in vielfältigster Weise begründen und mögen, wenn freimütig geprüft, als Grundlage für eine anglo-indische Vereinbarung ebensowohl dem der Wissenschaft von seiner Heimat sich widmenden Inder wie dem um seine Kolonie besorgten Engländer erwünscht und genehm sein. Was indessen das eine Argument betrifft, das sich störend ins Mittel gelegt hat, so ist zu hoffen, daß unsere indischen Fachgenossen bei ruhiger Überlegung den europäisch-amerikanischen Anteil an der Entwicklung der Sanskritphilologie mehr nach seinem Gesamteindruck als nach diesen oder jenen Einzelwahrnehmungen beurteilen werden. Es dürfte ihnen dann wohl in die Augen springen, von welch hervorragender Bedeutung es gewesen ist, daß Gelehrte westlicher Herkunft in großer Zahl für Jahre und Jahrzehnte in Indien tätig waren. Höher als das eigentliche Wissen ist dabei die ungeheure Energie zu bewerten, die der Aufhellung des indischen Altertums aus Europa zugeflossen ist von Anquetil Duperron an bis auf Marc Aurel Stein. Diese Energie des Westens sollte, meinen wir, ein indischer Fachgenosse eher dankbar anerkennen als übersehen. Und was die neuzeitliche Forschungsmethode betrifft, wie sie in Europa zur Ausbildung gelangte und von da nach außerhalb verpflanzt wurde, so wird auch in dieser Hinsicht Indien immer noch wertvolle Anregungen von Westen her vertragen können. Daß andrerseits das einheimische Fachwissen der indischen Gelehrten dem Fachwissen der europäischen Kollegen lange Zeit in manchen Richtungen überlegen war und ihm auch jetzt noch da und dort erwünschte Unterstützung gewähren kann, wird kein Unbefangener bestreiten. Jedenfalls hat sich die Vereinigung von europäischem Forschungseifer und indischer Gelehrsamkeit in vielfachster Weise als fruchtbar erwiesen. Möchte diese Vereinigung nach einer Periode der Lockerung neuerdings wieder im Sinne Macdonell's eine engere Form annehmen und weitere Erfolge zeitigen können.

Ernst Leumann.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900. 299 S. (Erschienen in: Les grands philosophes, collection dirigée par Clodius Piat.)

Die Darstellung Carra de Vaux's von dem Leben und der
5 Lehre Avicenna's, besser von der Entwicklung der arabischen Philosophie griechischer Richtung bis einschließlich Avicenna, führt uns in leichtfaßlicher Weise ein in die großen Probleme, die die Denker der muhammedanischen Kulturwelt jahrhundertelang beschäftigten. Von der wissenschaftlichen Bewegung innerhalb des
10 Islam will Carra de Vaux nur einen kleinen Ausschnitt geben, indem er die theologischen und mystischen Systeme, die ihrem innersten Wesen nach ebenfalls philosophische Systeme sind, wie auch die Mathematik und Naturwissenschaft, beiseite läßt. Die im folgenden hervorgehobenen Versehen setzen den philosophischen und historischen
15 Gesamtwert [1]) des vorliegenden Werkes nicht herab; jedoch modifizieren sie die Auffassung einzelner Punkte. Ad S. 14, Z. 17: Der Amr bezeichnet aus Gott emanierende Substanzen, die in den einzelnen Sphären vorhanden sind, oder im prägnanten Sinne den einen Logos. In dieser Form findet sich also bereits im Koran
20 die Idee der Sphärengeister. — Störend wirkt es, daß die Jahreszahlen nicht nach der christlichen Ära gegeben werden. — Das S. 95, Z. 7 ff. gegebene Zitat § 18 ist zu übersetzen: „Betreffs der Kategorien der actio und passio frägt man: Wenn die eine nicht ohne die andere sein kann — wir können uns kein Handeln ohne ein Leiden (von
25 seiten des Objektes) und kein Leiden ohne ein Handeln denken — gehören sie dann zur Kategorie der Relation oder nicht? Alfārābī: Nein! denn zwei Dinge, die nur gleichzeitig existieren können, gehören auf Grund dieser Simultaneität noch nicht in die Kategorie der Relation .... Keines von diesen Dingen (z. B. Atmen und
30 Lunge) gehört unter den Begriff der Relation; sie gehören vielmehr unter den der Konsequenz. Diese ist entweder eine akzidentielle, zufällige, oder eine wesentliche, notwendige. Betreffs letzterer ist es z. B. notwendig konsequent, daß der Tag entsteht, wenn die Sonne aufgeht, betreffs ersterer z. B. zufällig konsequent, daß ʿAmr
35 kommt, wenn Zeid weggeht. Die Konsequenz ist ferner eine vollkommene und eine unvollkommene. Die vollkommene findet statt, wenn das erste auf Grund des zweiten und zugleich auch das zweite auf Grund des ersten existiert, wie Vater und Sohn, doppelt und halb. Die unvollkommene tritt ein, wenn nur das erste auf Grund
40 des zweiten, nicht aber auch das zweite auf Grund des ersten Dasein hat, wie z. B. die Eins und die Zwei." Eine ebensolche Inexaktheit findet sich in den Übersetzungen der §§ 19, 24, 16. In dem letzten ist von Wichtigkeit, daß nach der Lehre Fārābī's für die naturwissenschaftliche Betrachtung des Individuums

1) S. meine Besprechung im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XX, S. 249—253.

Wesenheit und Dasein identisch sind, deren logische und metaphysische Verschiedenheit die Grundlage für den Kontingenzbeweis bilden. Abgesehen davon steht auch die Echtheit der „Fragen" durchaus nicht fest. Für sie spricht eigentlich nur Cod. 425 des Brit. Mus. Dessen Autorität ist aber sehr gering, denn 5
er schreibt auch die Abhandlung Behmenjahr's في اثبات المفارقات dem Fārābī zu. Keiner der Biographen scheint die Schrift zu kennen. Einen ähnlichen Titel erwähnt Ibn abi Uṣaibi'a. (Vgl. Steinschneider, Alfarabi, Petersburg 1869, S. 40.) Die Identität dieses Werkes mit den „Fragen" ist jedoch sehr zweifelhaft. 10

Ad S. 96—97: Fārābī hat konträr und kontradiktorisch nicht in der Weise verwechselt, wie es die Übersetzung besagt. Der fragliche Text (§ 38) ist wiederzugeben: „Die Paare der opposita bilden vier Arten: 1. die relativa wie Vater und Sohn, 2. die contraria wie par und impar, 3. (die privativa:) das non-habere 15 und habere, wie blind und sehend, 4. (die contradictoria:) die affirmative und negative Aussage"[1]). Ad S. 104: Der Gedanke, daß im vollkommenen Zustande ein einziger Herrscher alle Menschen regieren müsse wie die eine Sonne alle Sterne, ist im Mittelalter allgemein und seinem Ursprunge nach altbabylonisch. Die S. 107—113 20 gegebenen Auszüge aus den Ringsteinen Fārābī's sind nach dem in Bd. XVIII, S. 257 ff. der Z. f. Assyriol. u. verw. Gebiete erschienenen revidierten Texte zu korrigieren[2]), resp. zu streichen, denn § 44—58 sind als unecht zu betrachten. Trotzdem läßt sich die Ansicht verteidigen, Fārābī habe den Determinismus wenigstens der äußeren 25 Handlung gelehrt; denn nach § 9 der Ringsteine sind alle individuellen Einzeldinge Endglieder je einer Kette von notwendig wirkenden Ursachen. Nun aber ist jede äußere Handlung ein physisches Einzelding, ein individueller Vorgang. Folglich ist auch sie determiniert durch vorausgehende Ursachen. Nimmt man aber § 48 u. 49 30 als echt, dann hat Fārābī einen strengen Determinismus auch der inneren, psychischen Handlung gelehrt, wie ihn auch Avicenna in seiner Metaphysik X, Kap. 1 als seine Lehre darlegt[3]). S. 110, Z. 2 von unten findet sich: „Dieu est connaissable . . ." Die folgenden Zitate beweisen jedoch, daß er inconnaissable ist. Fārābī verteidigt 35

---

1) Vgl. die vier Arten der ἀντίθεσις Aristoteles, Metaphysik 1055 a 38. 1054 a 23.

2) Dadurch kommt vielfach ein ganz anderer Sinn zustande; z. B. statt „Tu t'éloignes de l'unité; l'éternité t'épouvante" ist zu übersetzen: „Wenn du zur Einheit vorzudringen, d. h. das Wesen Gottes zu erkennen suchst, dann blickst du staunend auf die Ewigkeit (d. h. nur die Eigenschaften, nicht das Wesen Gottes kannst du erfassen)".

3) Vgl. Horten, Die Metaphysik Avicenna's, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übersetzt und erläutert, Halle a. d. Saale 1907 (in: Das Buch der Genesung der Seele II. Serie, III. Gruppe, 13. Teil). Der Originaltext des كتاب الشفاء wird im Laufe dieses Jahres ebenfalls dort zu erscheinen beginnen.

als Ansicht des Aristoteles nicht die Zeitlichkeit (S. 115—116), sondern im Gegenteile die Ewigkeit der Welt [1]). Ewigkeit und Geschaffensein schließen sich nicht aus, da das Schaffen Gottes anfangslos, das Geschöpf also, obwohl geschaffen, ohne zeitlichen Anfang sein
5 kann. Daher lehrt Fārābī [2]): „Es ist also unmöglich, daß das Entstehen des Weltalls einen zeitlichen Anfang habe (es muß von Ewigkeit sein), und daher ist es richtig, daß die Welt nur durch ein anfangsloses Schaffen des Schöpfers (إبْداع البارِى), der sie mit einem Male (دَفْعَةً = ἅμα = totum simul) erschuf, ins Dasein ge-
10 treten ist und zwar in zeitloser Weise. Erst aus der Bewegung der Welt entstand dann die Zeit", (denn diese ist, als das Maß der Bewegung, später als letztere). قديم bedeutet ewig und unerschaffen, مُبْدَع ewig, aber erschaffen, مُحْدَث zeitlich erschaffen [3]).

Die Darstellung der Philosophie Avicenna's, des Altmeisters, wie
15 die Araber ihn nennen, nimmt über 170 Seiten ein. Sie ist nach den vorhandenen Mitteln — der كتاب النجاة, die تسع رسائل, Konstantinopel 1298 d. H. und الاشارات Leiden 1892 liegen ihr zu Grunde — meisterhaft ausgeführt, so daß nur Kleinigkeiten auszusetzen sind [4]). Das S. 150, Z. 5 erwähnte Buch „Sur les facultés

1) Zu diesem komplizierten Problem vergleiche man Horten, Das Buch der Ringsteine Farabi's, Münster 1906, S. 301 ff.

2) S. ٢٣ Z. 10 der Ausgabe Dieterici's, Leiden 1900.

3) Vgl. Ǧorǧānī, تعريفات ed. Flügel, S. ٥: „Das anfangslose Schaffen (الابداع) und das anfangslose Geschaffenwerden (الابتداع) besteht darin, daß einem Dinge die Existenz verliehen wird, ohne daß ihm eine Materie oder eine Zeit vorausginge. So (sind) die reinen Geister (erschaffen). Diese Art des Schaffens steht gegenüber 1) dem Bilden (eines Dinges aus einem Stoffe, التكوين), indem diesem „Bilden" die Materie (als Substrat) vorausgeht und 2) dem zeitlichen Schaffen (الاحداث), weil diesem die Zeit vorausgeht. Die Opposition zwischen diesen beiden Arten ist die der Kontrarietät (Aristoteles, Kateg. 11 b 17 ἀντικεῖσθαι ὡς τὰ ἐναντία), wenn beide real existieren, indem das anfangslose Schaffen bedeutet, daß dem Gegenstande keine Materie (und daher auch keine Zeit) vorausgehe und das „Bilden", daß (dem Gegenstande) eine Materie vorausgehe. Die Opposition zwischen beiden ist die der Kontradiktion (Aristoteles ἀντικεῖσθαι ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις = تقابُل الايجاب والسَّلْب), wenn das eine von beiden real existierend, das andere nichtexistierend ist. Aus der Definition der Opposita ist dies einleuchtend."

4) Die Ausführungen dieser Quellen stimmen vielfach wörtlich mit dem كتاب الشفاء überein.

humaines et leurs perceptions" ist nichts anderes als die unter dem Namen Avicenna's kursierenden Kapitel 30—50 Mitte der „Ringsteine" Fārābī's. الحكمة الالهية bezeichnet nicht „la science théologique", sondern die Metaphysik. الدهر aevum ist diejenige Zeit, die die Dauer der unveränderlichen Substanzen bestimmt [1]), während الزمان die Zeit der veränderlichen Dinge ist. An Stelle der Ausfälle gegen die Philosophie Kant's hätte die Genesis der besprochenen Lehren klarer gestellt werden können. Als historische Untersuchung hätte das immerhin bedeutende Werk dadurch nur gewinnen können. Auch Fārābī (ad 219, Z. 5 von unten) kennt den „heiligen Geist" d. h. den Prophetengeist. Er bezeichnet ihn Ringsteine Nr. 40 als die höchste Vollendung der menschlichen Denkkraft. Statt „intelligence de possession" (بالملكة) wäre (S. 220) „intellectus habitu" verständlicher. Die Zweckursache geht allen drei anderen Ursachen voraus, insofern sie الشيئية besitzt (S. 256, Z. 1), d. h. insofern sie ein nach Genus und Differenz bestimmbares „Ding" ist [2]). Sie folgt auf alle Ursachen, insofern sie als موجودة bezeichnet werden kann. Diese Lehre Avicenna's (vgl. كتاب الشفاء Metaphysik, Abhandl. VI, Kap. 5 Mitte) ist also identisch mit dem bekannten scholastischen Grundsatze: id quod est primum in intentione, est ultimum in executione.

Der Abschluß des Werkes, die Mystik Avicenna's, richtet unsere Erwartungen auf die weitere Darstellung der Entwicklung der arabischen Philosophie. Die Methode des Verfassers, die darin besteht, Abschnitte aus den Werken der Philosophen zu übersetzen und zu kommentieren, erleichtert durch ihre Quellenangaben das Nachprüfen. Die andere von T. I. de Boer [3]) befolgte Arbeitsweise, die die Quellen selbst nicht zu Worte kommen läßt, sondern nur ihre Hauptgedanken wiedergibt, setzt eine intensivere Durcharbeitung des gesamten Quellenmaterials voraus und ist für kürzere Darstellungen vorzuziehen. In jedem Falle aber wird die Wissenschaft dem Verfasser für seine ausgezeichnete Leistung großen Dank wissen.

Dr. M. Horten.

1) „la durée" S. 189 gibt daher den Gedanken nicht wieder.

2) الشيئية ist also identisch mit الماهية „die Wesenheit".

3) Geschichte der Philosophie im Islam.

Kleine Mitteilungen.

Noch einmal das Geschlecht der Infinitive im Arabischen. — In meinem Aufsatze „Das Geschlecht der Infinitive im Arabischen" (letztes Heft dieser Zeitschrift S. 839 ff.) habe ich S. 854 ob. geurteilt, daß „zweifellos" in vier Fällen die weibliche Konstruktion von Infinitiven männlicher Form zugegeben werden müsse, nämlich bei سُرًى „Nachtreise", هُدًى „Rechtleitung", إِباء „Stolz" und كَيْد „Nachstellung, Kampf, Rebellion." Man kann indes mit Ausdrücken wie „zweifellos" in der Wissenschaft nicht vorsichtig genug sein, denn bei dem dritten von diesen vier Fällen, bei إِباء (in dem Verse des Ḥuṭai'a

(رَفَعَتْهُ الإِباءُ فى سَقَبِ العِـزِّ* ولم يَتَّكِلْ على الأَخْوالِ

liegt in Wirklichkeit doch kein weiblicher Infinitiv vor, ja liegt überhaupt kein Infinitiv vor, sondern lediglich — ein Editionsfehler Goldziher's! Die vor kurzem in Kairo erschienene Ausgabe des Diwans des Ḥuṭai'a hat nämlich für الإِباء: الآباء (S. ٧٩, 5 v. u.) und ebenso hat, wie ich nach dieser Entdeckung konstatiert habe, Thorbecke's Abschrift des Kod. Leiden 2027 (Ms. Thorb. A 39, fol. 67r, Vers 11; s. diese Zeitschr. 45, 474, Nr. 53)[1]). Daß das die richtige Lesart ist, liegt — schon wegen des in Antithese zu الآباء stehenden

1) Trotz der Bedenken, die ich, wie man mir bei der Tendenz meines Aufsatzes wohl glauben wird, von vornherein gegen die La. الإِباء hatte, habe ich Thorb.'s Abschrift nicht schon früher eingesehen, weil Goldziher diese Zeitschr. 46, 174 ausdrücklich betont, daß er bei seiner Ausgabe des Ḥuṭai'a auch Thorb.'s Materialien verwertet habe, und ich folglich nicht hoffen zu dürfen glaubte dort eine bessere La. zu finden. Nachdem ich aber in der Kair. Ausg. الآباء gefunden hatte, schien es mir doch angezeigt die Stelle auch in Thorb.'s Kopie nachzuschlagen.

الأخوال in der zweiten Vershälfte[1]) — dermaßen auf der Hand, daß ich mich schäme nicht von selbst darauf gekommen zu sein. Ich kann mich aber damit trösten, daß der Fehler eben von keinem geringeren als Goldziher stammt und daß sich auch Nöldeke und Reckendorf von ihm haben irreführen lassen (vgl. Nöld., Fünf Mo'all. III, S. 43, 2). Quandoque bonus dormitat Homerus! Bei der allen weiblichen Infinitiven männlicher Form feindlichen Tendenz meines Aufsatzes kann mir übrigens der Wegfall von إباء nur willkommen sein. Auch werden die Ausführungen, mit denen ich die auffallende Femininisierung dieses vermeintlichen Infinitivs zu erklären gesucht habe, an sich durch mein Versehen in keiner Weise berührt.

Somit verbleiben nur سُرًى, هُدًى und كَيْد. Die Femininisierung der beiden ersten kann, wie ich in meinem Aufsatze (S. 855 f.) überzeugend dargelegt zu haben glaube, nicht überraschen. Meine Annahme, daß كيد nach Analogie des begrifflich verwandten حَرْب „Krieg" weiblich geworden sei (ebenda S. 857), findet eine weitere Stütze in dem Umstande, daß dasselbe offenbar auch mit den حرب begrifflich entgegengesetzten Wörtern سِلْم und صُلْح „Frieden" der Fall gewesen ist[2]).

---

1) „Seine **Ahnen väterlicherseits** erhoben ihn zu höchstem Ansehen und nicht brauchte er sich auf seine **Oheime von Mutters Seite** zu stützen."

2) S. hinsichtlich ihres Femin. schon die einheimischen Wörterbücher, ferner die Kommentare zu Zuh., Mu'all., ed. Arnold vv. 20. 21, Jāqūt II, ٥٢٩, 6 und Maqqarī ed. Dozy II, ٧٣٣, 11. Die Erkenntnis, daß سلم, bezw. سلم und صلح, dem gewöhnlichen Geschlechte ihres Gegenteils gefolgt sind, findet sich schon Kaššāf (ed. Lees I, ١٤١, 3 v. u. und ٥٢١, 12 v. u.) und Baiḍāwī zu Sūra 2, 204 und 8, 63, Fleischer, Kl. Schr. I, S. 264, und Nöldeke, Fünf Mo'all. III, S. 28. (Dagegen Lisān und T'A. s. جنح: والسِلْم المُصالَحة ولذلك أَنَّثت!!) Ich sage „gewöhnlichen Geschlecht", denn حرب wird, vermutlich wegen seiner männlichen Form, vereinzelt auch als Mask. gebraucht; vgl. die Wörterbücher, die Verbindung حربٌ شَدِيدٌ „heftiger Kampf" (s. Lane s. حَرْب und Curtiss, Ursemit. Religion im Volksleben d. heutig. Orients 283, 5; freilich könnte شديد hier auch als فَعِيل ohne Motion zu denken sein, s. meinen Aufsatz S. 848, Anm.) und das Diminutiv حُرَيْب statt حُرَيْبَة (Sīb. II, ١٣٩, 22. 23, wo الحرف in الحرب zu korrigieren ist, Ḥaṣīš I, ٧٣٤, 23. ٧٣٥, 1. 2, Anbārī's Asrār al-'arab. ١٤٤, 19, Kāmil ٦٢٨ Anm. i u. a.).

Die femin. Konstruktion des Infin. اَلْعَلَاءُ in dem Verse Jāqūt II, ٨٩٠, 11

خَطَبُوا العَلَاءَ وقَدْ بَذَلْتَ صِدَاقَهَا * فنِكَاحُهَا إِلَّا عَلَيْكَ حَرَامُ

(„Sie freiten um die Vorrangstellung, du aber hast ihr eine reiche
5 Brautgabe gespendet, und so war es nur dir rechtlich erlaubt, sie zu ehelichen"), auf den ich inzwischen gestoßen bin, erklärt sich wohl weniger aus seinem Auslaut auf اءُ[1]), als aus der Personifikation des Begriffs als Braut.

S. 847 habe ich unter den arab. Nomina, die Genuswandel
10 zeigen, auch راح „Wein" genannt. Zu den dort gegebenen Belegen kann ich jetzt noch den Vers fügen:

وإِذَا مَا الخَمْرُ فِيهَا أَزْبَدَتْ * أَفَلَ الإِزْبَادُ فِيهَا وَمَصَحْ

„Und so oft der Wein in ihm (sc. dem Becher) schäumt, geht das Schäumen unter und verschwindet" (Ḥarīrī, Durra ١٥, 9), mit dem
15 Scholion Ḫafāgī's (ibid. S. 22 und Ḫafāgī ed. Konstant. ٣٣, 1): هو بيت من قصيدة للأَعْشَى . . . . ورُوِيَ بَدَلَ[2]) الخمر الراح وهما بمعنى. — Beachtung verdient noch die gelegentliche Femininisierung von مِجْمَر, besonders, wie es scheint, in der Bedeutung „Räucherwerk", offenbar unter dem Einflusse von نار[3]); vgl. die Lexika
20 (z. B. Lisān s. v., V, ٢١٥, 10: وفى التهذيب المِجْمَر قد تُؤَنَّث وهى الّتى تُدخَّن بها الثيابُ قال الأَزْهَرِىّ من أَنَّثه ذهب به إِلى النار ومن ذكّره عَنَى به الموضعَ) und Jāqūt IV, ٤٢٢, 13 (zu مجمر in der Bedeutung „Aloeholz" o. ä. s. auch Kitāb al-aḍdād ٢٦٩, 3 v. u.).

---

1) Vgl. meinen Aufsatz S. 856 f. und dazu noch Feminina wie *šăšá* „Abendessen", *ṛĕdá* „Lunch", *hĕná* „Wohlsein" u. ä. im Marokkanischen (für schriftarab. عَشاء, غَداء, هَناء u. ä., s. meine „Marokk. Sprichwörter", zu Nr. 47), auch Marçais, Le dialecte arabe parlé à Tlemcen p. 140 unt. und 113, no. 6 (M. sagt freilich, soviel ich sehe, nirgends ausdrücklich, daß diese Wörter im Tlemsānischen zu wirklichen Femininis werden, wie man denn in dem ganzen Buche ein Kapitel „Genre des noms" umsonst sucht) u. a.

2) Thorb.'s بَدْلَ ist falsch.

3) Freilich erscheint auch dieses gelegentlich, wohl wieder wegen seiner männlichen Form, als Mask.; vgl. die Wörterbücher, Mufaṣṣal ١١٣ pu., Jāqūt I, ٢١٨, 5. IV, ١٠٣٠, 2 (wo شَبَّ بالحَطَب zu lesen ist) und III ٩٨٧, 21.

Der von mir S. 849, 8 zitierte Vers rührt, wie ich mich inzwischen erinnert habe, von an-Nābiṛa her (ed. Ahlwardt Nr. ٣, ١, Nöldeke's Delectus S. 96 ult.; vgl. Nābiṛa ed. Ahlw. Nr. ١٧, ١۴ und Ḥamāsa ٣٩٥, 22).

A. Fischer.

Miszellen. — Bei Prüfer, Ein ägyptisches Schattenspiel, S. 2, Anm. 4 liest man: „Das Volk spricht χajâl [für „Schattentheater" o. ä.], die klassisch richtige Form ist χijâl." Da auch Prüfer's Lehrer Jacob als klassische Form regelmäßig *ḫiįāl* gibt[1]) und es sich somit hier wohl um eine feste Erlanger Schulregel handelt, scheint es mir, besonders da m. W. bisher noch kein Rezensent Jacob's oder Prüfer's dazu das Wort zu ergreifen für nötig befunden hat, nicht ganz überflüssig kurz darauf hinzuweisen, daß, wie sich schon aus den Wörterbüchern von Lane und Dozy s. v. mit vollster Deutlichkeit ergibt, die klassische Form in Wirklichkeit *ḫaįāl* lautet[2]), während sich als vulgäre Formen *ḫaįāl* und *ḫiįāl*[3]) finden. ——

Zur تقيّة im Islam (s. Goldziher's Aufsatz diese Zeitschr. 60, 213ff. und meine kurze Bemerkung dazu ibid. 250f) vgl. man noch den Vers des Kumait (Hāšimījāt ed. Horovitz Nr. II, ٢٩):

وَجَدْنا لَكُمْ فى آلِ حاميمَ آيَةً * تَأَوَّلَها مِنّا تَقِىٌّ ومُعْرِبُ

„Wir haben zu euren (d. H. der Hāšimiden) Gunsten in der Suren-Gruppe[4]) Ḥā-mīm einen Vers gefunden, den in gleicher Weise die unter uns gedeutet haben, die sich scheuen ihre Meinung (d. h. ihre Anhängerschaft an die ʿAliden) offen zu bekennen, wie die, die

1) So durchweg in den Anhängen zu Littmann, Arabische Schattenspiele, in Al-Mutaijam . . . . Erste Mitteilung über das Werk u. s. f. — Irrig ist auch Jacob's konstante Schreibung *Dânîjâl* statt *Dânijâl* im Namen des Muḥammad b. Dānijāl, des Verfassers des Ṭaif al-ḫaiāl (s. z. B. Nauauī, Biogr. Dictionary ٢٣٢, 4 v. u. und besonders den Vers TʿA VII, ٣٢٩, 11, s. دنل).

2) Selbst für das خيال Freytag, Lex. I, 544, a, 3 ist, wie Lane s. v. längst konstatiert hat, خَيال zu lesen.

3) Der im ganzen recht zuverlässige Spiro verzeichnet *ḫiįāl* in seinem Arab.-Engl. Vocab. (s. v.) sogar als ägyptische Form; gewiß nicht ohne Grund, wennschon *ḫaįāl* in Kairo ebenso volkstümlich sein mag.

4) Horovitz übersetzt unrichtig: „in der Sure Ḥā-mīm". آل حاميم ist, wie auch an mehreren der von H. selbst mitgeteilten Belegstellen zu dem Verse ausführlich dargelegt wird, identisch mit dem, von den Puristen allerdings verpönten, الحَوامِيم, womit bekanntlich die Suren 40—46 gemeint sind (s. Lane s. v.).

offen ihr Inneres enthüllen", mit den an verschiedenen Stellen (s. Horov.'s Zitate [1]) dazu überlieferten Scholien [2]). ——

Diese Zeitschrift 59, 836 f. und 60, 252 f. habe ich mich zu dem Ta'kīd هذا العالِمُ جِدُّ (حَقُّ) العالِمِ u. s. f. geäußert. Seitdem
5 habe ich in den Wörterbüchern (s. Lane) gefunden, daß man in gleichem Sinne auch sagt: رَجُلٌ حاقُّ (حاقَّةُ) الرَّجُلِ „ein wahrer Mann!", رَجُلٌ حاقُّ (حاقَّةُ) الشُّجاعِ „ein wahrhaft mutiger Mann!" u. ä.; indessen habe ich keinen Beleg aus der Literatur dafür. Daß dieser Ta'kīd statt mit جِدّ, حَقّ etc. auch mit كُلّ ausgedrückt werden
10 kann, ist schon aus Howell, Grammar I, § 142, Wright, Grammar [3] II, p. 279 B und Nöldeke, Zur Gramm. § 39 bekannt. Zu den hier angeführten Beispielen kann ich noch fügen Zamaḫšarī, Aṭwāq ad-dahab ed. Barbier de Meynard p. 22: التوضيعُ كُلُّ التوضيعِ أَنْ تُشَرَّفَ ۞ والتنكيرُ كُلُّ التنكيرِ أَنْ تُعَرَّفَ „Die tiefste Erniedrigung
15 besteht darin, daß du erhöht wirst, die größte Unkenntlichmachung besteht darin, daß du kenntlich gemacht wirst" [3]), ibid. p. 163: الكَيِّسُ كُلُّ الكَيِّسِ والعاجزُ كُلُّ العاجزِ ۞ مَن قَتَفَ به داعى العَقْلِ الخ „Der Allerwackerste ist der, welcher, von der Stimme der Vernunft

1) Ich vermisse darunter Ḫafāǵī's Kommentar zur Durra des Ḥarīrī, in dem S. ٣٥ acht Verse des Gedichts mitgeteilt sind.

2) Das Scholion der großen Ḫizāna (II, ٢٠٩) druckt Horov. S. 31 f. ab, aber mit nicht weniger als vier Fehlern: S. 31, Z. 3 v. u. lies آل حم, Z. 2 v. u. lies ويقال und streiche هذه تأوّل und S. 32, Z. 4 lies بالتفضيل („die Überordnung", sc. der ʿAliden). — S. ٣٨, 6 lies والآية. — Wie man sieht, ist selbst nach den zahlreichen Emendationen, die Nöldeke (diese Zeitschr. 58, 888 ff.), de Goeje (Journ. asiat. 1905, I, 157 ff.) u. a. zu Horov.'s Ausgabe der Hāšimīyāt veröffentlicht haben, noch gar manches darin nicht in Ordnung. Ist es so schwer, sorgfältig zu arbeiten?

3) Vgl. Fleischer's Übers. S. 10. — Barb. de Meyn. zitiert hier in einer Anm. noch die Wendung العَجَبُ كُلُّ العَجَبِ und aus des ʿAbd al-Mu'min al-Maġribī, des Imitators des Zamaḫšarī, Werke Aṭbāq ad-dahab die Sentenz: البَخيلُ كُلُّ البخيلِ مَن يَبْذُلُ نفسَه ويَخْزُنُ فَلْسَه.

gerufen, . . .; der Allerschlaffste der, welcher . . . .“ [1]) und den vielzitierten Beweisvers:

وإنّ الّذى حانَتْ بِفَلْجٍ دِماؤُهُمْ * هُمُ القَوْمُ كُلُّ القَوْمِ يا أُمَّ خالِدِ

„Wahrlich die, deren Blut in Falg umkam, waren die wahren, echten Leute, o Umm Ḫālid!“ (Sīb. I, ٧٨, 21 [2]), Mufaṣṣal ٥٧, 18, I Ja̯ʿīš ٣٧٠, 19, Prym, De enuntiationibus rel. p. 50, Muɣnī al-labīb, Kair. Lithogr., ١٣٣, 12. ٣٨٩, 9, Šaɣāhid al-Muɣnī ١٧٥, I Hišām, Šarḥ Bānat Suʿād ed. Guidi ١١٣, 5, ʿAinī I, ٤٨٣ ff. [3]), Ḫiz. II, ٥٠٧ ff. [4]), Lexika s. فلج und لذى (Muḥīṭ al-Muḥīṭ auch s. كلل), Kaššāf I, ١٨ pu. (dazu Šaɣāhid ٦٩), Baiḍāɣī ١٣٦, 6 [5]), Bakrī ٧١٤, 7, Jāqūt III, ٩١٠, 8, Ḥamāsa, ed. Freytag, II, 1, p. 20, Anm. 2, Howell I, p. 357 [6]) (auch 584 und 607), Wright, Grammar³ II, p. 379 D [7]) u. a.) [8]).

A. Fischer.

---

1) Vgl. Fleischer's Übers. S. 70.

2) Wo für إنّ mit der Būl. Ausg. I, ٩٦, 2 u. a. besser وإنّ zu lesen sein wird. — Jahn übersetzt: „deren Blut in F. getrocknet ist“!

3) S. ٤٨٤, 3: وكُلّ القوم كلام اضافىّ تأكيد لأجل المدح والثناء.

4) S. ٥٠٨, Mitte: وكُلّ القومِ صفة للقوم دلالة على كمالهم.

5) Wo fälschlich بفَلْحٍ steht.

6) H. hat hier den Taʾkīd dieses Ausdrucks verkannt, ebenso den entsprechenden des Satzes أَطْعَمَنا شاةً كُلَّ شاةٍ „er hat uns ein kapitales Schaf zu essen gegeben“.

7) Korrigiere hier بفَلْحٍ in بفَلْجٍ.

8) Nachträglich sehe ich, daß schon Reckendorf, Die syntakt. Verhältn. d. Arab. S. 138 unt. kurz hat: „القوم كل القوم „die Leute, die echten Leute“ Vers bei Sīb. I, 78, 21“.

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1906.

Das Semitische

mit Ausschluß des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der alttestamentlichen Studien.

Von

C. Brockelmann.

Allgemeines. Aus Anlaß von Nöldeke's 70. Geburtstag haben 85 seiner Schüler und Freunde kleine Beiträge aus dem Gesamtgebiete der semitischen Studien und den Nachbargebieten des Berberischen und Ägyptischen, der altchristlichen, der persischen 5 und der türkischen Literatur zu einer Festschrift[1]) vereint, die E. Kuhn mit einer Übersicht der Schriften des Jubilars einleitet. In Hinneberg's Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart“[2]) sind zwei Bände über die Religionen und die Literaturen des Orients erschienen, in denen C. Bezold über Religion und Literatur der 10 Babylonier und Assyrer, Th. Nöldeke über die aramäische Literatur,

1) Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag hsg. von Carl Bezold. Mit dem Bildnis Th. Nöldeke's, einer Tafel und zwölf Abbildungen. 2 Bde. Gieszen, A. Töpelmann, 1906. LI, 1187 S. gr. 8°. Mk. 40,—. (Von diesen Arbeiten können im folgenden natürlich nur die namentlich aufgeführt werden, die für die Leser dieser Zeitschrift besonderes Interesse zu bieten scheinen. A. Fischer gedenkt das Werk in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift eingehender zu würdigen.)

2) Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Hsg. von Paul Hinneberg. Teil I, Abteilung III, I: Die orientalischen Religionen. Von Edv. Lehmann, A. Erman, C. Bezold, H. Oldenberg, I. Goldziher, A. Grünwedel, J. J. M. De Groot, K. Florenz, H. Haas. VII, 267 S. Lex.-8°. Geh. Mk. 7,—, geb. Mk. 9,—. — Teil I, Abteilung VII: Die orientalischen Literaturen. Von Erich Schmidt, A. Erman, C. Bezold, H. Gunkel, Th. Nöldeke, M. J. de Goeje, R. Pischel, K. Geldner, P. Horn, F. N. Finck, W. Grube, K. Florenz. IX, 419 S. Lex.-8°. Geh. Mk. 10,—, geb. Mk. 12,—. Berlin und Leipzig, B. G. Teubner, 1906.

I. Goldziher über den Islam und M. J. de Goeje über die arabische Literatur handeln.

Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Barth[1]) erklärt einige auffällige Erscheinungen der semitischen Formenbildung und Wortfügung aus dem Einfluß begrifflich verwandter 5 oder entgegengesetzter Wörter. Ungnad[2]) sucht zu erweisen, daß das Nomen im Status constr., wie im Babylonischen, so schon im Ursemitischen keine Endung gehabt habe, und daß die Vokale vor den Suffixen im Hebräischen aus den Konsonanten homorganen Hilfsvokalen entstanden seien. Eine für weitere Kreise berechnete 10 Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der bisherigen Forschung als Vorläufer eines jetzt im Druck befindlichen „Grundrisses der Vergleichenden Grammatik" bietet Referent[3]).

Assyriologie. Vorläufige Mitteilungen über eine neue Lösung der Frage der sumerischen Dialekte gibt Hrožny[4]). Die ältesten 15 einsprachigen sumerischen Inschriften bis auf die Zeit Gudea's hat Thureau-Dangin[5]) gesammelt und umschrieben. Von Prince's sumerischem Wörterbuch ist der zweite Band erschienen[6]).

Von den Ergebnissen der amerikanischen Ausgrabungen zu Nippur erhalten wir eingehende Mitteilungen über Topographie und 20 Architektur[7]) sowie eine Ausgabe von Urkunden aus der Kassitenzeit[8]). Geschäftliche Urkunden aus dem Tempelarchiv der von den Franzosen erschlossenen Stadt unter dem Trümmerhügel Telloh hat Barton[9]) veröffentlicht. Bei einer Nachlese, die Sellin zu

1) J. Barth, Formangleichung bei begrifflichen Korrespondenzen. (Orient. Stud. II, S. 787—796.)

2) A. Ungnad, Die Nomina mit Suffixen im Hebräischen. (WZKM. XX, S. 167—183.)

3) C. Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft. (Sammlung Göschen.) Leipzig, 1906. 160 S. Mk. 0,80.

4) Fr. Hrožny, Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerer. (WZKM. XX, S. 281—290.)

5) F. Thureau-Dangin, Les inscriptions de Sumer et d'Akkad. Paris 1906. 352 S. Mk. 8,—.

6) J. Prince, Materials for a Sumerian Lexicon, with a Grammatical Introduction. Part II containing the letters G to M. S. 110—148. (Assyr. Bibl. Bd. XIX, fasc. 2.) Leipzig, Hinrichs, 1906. Mk. 18,—.

7) The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania: Excavations at Nippur. Plans, Details and Photographs of the Buildings, with Numerous Objects found in them during the excavations of 1889, 1890, 1893—1896, 1899—1900. With Descriptive Text by C. Fisher. Part I: A the Topography — B the City Walls. 26 plans etc. 1906. gr. 8⁰. Mk. 10,—.

8) The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Ed. by H. V. Hilprecht. Vol. XIV. Documents from the Temple Archives of Nippur dated in the reigns of Cassite rulers (complete dates). By Albert T. Clay. IX, 74 p., 6 ff. explication of signs, 72 + 15 pl. 4⁰. Vol. XV. The same (incomplete dates). X, 68 p., 72 + 12 pl. 4⁰. 1906. Je Mk. 25,—.

9) G. A. Barton, Haverford Library Collection of Cuneiform Tablets or Documents from the Temple Archives of Telloh. Chicago 1906. 27 p., 50 pl. fol. Mk. 24,—.

Ta'annek in Palästina gehalten hat, sind einige weitere Keilschriftbriefe gefunden worden, die Hrožny mitteilt[1]).

Von Delitzsch' lange vergriffener Assyrischer Grammatik ist eine zweite Aufl.[2]) erschienen. Da der Verfasser, durch andere 5 Arbeiten in Anspruch genommen, die in den letzten Jahren zugänglich gewordenen älteren Sprachdenkmäler für sein Werk noch nicht so hat verwerten können, wie er es selbst gewünscht hätte, so ist die Grammatik von Ungnad[3]), die namentlich die Sprache des Gesetzbuches von Hammurabi eingehend berücksichtigt, als eine 10 höchst dankenswerte Ergänzung dazu zu begrüßen. Das seit dem Erscheinen von Brünnow's „List" außerordentlich angewachsene Material von seltneren Ideogrammen hat Meißner[4]) zu sammeln begonnen.

Bei seiner eindringenden Beschäftigung mit dem wichtigsten Denkmal der religiös-poetischen Literatur der Babylonier, dem 15 Gilgameschepos, ist Jensen zu der Überzeugung gekommen, daß diese Dichtung auf die Sagenbildung bei den Israeliten wie bei den Griechen tiefgehenden Einfluß ausgeübt habe. Er legt jetzt die Begründung für den ersten Teil dieser These vor, gestützt auf eine ausführliche Inhaltsangabe des Epos; er sucht endgiltig nach-20 zuweisen, was man schon öfter vermutet, daß Gilgamesch ein Sonnengott war und daß die Dichtung astronomische Ereignisse mit irdischen verquickt[5]). Höchst erfreulichen Zuwachs hat unsere Kenntnis der babylonischen Liturgie durch die Veröffentlichung und Erklärung einer Reihe wichtiger Texte erfahren. Zimmern legt 25 einige Bruchstücke von Ritualien für das babylonische Neujahrsfest teils in berichtigter Übersetzung, teils in neuen Ausgaben vor[6]). Hehn leitet seine Ausgabe von Hymnen und Gebeten an Marduk mit einer Untersuchung über die mythologischen Beziehungen dieses Gottes ein[7]). Eine ziemlich bunte Sammlung ein- und zweisprachiger

---

1) Ernst Sellin, Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina mit einem Anhang von Friedrich Hrožny: Die neuen Keilschrifttexte von Ta'annek. (Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. zu Wien, Bd. LII.) III, 41 S. mit 5 Taf. u. 49 Textabbild.

2) Friedrich Delitzsch, Assyrische Grammatik mit Uebungsstücken und kurzer Literaturübersicht. 2. durchges. Aufl. (Porta ling. orient. X.) Berlin, Reuther & Reichard, 1906. X, 374, 50 S. Mk. 15,—.

3) A. Ungnad, Kleine babylonisch-assyrische Grammatik mit Lesestücken und Glossar in Transskription für Theologen und Orientalisten. München, Beck, 1906. Mk. 3,50.

4) Seltene assyrische Ideogramme, gesammelt von Bruno Meißner. 1. u. 2. Lieferung. (Assyr. Bibl. hsg. v. F. Delitzsch u. P. Haupt, XX, 1. 2.) Leipzig, Hinrichs, 1906. S. 1—160, 1 Bl. Zeichenübers. 4°. Je Mk. 10,—.

5) P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. I. Bd. Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Mit drei Abbildungen im Text und drei Uebersichtskarten. Straßburg, K. J. Trübner, 1906. XVIII, 1030 S. Mk. 40,—.

6) Heinrich Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest. (Ber. der phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., LVIII. Bd., S. 126—156.)

7) Johannes Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk. (Beitr. z. Assyr. u. semit. Sprachw. V, S. 279—400.)

Texte religiösen Inhalts legt Macmillan mit Übersetzung vor; in einem Anhang wendet sich Ungnad gegen D. H. Müller's Auffassung der Partikel *mā* als einer subordinierenden[1]). Aus der reichen Briefliteratur hat Behrens eine Anzahl auf den Kult bezüglicher Texte übersetzt und erläutert[2]). Frank sammelt Beiträge zur 5 babylonischen Mythologie aus der bildenden Kunst[3]). Von Boissier's Sammlung (s. Bd. 60, 256, Anm. 4) ist ein 2. Heft erschienen[4]).

Von historischen Inschriften sind die Texte Assurnasirpal's III durch Le Gac[5]) und die Felseninschriften Nebukadnezar's II durch Weißbach[6]) neubearbeitet. Streck schildert die langsame Ein- 10 wanderung der Aramäer in ihre späteren Sitze und die Geschichte der von ihnen gegründeten Kleinstaaten[7]). Derselbe stellt die Nachrichten über die Nomadenstämme Babyloniens zusammen[8]).

Sehr wichtige neue Aufschlüsse über die Geschichte Vorderasiens versprechen die von Winckler im Sommer dieses Jahres 15 zu Boghaz-Köi veranstalteten Ausgrabungen auf dem Boden der hetitischen Kultur, die nach den bisher allein bekannt gewordenen Zeitungsnachrichten eine Fülle neuer Texte, u. a. das Duplikat des bereits aus Ägypten bekannten Vertrags mit Rhamses II, zutage gefördert haben. (S. unten S. 263 Nr. 5.) 20

Die Nordwestsemiten im Altertum. Die schon so oft erörterte und von so vielen Hypothesen umlagerte Frage nach dem Ursprung des kanaanäischen Alphabets dürfte von Praetorius[9]) ihrer end-

---

1) Some Cuneiform Tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria. By Kerr Duncan Macmillan. Nebst einer Abhandlung über die Partikel -*mā* im Babylonisch-Assyrischen von A. Ungnad. (Beitr. z. Assyr. u. semit. Sprachw. V, S. 531—716.) Mk. 11,—.

2) Emil Behrens, Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts. (Leipz. semitist. Stud. hsg. von A. Fischer und H. Zimmern, II, 1.) 1906. III, 124 S. Mk. 4,—.

3) Karl Frank, Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter. Nebst einem Beitrag über die Göttersymbole des Nazimaruttaš-Kudurru von H. Zimmern. Mit 8 Abbildungen. (Leipz. semitist. Stud. II, 2.) 1906. VI, 44 S. Mk. 1,80.

4) A. Boissier, Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne. Vol. II, fasc. 1. Genève 1906. Mk. 4,80.

5) Y. Le Gac, Les inscriptions d'Assurnasirpal III, roi d'Assyrie, 885—860 avant notre ère. Nouvelle édition des textes originaux d'après les estampages du British Museum et les monuments. Introd. et liste d'estampages 24 p., texte autogr. 190 pl. gr. 8⁰. Paris, Geuthner, 1906. Mk. 16,—.

6) F. H. Weißbach, Die Inschriften Nebukadnezars II im Wâdī Brisā und am Nahr el-Kalb hsg. u. übers. IV, 44 S. gr. 4⁰, mit 40 Taf. in Autographie, 6 in Lichtdruck u. 5 Abbild. im Text. (Wissensch. Veröffentl. der Deutschen Orient-Ges. V.) Leipzig, Hinrichs, 1906. Mk. 20,—.

7) Maximilian Streck, Ueber die älteste Geschichte der Aramäer mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Babylonien und Assyrien. (Klio, Beitr. z. alt. Gesch., VI, S. 185—225.)

8) Ders., Keilinschriftliche Beiträge zur Geographie Vorderasiens, I. (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1906, 3.) 49 S. Mk. 1,50.

9) Franz Praetorius, Über den Ursprung des kanaanäischen Alphabets. Berlin, Reuther & Reichard, 1906. 21 S. Autogr. 4⁰. Mk. 1,60.

giltigen Lösung erheblich näher geführt sein; er weist für etwa die Hälfte der Zeichen mit Sicherheit und für andere mit einiger Wahrscheinlichkeit die Vorbilder im kyprischen Alphabet nach. Der Boden Ägyptens, der sich für die Kunde des gesamten Altertums schon so oft so außerordentlich ergiebig erwiesen hat, bescherte uns in einem zu Assuan gefundenen Papyrusnest zehn von Juden herrührende aramäische Geschäftsurkunden aus der Zeit der Perserkönige Xerxes, Artaxerxes und Darius, die Cowley unter Sayce's Ägide veröffentlicht[1]. Frazer erläutert die Nachrichten über die wichtigsten Kulte Vorderasiens auf Grund der von ihm in „The Golden Bough" dargelegten Grundanschauungen über Vegetationsgötter und ihre Verkörperung durch menschliche Wesen, insbesondere durch Herrscher[2]. Baudissin[3]) zeigt, wie der altkanaanäische Naturgott Ešmūn in hellenistischer Zeit durch stärkere Betonung einer ursprünglich nebensächlichen Seite seines Wesens zum Heilgott ward.

Die christlichen Literaturen des Orients. Den sogenannten Himmelsbrief, das bekannte, meist aus Bibelzitaten zusammengestoppelte Pseudepigraph, legt Bittner[4]) in allen bekannten orientalischen Versionen, griechisch, armenisch, arabisch und äthiopisch, vor.

Unsere Kenntnis des *christlich-palästinischen* Dialekts hat wieder erfreulichen Zuwachs erfahren durch die umfangreichen Fragmente der Bibelübersetzung und sonstiger kirchlicher Texte, die Duensing[5]), und die beiden Bruchstücke von Predigten, einer anonymen und einer von Ephraim, die Kokowzoff[6]), leider in etwas zu sumptuoser Form, veröffentlicht hat.

Aus der *syrischen* Literatur sind uns die Biographien zweier jakobitischer Metropoliten des 6. und 7. Jahrh. durch Nau[7]) in

---

1) A. H. Sayce, Aramaic Papyri discovered at Assuan ed. with the assistance of A. E. Cowley and with appendices of W. Spiegelberg and Seymour de Ricci. London, Al. Moring Ltd., 1906. 79 S., 27 Taf. fol. Mk. 21,—.

2) J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. London, Macmillan and Co. Ltd., 1906. XVI, 339 S. Mk. 9,—.

3) Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Esmun-Asklepios. (Orient. Stud. II, S. 729—756.)

4) Maximilian Bittner, Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen. (Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. zu Wien, Bd. LI, Cl.) 240 S. 4⁰, mit 8 Taf.

5) H. Duensing, Christlich-palästinische und aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906. 160 S. mit 3 Taf. 4⁰. Mk. 8,—. (Vgl. oben S. 206 die Anzeige von Schulthess.)

6) P. Kokowzoff, Nouveaux fragments syropalestiniens de la Bibliothèque Impér. Publique de Saint-Pétersbourg. Avec quatre planches en phototypie. Saint-Pétersbourg, Impr. de l'Ac. Impér. des scienc. 1906. 39 S. fol. Mk. 30,—. (Desgl.)

7) Histoire d'Achoudemmeh et de Marouta métropolitains jacobites de Tagrit et de l'orient (VI et VII siècle), texte syr. inéd. Publ. et trad. par F. Nau. (Patrol. orient. publ. sous la dir. de R. Graffini et F. Nau, t. III, fasc. 1.) Paris, Firmin-Didot, 1906. 120 S.

einem Bande der *Patrologie* erschlossen. Derselbe legt ausgewählte Briefe des Jakob von Edessa in Text und Übersetzung vor[1]). Von den Werken des Dionysius bar Salibi (s. Bd. 59, 714) haben de Zwaan[2]) eine Streitschrift gegen die Juden, die durch ihr Verhältnis zu dem *Buche der Zeugnisse* (des A. T. gegen die Juden) 5 von Interesse ist, und Chabot und Sedlaček seinen Evangelienkommentar veröffentlicht[3]).

Aus der *christlich-arabischen* Literatur macht uns Cheikho[4]) die einst von Pococke herausgegebene Chronik des Eutychius (Sa'īd ibn al-Biṭrīq) *naẓm al-ǧauhar* wieder zugänglich und will ihr 10 auch die Fortsetzung des Jaḥjā al-Anṭākī folgen lassen. Eine arabische Version der Akten des Gregorius („des Erleuchters"), des Apostels der Armenier und der Kaukasusländer, und der Ripsima hat Marr[5]) aus einer sinaïtischen Hs. herausgegeben und übersetzt, wobei er zugleich den Sprachgebrauch ihres Autors grammatisch 15 und lexikalisch untersucht hat.

Arabien und der Islam. Vollers[6]) sucht zu erweisen, daß die *Sprache des Qorāns* noch weit stärker, als man bisher annahm, nach der alten Liedersprache überarbeitet sei, indem er die Varianten der Qorānleser, die als Reste alter Dialekte von hohem Wert sind, 20 als Denkmäler des mekkanischen Dialekts in Anspruch nimmt. Derselbe[7]) legt ein Verzeichnis der Hss. der Leipziger Universitäts-Bibliothek, deren Grundstock auf arabischem Gebiet die s. Z. von Fleischer kurz beschriebene Refā'īja bildet, vor.

Auf dem Gebiete der *Poesie* ist an neuem Material nur die 25 Fortsetzung von Bevan's Naqā'iḍ-Ausgabe[8]) zu verzeichnen. Mit

---

1) Lettres choisies de Jacques d'Édesse, publ. et trad. par F. Nau. (Extr.) Paris. 90 p. Mk. 3,20.

2) The Treatise of Dionysius bar Salibhi against the Jews, part I. The Syriac Text ed. from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris. 83) by J. de Zwaan. Leiden, E. J. Brill, 1906. IV, 54 S. Mk. 4,—.

3) Dionysii bar Ṣalībī commentarii in Evangelia. Edd. I. Sedlaček et I.-B. Chabot. Interpretatus est I. Sedlacek [sic] adjuv. I.-B. Chabot. Fasc. 1. (Corp. scr. chr. or. cur. I.-B. Chabot, I. Guidi etc., scriptores syri, ser. II, t. XCVIII.) Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1906. 2 voll. Mk. 13,—, 20,—.

4) Eutychii Patriarchae Alexandrini annales, ed. L. Cheikho. Pars I. (Corp. scr. chr. or., scriptores arabici, ser. III, t. VI.) Mk. 11,60.

5) Н. Марръ, Крещеніе Армянъ Грузинъ, Абхазовъ и Алановъ святымъ Григоріемъ (арабская версія). (Зап. вост. отд. имп. русск. арх. общ., XVI, p. 63—211.)

6) Karl Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. Straßburg, K. J. Trübner, 1906. VIII, 227 S. Mk. 9,—.

7) Ders., Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. Mit einem Beitrag von J. Leipoldt. (Katalog der Hss. der Univ.-Bibl. zu Leipzig, II.) Leipzig, O. Harrassowitz, 1906. Mk. 40,—.

8) The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ ed. by Anthony Ashley Bevan. Vol. I, part 2. Leiden, E. J. Brill, 1906. VI, ٢٥٧—٣٩٢. Mk. 11,—.

dem Leben und den Gedichten des vorislamischen Dichters Bišr ibn abī Ḫāzim beschäftigt sich Hartigan[1]). Die Überlieferung der Fragmente des gleichfalls vorislamischen Dichters Umaija ibn abi 'l-Ṣalt und die seiner Poesie zugrunde liegenden religiösen Vor-
5 stellungen untersucht Schulthess[2]). Seine Ausführungen sucht Power[3]) zu ergänzen bezw. zu modifizieren. Aus den alten Gedichten und Erzählungen stellt Fraenkel[4]) alles zusammen, was sich auf das Schutzrecht bezieht. Einen Beitrag zur Erklärung der von Hell diese Zeitschr. 59, 589 ff. behandelten Gedichte des
10 Farazdaq lieferte Rosen[5]).

Von der französischen Übersetzung der *Traditionssammlung* al-Buḫārī's ist ein 2. Bd. erschienen[6]); ebenso eine weitere Abteilung des Ibn Sa'd[7]).

Religionsgeschichtliches. De Goeje deutet Muhammed's erste
15 Vision auf dem Ḥirā als eine Art Brockengespenst[8]). Derselbe[9]) untersucht den zuerst von Wellhausen konstatierten Gebrauch, bei Leichenbegängnissen Wohlgerüche zu verbrennen, der, wie bei den Hebräern, so auch im heidnischen Arabien vorkam, vom Islam aber verpönt ward. Buhl[10]) untersucht die Überlieferungen über die
20 Vorgeschichte der Schlacht bei Badr und die Auswanderung nach Abessinien. Fischer[11]) weist nach, daß die Verse 7 und 8 der Sūre 101 eine falsche Glosse zu dem nicht mehr verstandenen Ausdruck فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ in Vers 6 sind. Goldziher[12]) handelt über die

1) A. Hartigan, Bišr ibn Abi Ḫâzim. (Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, I, 1906, p. 284—302.)

2) Friedrich Schulthess, Umajja b. Abi-ṣ Ṣalt. (Orient. Stud. I, S. 71—89.)

3) E. Power, Umayya ibn Abî-ṣ Ṣalt. (Mélanges de la Fac. Or. de l'Univ. Saint-Joseph, Beyrouth, I, 1906, p. 197—222.)

4) S. Fraenkel, Das Schutzrecht der Araber. (Orient. Stud. I, S. 293—301.)

5) حُوبٌ или جُوبٌ? Верблюдъ или Ведро? Бар. В. Розенъ. (Зап. вост. отд. имп. русск. арх. общ, XVII, p. 031—047.)

6) El-Bokhari, Les traditions islamiques, trad. de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais. Tome II. Paris 1906. Mk. 13,50.

7) Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Band IV, Teil I. Biographien der Muhāǧirūn und Anṣār, die nicht bei Bedr mitgefochten, sich aber früh bekehrt haben, alle nach Abissinien [so] ausgewandert sind und dann an der Schlacht bei Oḥod teilgenommen haben. Hsg. von Julius Lippert. Leiden, E. J. Brill, 1906. XXXVII, 16, ١٨٥ S. Mk. 6,50.

8) M. J. de Goeje, Die Berufung Mohammeds. (Orient. Stud. I, S. 1—5.)

9) J. [so] de Goeje, L'encensement des morts chez les anciens Arabes. (Actes du XIVe Congr. Internat. des Orient., t. III, p. 3—7.)

10) Fr. Buhl, Ein paar Beiträge zur Kritik der Geschichte Muhammeds. (Orient. Stud. I, S. 7—22.)

11) A. Fischer, Eine Qorān-Interpolation. (Orient. Stud. I, S. 33—55.)

12) I. Goldziher, Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam. (Arch. f. Religionswiss. IX, S. 293—302.)

Bedeutung der Nachmittagsgebetszeit im Islam; sollte nicht in der besonderen Wichtigkeit des Gebets um diese Zeit die Erinnerung an einen altheidnischen Ritus nachklingen, indem man der sterbenden Sonne durch magische Worte zu Hilfe zu kommen glaubte? Derselbe[1]) zeigt, wie auch im islamischen Gebet noch manche Spuren des in primitiven Religionen herrschenden Glaubens an die Fetischkraft des Wortes sich finden. Becker[2]) weist nach, daß sich die Kanzel (*minbar*) des islamischen Kultus aus dem erhöhten Sitze des Fürsten und Richters entwickelt hat.

Profanhistorisches und Geographisches. Höchst ergiebige Quellen für die Wirtschaftsgeschichte des islamischen Ägypten hat Becker[3])[4]) in Papyrusurkunden erschlossen und verwertet. Lammens[5]) legt Untersuchungen über die Regierung des ersten umaijadischen Chalifen vor. Von al-Moqaddasī's Beschreibung des islamischen Reiches hat de Goeje[6]) eine 2. Ausgabe veranstalten können. Barthold untersucht die Überlieferung über die Geschichte Ja'ḳūb's des Kupferschmieds und seiner Dynastie und einige chronologische Fragen[7]). Barbier de Meynard's Ausgabe von Abū Šāma's *k. al-rauḍatain* ist mit dem 2. Bde. vollendet[8]). Eine Studie über die Kulturgeschichte der Fāṭimidenzeit danken wir Inostranzef[9]). (Weitere Literatur zur Geschichte des Islams verzeichnen die „Jahresberichte der Geschichtswissenschaft“ § 62.)

Aus der *Adab-Literatur* ist uns das durch van Vloten's Tod verwaiste Tierbuch des Ǧāḥiẓ[10]) nunmehr durch einen Kairiner Druck zugänglich geworden.

Für die *Geschichte der Philosophie* im Islam ist eine Kollation und Übersetzung der Philosophie und Theologie des Averroës von

---

1) Ders., Zauberelemente im islamischen Gebet. (Orient. Stud. I, S. 303—329.)

2) C. H. Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam. (Orient. Stud. I, S. 321—351.)

3) Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung. III. Papyri Schott-Reinhardt. I. . . . . hsg. und erkl. von C. H. Becker. Mit 12 Taf. in Lichtdruck. Heidelberg, Carl Winter, 1906. IX, 119 S. fol. Mk. 24,—.

4) C. H. Becker, Arabische Papyri des Aphroditofundes. (ZA. XX, S. 68—104.)

5) H. Lammens. Études sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia Ier. (Mél. de la Fac. Or. de l'Univ. Saint-Joseph, Beyrouth, I, p. 1—108.)

6) Biblioth. geogr. arabic. ed. M. J. de Goeje. Pars tertia. Descriptio imperii moslemici auctore . . . al-Moqaddasi. Ed. sec. Lugd. Bat., E. J. Brill. 1906. VII, ٤٩٨ S. Mk. 30,—.

7) W. Barthold, Zur Geschichte der Ṣaffāriden. (Orient. Stud. I, S. 171—191.)

8) Recueil des historiens des croisades: Historiens orientaux, tome V. Livre des deux jardins (suite et fin), éd. par C. Barbier de Meynard. Paris 1906. fol. fr. 25,—.

9) К. Иностранцевъ, Торжественный выѣздъ фатымидскихъ халифовъ. (Зап. вост. отд. имп. русск. арх. общ., XVII, p. 1—113.)

10) 'Amr ibn Baḥr al-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-ḥajawān, Teil 1—4. Kairo 1323/4. gr. 8⁰. 655 S. (Für 8 Teile kompl. Mk. 25—28.)

Gauthier[1]), für die der *Medizin* eine Ausgabe der Anatomie Galen's von Simon[2]) zu verzeichnen.

Aus der gewaltig angeschwollenen *Marokkoliteratur* muß das an Beiträgen zur Kenntnis des islamischen Volkslebens reiche Reise-
5 werk Doutté's[3]) hervorgehoben werden. Demselben verdanken wir eine Studie über ein volkstümliches Studentenfest in Marokko[4]). Bel[5]) handelt über die in Nordafrika vorkommenden Formen des Regenzaubers.

Unsere Kenntnis der *neuarabischen Dialekte* ist für Ägypten
10 und Syrien durch die Ausgaben dreier Schattenspiele[6])[7])[8]), für Bagdad durch Yahuda's[9]) Sprichwörtersammlung, für Nordafrika durch Marçais' lexikalische Studien[10])[11]), für Südarabien durch A. Jahn's Skizze der Mehrigrammatik[12]) gefördert.

---

1) Léon Gauthier, Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroès). (Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIVe Congr. des Orient. à Alger, P. Fontana, 1905, p. 269—317.)

2) Sieben Bücher Anatomie des Galen *ανατομικων εγχειρησεων βιβλιον Θ—IE* zum ersten Male veröffentl. nach den Hss. einer arab. Übers. des 9. Jahrh. n. Chr., ins Deutsche übertr. und komment von Max Simon. Bd. I. Arab. Text mit einer Einleitung zum Sprachgebrauch und Glossar und 2 faksim. Tafeln. LXXXI, 362 S. Bd. II. Deutscher Text mit Komment., Einleit. zur Anatomie des Galen, Sach- und Namenregister. LXVIII, 366 S. Leipzig, Hinrichs, 1906. Mk. 36,— + 24,—, zus. Mk. 45,—.

3) Edmond Doutté, Merrâkech. Paris, Comité du Maroc, 1905. gr. 8⁰. 418 S. Mk. 17,—.

4) Ders., La khot'ba burlesque de la fête des t'olba au Maroc. (Recueil de mém. et de textes [s. oben Nr. 1], p. 197—220.)

5) A. Bel, Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins. (Eb. p. 49—98, vgl. Doutté, Merrâkech 383 ff.)

6) Curt Prüfer, Ein ägyptisches Schattenspiel. (Diss.). Erlangen, M. Mencke, 1906. XXIII, 151 S.

7) Ders., Das Schiffsspiel, ein Schattenspiel aus Kairo. (Münchener Beitr. zur Kenntn. des Or. II, 2, S. 154—169.)

8) Die Liebenden von Amasia, ein Damascener Schattenspiel. Niedergeschrieben, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Joh. Gottfried Wetzstein. Aus dem Nachlasse desselben herausgegeben von G. Jahn. (Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. XII, 2.) Leipzig, in Komm. bei F. A. Brockhaus, 1906. X, 159 S. Mk. 5,—, für Mitglieder der D. M. G. Mk. 3,75. (S. oben S. 198.)

9) A. S. Yahuda, Bagdadische Sprichwörter. (Orient. Stud. I, S. 399—416.)

10) W. Marçais, Quelques observations sur le dictionnaire pratique arabe-français de Beaussier. (Recueil [s. oben Nr. 1] p. 409—503.)

11) Ders., L'Euphémisme et l'Antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie. (Orient. Stud. I, S. 425—438.)

12) Alfred Jahn, Grammatik der Mehrisprache in Südarabien. (Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. K. Ak. d. Wiss. zu Wien, Bd. CL, VI.) 146 S.

Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische.

Von

Franz Praetorius.

Das Studium des *Äthiopischen* hat sich auch im vorigen Jahr zum größten Teil in den alten Gleisen gehalten, immerhin indes einige neue Ausblicke eröffnet. Irgend ein zusammenfassendes Werk ist mir nicht bekannt geworden.

Die Petersburger und Wiener *Handschriften* sind von Turajeff bez. Rhodokanakis verzeichnet worden. Besonders aber hebe ich hervor das von Flemming ausgearbeitete kurze Verzeichnis der ca. 80 Handschriften, die Flemming vor 2 Jahren in Abessinien zusammengekauft hat[1]). Die schwache Hoffnung, daß im Lande selbst noch neue, in Europa unbekannte, wichtige Literaturdenkmäler zum Vorschein kommen könnten, ist durch dieses Verzeichnis weiter gesunken (vgl. diese Zeitschr. Bd. 59, S. 197). Auch das Handschriftenverzeichnis der Kirche von Nārgā im Ṣānā-See scheint nur Bekanntes zu enthalten[2]).

Aus den längst bekannten und vielfach angebauten Lieblingsgebieten der äthiopischen Literatur könnte wieder eine größere Anzahl *Textbearbeitungen* namhaft gemacht werden von Bezold, Bittner, Chaine, Conti Rossini, Horovitz, Halévy, Pereira, Turajeff. Von diesen hebt sich eine Arbeit Guidi's ab, in der er unter Beibringung langer, meist amharischer, Textstücke auf eine bisher wenig beachtete Literaturgattung und Geschichtsquelle nachdrücklich hinweist, nämlich auf die, die leer gebliebenen Blätter mancher Handschriften füllenden Aufzeichnungen über Geschichte, Inventar u. s. w. von Kirchen und Klöstern[3]); sodann Mittwoch's merkwürdige Mitteilung über eine amharische Koranübersetzung![4]) Und an der Hand eines bereits vor 17 Jahren von den schwedischen Missionären gedruckten Buches gibt Guidi zum ersten Male einen gedrängten Überblick über die uns bisher fast völlig unbekannte *Nationalgrammatik* der Äthiopen[5]). Vgl. diese Ztschr. Bd. 35, S. 764f.

---

1) Johannes Flemming, Die neue Sammlung abessinischer Handschriften auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin. (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Bd. 23, S. 7—21.)

2) Ignazio Guidi, Il ዜና ፡ ናርጋ („Il racconto di Nârgâ“). Roma 1906. 37 S. (Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, Classe di scienze mor., stor. e filol. Estr. dal vol. XIV, 1905.) Vgl. S. 4f.

3) Ignazio Guidi, Gli Archivi in Abissinia. Roma 1906. 50 S. (Estr. dagli Atti del Congresso internaz. di scienze storiche Roma 1903, Vol. III, Sezione II.)

4) Eugen Mittwoch, Excerpte aus dem Koran in amharischer Sprache. (Mitteilungen des Sem. für Orient. Sprachen. Jahrg. IX. Westasiat. Studien, S. 111—147.)

5) Ign. Guidi, Il Sawasew. (Orient. Stud. [s. oben S. 246], II, S. 913—923.)

Der Vorbericht der Deutschen Aksumexpedition bringt bereits einige Aufschlüsse, verheißt aber noch weit reichhaltigere über *Epigraphik und Archäologie* Abessiniens [1]).

Die in Abessinien lebenden *jüdischen Falaschas* haben wieder einmal die Aufmerksamkeit ihrer europäischen Glaubensgenossen auf sich gezogen. Ein zu ihnen entsandter europäischer Jude, Faïtlovitch, veröffentlicht einen Vorbericht seiner Erkundigungsreise [2]) und eine der wenigen bei ihnen umlaufenden Schriften in äthiopischer Sprache [3]) (vgl. diese Zeitschr. 58, S. 262; Wissensch. Jahresbericht über die morgenländ. Studien von Oct. 1876 bis Dec. 1877 ... von E. Kuhn und A. Socin, Heft II, S. 172). Ob in diesen Schriften viel jüdisches Altertum steckt, erscheint zweifelhaft; immerhin verdienen sie eine nähere Untersuchung.

Auf dem Gebiete der *modernen abessinischen Sprachen*, semitischen wie kuschitischen, liegen von Conti Rossini wieder mehrfache, z. T. umfangreiche Mitteilungen vor in „Orient. Stud.“, Band II, ZA., GSAI.

Das Sabäo-Minäische. Forschung und Diskussion über einzelnes haben im Jahre 1906 weiteren Verlauf genommen. Einige längere Inschriften sind durch Glaser bekannt geworden.

Alttestamentliche Studien.

Von

Georg Beer.

Hebräische Grammatik. Für die hebräische Grammatik im allgemeinen sei auf die vergleichende Behandlung der hebräischen Laut- und Formenlehre in Brockelmann's „Semitischer Sprachwissenschaft“ [4]) gewiesen. Budde [5]) nimmt an, daß das tiberiensische Vokalisationssystem ursprünglich nur drei einfache Punkte zur Bezeichnung von $\bar{a}$, $\bar{\imath}$ und $\bar{u}$ besaß; ֻ kam zu, als der Punkt

---

1) E. Littmann und D. Krencker, Vorbericht der Deutschen Aksumexpedition. Mit 4 Taf. 37 S. 4°. Berlin, in Komm. bei Georg Reimer, 1906. (Aus dem Anhang zu den Abh. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. v. Jahre 1906.)

2) Jacques Faïtlovitch, Notes d'un voyage chez les Falachas (Juifs d'Abyssinie). Paris, E. Leroux, 1905. 27 S. Mk. 1,50.

3) Jacques Faïtlovitch, Mota Musē (La mort de Moïse). Texte éthiopien traduit en hébreu et en français, annoté et accompagné d'extraits arabes. Paris, P. Geuthner, 1906. 39 S. Mk. 3,—.

4) S. oben S. 247, Nr. 3.

5) Karl Budde, Zur Geschichte der tiberiensischen Vokalisation. (Orient. Stud. [s. oben S. 246, Nr. 1] II, S. 651—657.)

im Konsonanten als Da*y*eš verwendet wurde; .., .:, _ und ̣ wurden später eingeführt; ̣ ist allerspätester Herkunft. Kautzsch[1]) will zeigen, daß die Schärfung des ersten Konsonanten der ע״ע (יִדֹּם usw.) nicht auf Einfluß des Aramäischen zurückgehe. Die Schärfung sei eingetreten teils zwecks Differenzierung der Bedeutung, teils durch Lautverhältnisse begünstigt.

Wortforschung. Nach Brockelmann[2]) hat sich in der bekannten Redewendung אל ידי etwas von dem primitiven Glauben erhalten, daß Geister im Menschen wohnen und die Tätigkeit der Gliedmaßen bestimmen. Seybold[3]) leitet *berith* von *bārā* „schneiden, entscheiden" ab und deutet nach arab. *ra's* (= Stück): *rōš keleb* = „Hundevieh". Zu den hebräischen Namen und ihrer Bedeutung siehe die Arbeiten von Jeffreys[4]) und Wächter[5]).

Versionen. Die von Brooke und Mc Lean[6]) herausgegebene große Cambridger LXX enthält zunächst die Genesis. Die Ausgabe ist ein Abdruck einer Handschrift und zwar des Vaticanus. Wo dieser lückenhaft, z. B. Gen. 1—46, tritt der Alexandrinus ein. Die von Grenfell und Hunt[7]) durch Kauf und eigne Grabung erworbenen Papyri aus der Nekropole von El-Hībe stammen aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. und bieten u. a. Material zur Erforschung des Sprach- und Kulturhintergrundes der LXX. Den lateinischen Bibeltext betreffen die Arbeiten von Hetzenhauer[8]), Ecker[9]) und Hoberg[10]). Letzterer zieht

1) E. Kautzsch, Die sogenannten aramaisierenden Formen der Verba ע״ע im Hebräischen. (Ebenda II, S. 771—780.)

2) C. Brockelmann, אל ידי. (ZATW. XXVI, S. 25—32.)

3) C. F. Seybold, Hebraica: 1. Berīth. 2. Rōsch keleb, rōsch hamōr. (Orient. Stud. II, S. 757—760.)

4) L. D. Jeffreys, Ancient Hebrew Names. Notes on their significance and historic value. Pref. by A. H. Sayce. London, Nisbet & Co., 1906. 200 S. 2 *s.* 6 *d.*

5) A. Wächter, Israelitische Namen. (Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1906, S. 153—193.)

6) Allan England Brooke and Noman Mc Lean, The Old Testament in Greek. According to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. Vol. I. The Octateuch. Part 1. Genesis. Cambridge, University Press, 1906. VIII, 155. S. 7 *s.* 6 *d.*

7) Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, The Hibeh-Papyri ed. with Translation and Notes. (Egypt Exploration Fund, Graeco-Roman Branch, Part I.) London 1906. XIV, 410 S. 45 *s.*

8) M. Hetzenhauer, Biblia sacra Vulgatae editionis. Ex ipsis exemplaribus Vaticanis inter se atque c. indice errorum corrigendorum collatis critice. Innsbruck, Wagner, 1906. XXXII, III, 1142. I + 173 S. Mk. 22,—.

9) J. Ecker, Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata, mit Berücksichtigung der übrigen alten Versionen untersucht. (Aus: Festschr. z. Bischofs-Jubiläum, Trier 1906.) Trier, Paulinus-Druckerei, 1906.) 108 S. Mk. 2,—.

10) Gottfried Hoberg, Die Psalmen der Vulgata übers. u. nach dem Literalsinn erklärt. 2. verm. u. verb. Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1906. XXXV, 484 S. Mk. 10,—.

bei seiner wörtlichen Wiedergabe der Psalmen nach der Vulgata auch hie und da die LXX und den Masoretischen Text zu Rate. Die von Wünsche, Neumann und Altschüler[1]) veröffentlichten „Monumenta Judaica" bringen u. a. im 1. Heft des 1. Bandes die Kapitel Gen. 1—18 des Targum Onkelos in lateinischer Umschrift und deutscher Übersetzung. Darüber urteilt Bacher[2]), „daß die Arbeit lieber gar nicht, als in der hier zutage tretenden Weise fortgesetzt werden möge". Nach Bacher[3]) besitzt die von Brederek[4]) ausgearbeitete erste Targum-Konkordanz „nicht in vollem Maße die Korrektheit", die zu verlangen ist, darf aber doch der Targumforschung willkommen sein.

Textausgaben. Kittel's[5]) „Biblia hebraica" ist nunmehr beendet! Die Arbeit für den Schlußband war so geteilt, daß Jesaia und Chronik von Kittel, Jeremia und Ezechiel von Rothstein, die 12 kleinen Propheten von Nowack, Psalmen von Buhl, Proverbien und Hiob von Beer, die 5 Megillen von Dalman, Driver, Kittel und Buhl, Daniel, Esra und Nehemia von Löhr behandelt sind. Smend[6]) ediert die „Weisheit" des Jesus Sirach in hebräischem Urtext und deutscher Übersetzung. Den zweiten, umfangreicheren Band füllen literaturgeschichtliche Erörterungen (beachte hier § 3 über die dichterische Form), Untersuchungen über den hebräischen Text, die griechische und syrische Version und schließlich der 511 Seiten fassende Kommentar. Charles[7]) konnte von den jetzt vorhandenen 29 Henoch-Handschriften 23 seiner Ausgabe zu Grunde legen. Die Ursprache der Henoch-Apokalypse war nach Ch., wie bei Daniel, teils Aramäisch, teils Hebräisch.

Text-Metrik. Nowack[8]) bereinigt metrisch-kritisch den Text Jer. 7, 1—15 + 16—20. Stade[9]) stellt den in paarweise zu-

---

1) August Wünsche, Wilhelm Neumann, Moritz Altschüler, Monumenta Judaica. Prima pars: Bibliotheca Targumica. I. Bd. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. 1. Heft. Wien u. Leipzig, Akad. Verlag, 1906. XXI, 58 S. m. 2 Taf. fol. Mk. 10,—.

2) Theol. Literaturzeitung 1906, Sp. 373.

3) Ebenda Sp. 299—300.

4) Emil Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos. (Beihefte zur ZATW., IX.) Gießen, Töpelmann, 1906. X, 195 S. Mk. 6,50.

5) תורה נביאים וכתובים Biblia hebraica . . . . . [s. ZDMG. 60, 266, Nr. 1]. Lipsiae, Hinrichs, 1906. Pars II. S. 553—1320. Mk. 4,—, geb. 5,20.

6) Rudolf Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch u. deutsch. Mit e. hebr. Glossar. Berlin, G. Reimer, 1906. XXII, 81 u. VI, 95 S. Mk. 5,—. — Dasselbe. Erklärt. Mit Unterstützung der K. Ges. d. Wiss. z. Göttingen. Ebenda 1906. CLIX, 518 S. Mk. 16,—.

7) R. H. Charles, The Ethiopic Version of the Book of Enoch edited from twenty-three MSS. together with the fragmentary Greek and Latin Version. (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Part XI.) Oxford, Clarendon Press, 1906. XXXIII, 238 S. 17 *s.* 6 *d.*

8) W. Nowack, Metrum und Textkritik. (Orient. Stud. II, S. 659—670.)

9) B. Stade, Die poetische Form von Ps. 40. (Ebenda S. 627—639.)

sammengehörenden Ḳīna-Versen gedichteten 40. Psalm wieder her. Nach Rothstein[1]) hat der Siracide „in regelmäßigen rhythmischen Formen seine Gedanken ausgesprochen und von vornherein auch ihre Entwicklung strophisch regelmäßig gegliedert". Zum Beweis wird 44, 1—14 (Schema 3 : 2) und 44, 16—45, 22 (Schema 3 : 3) 5 in kritisch gesäubertem Text geboten.

Alttestamentliche Literaturgeschichte. Fell[2]) behandelt von der Literaturgeschichte des Alten Testaments zunächst die allgemeine Einleitung. Auch die 6. Auflage der Einleitung von Strack[3]) trägt den streng konservativen Zug der Vorgängerinnen. Gunkel[4]) 10 hält für die Aufgabe der Literaturgeschichte Israels, die literarischen Gattungen, „ihre Eigenart und womöglich auch ihre Geschichte zu erforschen" (S. 52). Charakteristisch für die historische Kritik: das Buch Hiob wird in die ältere Zeit der Weisheitsdichter eingeordnet, womit das letzte Jahrhundert vor dem Exil gemeint zu 15 sein scheint (S. 91). Budde[5]) bietet in geschichtlichem Aufriss vom gegenwärtigen kritischen Durchschnittsstandpunkt aus eine Übersicht über die im alttestamentlichen Kanon vorliegende israelitisch-jüdische Literatur mit Beigabe von Übersetzungsproben und unter Berücksichtigung der noch ungelösten Probleme. Nach kriti- 20 schen Gesichtspunkten werden die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen als Fortsetzung der Arbeit Budde's von Bertholet vorgeführt. Die Brüder Gustav und J. W. Rothstein[6]) stellen in ihrem Hülfsbuch für höhere Schulen und Lehrerseminare die Entwicklung der Religion Israels von den 25 ältesten Zeiten bis zur Zeit Jesu dar und geben in ihrem Quellenbuch in geschichtlicher Abfolge die literarischen Belege. Für Laienkreise erörtert die alttestamentlichen Hauptprobleme Gasser[7]).

---

1) J. Wilhelm Rothstein, Ein Specimen criticum zum hebräischen Texte des Sirachbuches. (Ebenda I, S. 583—608.)

2) W. Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament. (Wissenschaftliche Handbibliothek, I. Reihe, Theol. Lehrbücher, XXV.) Paderborn, Schöningh, 1906. X, 244 S. Mk. 3,20.

3) Hermann L. Strack, Einleitung in das Alte Testament, einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen. Mit eingehender Angabe der Literatur. 6., neubearb. Aufl. München, Beck, 1906. VIII, 250 S. Mk. 4,—.

4) Hermann Gunkel, Die israelitische Literatur. (Die Kultur der Gegenwart [s. oben S. 246, Nr. 2), I, VII, S. 51—102.)

5) K. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, VII, 1.) Alfred Bertholet, Apokryphen u. Pseudepigraphen. Leipzig, Amelang, 1906. XVI, 433 S. Mk. 7,50.

6) G. Rothstein, Unterricht im Alt. Test. Hülfs- u. Quellenbuch f. höhere Schulen u. Lehrerbildungsanstalten, zugl. f. suchende Freunde der Religion Israels u. ihrer Geschichte. In Verbind. mit J. W. Rothstein verf. u. hsg. 2 Tle. 1. Tl.: Hülfsb. f. d. Unterricht im Alt. Test. 2. Tl.: Quellenbuch f. d. Unt. i. A. T. Halle, Buchhandl. d. Waisenhauses, 1906. X, 230 u. XII, 216 S. Mk. 5,—.

7) J. C. Gasser, D. Alte Testament u. die Kritik, od. die Hauptprobleme der alttest. Forschung in gemeinfaßlicher Weise erörtert. Stuttgart, Gundert, 1906. 334 S. Mk. 4,—.

Orr[1]) ist der Ansicht, daß „the Graf-Wellhausen hypothesis now in the ascendant is, neither in its methods nor in its results, entitled to the unqualified confidence often claimed for it" (S. XV). Wünsche[2]) tritt für eine ästhetische Schriftbetrachtung ein und bespricht für diese Zwecke, einzelnes übersetzend, eine Reihe schöner Stellen aus den verschiedenen Literaturgattungen des A. T. (z. B. Fluch- und Segenssprüche, Spottlieder, religiöse Poesie usw.). Die formale Schönheit des A. T. behandelt Wünsche[3]) in einer anderen Schrift und zeigt darin z. B. die bildliche Verwendung von Tier- und Pflanzennamen im A. T. Procksch[4]) übersetzt die von Gen. 15 bis Jos. 24 in größeren und kleineren Bruchstücken vorliegende ältere Elohim-Urkunde, untersucht dann ihre örtliche und zeitliche Herkunft (Nordreich, beeinflußt durch Elia und seine Kreise) und ihre innere und äußere Geschichte (Umfang, Einheit usw., Spuren von E in der vorexilischen Literatur), um endlich E und J zu vergleichen und festzustellen, was von E geschichtlich wertvoll ist. Instruktiv in letzterer Hinsicht: Procksch sieht in der Aufhebung des Menschenopfers die epochemachende geschichtliche Bedeutung Abraham's (S. 343). In dem Dekalog Ex. 20, 2—17 gebiete nichts, nachmosaische Zeit anzunehmen (S. 371). Gordon[5]) erörtert Begriffe wie תּוֹרָה, מִשְׁפָּט, מִצְוָה, חֹק u. ä. Bötticher[6]) prüft das Verhältnis des Deuteronomiums zu dem Bericht über seine Auffindung 2 Kön. 22/23 und zu der gleichzeitigen Prophetie Jeremia's. Ohne strenge Bindung an die Zeitfolge skizziert Budde[7]) das prophetische Schrifttum in dem unter diesem Titel erschienenen Heft der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher". Zillessen[8]) bemüht sich um das formale Abhängigkeitsverhältnis der für die Geschichte der Wiederherstellung des Judentums zwischen dem Exil und der Zeit Esra-Nehemia's wichtigen Kapitel Jes. 56—66

---

1) James Orr, The Problem of the Old Testament considered with reference to recent criticism. London, Nisbet & Co., 1906. LII, 562 S.

2) Aug. Wünsche, Die Schönheit der Bibel. I. Band: Die Schönheit des Alt. Test. Leipzig, E. Pfeiffer, 1906. X, 390 S. Mk. 8,—.

3) Aug. Wünsche, Die Bildersprache des Alt. Test. Ein Beitrag zur ästhetischen Würdigung des poetischen Schrifttums im Alt. Test. Leipzig, E. Pfeiffer, 1906. VII, 187 S. Mk. 4,80.

4) O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle. Übersetzt u. untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1906. 344 S. Mk. 12,—.

5) A. Gordon, Die Bezeichnungen der pentateuchischen Gesetze. Ein Beitrag zur Charakteristik der verschiedenen Gesetzesklassen des Mosaismus. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1906. IV, IV, 187 S. Mk. 3,—.

6) O. Bötticher, Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2 Kön. 22. 23 u. zur Prophetie Jeremia. Bonn, H. Behrendt, 1906. 88 S. Mk. 1,20.

7) Karl Budde, Das prophetische Schrifttum. (Religionsgeschichtliche Volksbücher hsg. v. F. M. Schiele, II, 5.) Halle a. S. 1906. 68 S. Mk. —,40.

8) Alfred Zillessen, „Tritojesaja" und „Deuterojesaja". (ZATW. XXVI, S. 231—276.)

zu Jes. 40—55. Appel[1]) findet die Grundschrift des Henoch in den später viel nachgeahmten Kapiteln 1—36. Eine solche Nachahmung seien die Methusalastücke. Ein Schlußredaktor sammelte Parallelen, interpolierte das vorhandene Material und schuf zum Teil eignes (z. B. in den Mahnreden). Die Zeit der Entstehung 5 des jetzigen Buches soll in die ersten Jahre nach dem Tode Herodes des Großen fallen.

Kommentare und Einzelexegese. Hoffmann[2]) übersetzt und erklärt den zweiten Teil des Leviticus. Zapletal[3]) lehnt alle Mythologie in den Simson-Erzählungen Richt. 13—16 ab. In den 10 zwischengestreuten Reden findet Z. Metrum. Kennett[4]) beschäftigt sich mit der messianischen Perikope Jes. 9, 1—7. Bruston[5]) versucht einen historischen Aufriß der religiösen Gedankenwelt Jeremia's. Einschneidend ist ihm das Jahr der Schlacht bei Megiddo 609. Nach Stade[6]) gehört lediglich Jer. 1, 4—9 und 17—19 der 15 Berufungsvision an, in der Jeremia zum Propheten für Israel לְגוֹיֵי (so statt לַגּוֹיִם zu lesen) eingesetzt wird. König[7]) prüft den für den Ausgang der modernen Hexateuchkritik wichtigen Text Jer. 7, 21—23. Venetianer[8]) deutet ארגן = „Rinne" und baut darauf eine Erklärung von Ez. 1. Pusey[9]) veröffentlicht einen 20 umfangreichen Kommentar zu Amos. Duhm[10]) läßt die Prophetie Habakuk's aus sechs Gedichten bestehen. In dem Feind, der ostwärts stürmt (1, 9), sieht er die Makedonier Alexander's des Großen. Budde[11]) gibt Textkritisches zu Sacharja 1—8, Haggai und Maleachi. Charles Augustus und Emilie Grace Briggs[12]) 25

---

1) Heinrich Appel, Die Komposition des äthiopischen Henochbuches. (Beiträge z. Förderung christl. Theologie, X, 3.) Gütersloh, Bertelsmann, 1906. 101 S. Mk. 1,80.

2) D. Hoffmann, Das Buch Leviticus übers. u. erkl. 2. Halbb. Lev. 18—Ende. Berlin, M. Poppelauer, 1906. VI, 413 S. Mk. 6,—.

3) V. Zapletal, Der biblische Samson. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung, 1906. 80 S. Mk. 2,—.

4) R. H. Kennett, The Prophecy in Isaiah 9, 1—7. (Journal of Theol. Stud. 1906, p. 321—342.)

5) Edouard Bruston, Le prophète Jérémie et son temps. (Étude de critique et d'histoire.) Thèse. Cahors, impr. Coueslant, 1906. 232 S.

6) Stade, Der „Völkerprophet" Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap. I. (ZATW. XXVI, S. 97—123.)

7) E. König, Der Jeremiaspruch 7, 21—23 nach seinem Sinne, seiner kulturgesch. Stellung u. seinem geistesgesch. Anlaß unters. (ThStuKr. 1906, S. 327—393.)

8) Ludwig Venetianer, Ezekiels Vision und die Salomonischen Wasserbecken. Budapest, F. Kilian Nachf., 1906. 40 S.

9) E. B. Pusey, Minor Prophets, with Commentary, explanatory and practical Vol. II. Amos. London, Nisbet & Co., 1906. 356 S. 12 *s.* 6 *d.*

10) Bernh. Duhm, Das Buch Habakuk. Text, Übersetzung u. Erklärung. Tübingen, Mohr, 1906. III, 101 S. Mk. 2,80.

11) K. Budde, Zum Text der drei letzten kleinen Propheten. (ZATW. XXVI, S. 1—29.)

12) Charles Augustus and Emilie Grace Briggs, A Critical and

kommentieren zunächst Ps. 1—50. Sie gestatten der modernen Metrik Einfluß. Einzelne Psalmen werden behandelt von Dijkema[1]), Lotzen[2]), Gray[3]) und Boehmer[4]). Letzterer hält die Verse 1—7 und 12—15 für den Grundstock von Ps. 72. Das
5 Übrige sei messianische Umdeutung des Textes. Driver[5]) bezweckt durch die mit kurzen Anmerkungen versehene Übersetzung des Buches Hiob das Gedicht einem „ordinary educated reader" mundgerecht zu machen. Wright[6]) giebt eine neue englische Daniel-Übersetzung auf Grund der „Revised Version" und beschäf-
10 tigt sich eingehend mit der LXX zu Daniel und dem Inhalt des ganzen Buches. Eine Ergänzung dazu ist der in Textbehandlung und Exegese streng konservative Daniel-Kommentar desselben Verfassers. Wie Fiebig[7]) zu zeigen sucht, ist das Vaterunser nicht unwahrscheinlich ein kurzer Auszug aus einer Reihe langer jüdischer
15 Gebete, ohne daß Jesu Originalität darunter leide.

Archäologie. Küchler[8]) schreibt eine populäre hebräische Volkskunde unter den Abschnitten: Volkscharakter, Leben und Arbeit der Hebräer, Familie und Stamm, Sitte und Recht, die volkstümliche Religion. König[9]) beschäftigt sich mit Tag, Monat
20 und Jahr der Hebräer. Baumstark[10]) schildert auf Grund der von Geyer, Tobler, Molinier und Kohler gesammelten Berichte der ältesten Palästinapilger das von letzteren Geschaute, ihre Eindrücke und Stimmungen vor, während und nach der Wallfahrt. Über Studien aus dem Deutschen Evangelischen Archäologischen Institut
25 zu Jerusalem vergl. die Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

---

Exegetical Commentary on the Book of Psalms. (In two volumes.) Vol. I. Edinburgh, T. & T. Clark, 1906. XC, 422 S. 10 *s.* 6 *d.*

1) F. Dijkema, Psalm 2. (Theol. Tijds 1906, S. 253—276.)

2) W. Lotzen, Beitrag zur Erklärung der sogenannten Krankenpsalmen (Ps. 6, 22, 38, 39, 41, 88, 102) und des Buches Jona. Progr. Kreuzburg O.-S. 1906. 16 S.

3) G. B. Gray, The Alphabetic Structure of Psalms IX and X. (Expos., Sept. 1906, p. 233—253.)

4) Julius Boehmer, Zu Psalm 72 (ZATW. XXVI, S. 147—155) und zu Psalm 99 (ebenda S. 156—158).

5) S. R. Driver, The Book of Job in the Revised Version. Oxford, Clarendon Press, 1906. XXXVI, 133 S. 2 *s.* 6 *d.*

6) Charles H. H. Wright, Daniel and his Prophecies. London, Williams & Norgate, 1906. XXII, 334 S. — Ders., Daniel and its Critics. Being a Critical and Grammatical Commentary. Ebenda. XXXVIII, 284 S. 7 *s.* 6 *d.*

7) Fiebig, Jüdische Gebete und das Vaterunser. (Christliche Welt, 1906, Nr. 40 u. 41.)

8) F. Küchler, Hebräische Volkskunde. 1.—10. Tausend. (Religionsgesch. Volksbücher II, 2.) Halle a. S., Gebauer-Schwetschke, 1906. 62 S. Mk. —,40.

9) Ed. König, Kalenderfragen im althebräischen Schrifttum. (ZDMG. 60, S. 605—644.)

10) Anton Baumstark, Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends u. ihre Berichte. Eine kulturgeschichtliche Skizze. Köln, Bachem, 1906. VIII, 87 S. Mk. 1,50.

1906, Heft 2—4. Schumacher[1]) berichtet über die Ausgrabungen des Deutschen Palästina-Vereins auf dem Tell el-Mutesellim vom Herbst 1904—1905. Vergleiche dazu die Übersicht über die Ergebnisse in dem Aufsatz von Steuernagel[2]). Der von Kautzsch[3]) beschriebene Siegelstein, 1905 in dem vielleicht 5 aus der Zeit Salomo's stammenden Bau auf dem Tell el-Mutesellim gefunden, zeigt die Legende לאסף. Baedeker zeigt die Veröffentlichung der von Guthe[4]) bearbeiteten Madeba-Karte an. Winckler[5]) hat in dem fünf Tagereisen östlich von Angora gelegenen Boghaz-Köi die Hauptstadt des Hethiterreiches entdeckt 10 und zahlreiche Inschriftenfunde gemacht. Darunter den keilschriftlich babylonischen Text des zwischen Ḫattušil und Ramses II geschlossenen Vertrages, von dem bisher nur der ägyptische Text von Karnak bekannt war. Ein אשרי dem Entdecker!

Israelitische und jüdische Geschichte. Chronologische Fragen 15 behandeln Bosse[6]) und Fotheringham[7]). Meyer[8]) will darlegen, wie „aus den gleichartigen Verhältnissen der zahlreichen Stämme Südsyriens" die individuelle Eigenart und die Grundlagen der weltgeschichtlichen Stellung des israelitisch-jüdischen Volkes sich herausgebildet haben. Durch Aufhellung der inneren Organi- 20 sation und „der damit aufs engste zusammenhängenden Volksreligion und Mythologie" soll Licht gewonnen werden „für die Erforschung der ältesten Zustände sowohl der übrigen Völker des Orients wie vor allem der Stämme Griechenlands und Italiens". Die alttestamentliche Sagengeschichte (abgesehen von Gen. 1—11 und einem 25 Teil der Jakobgeschichten) beruht auf den Überlieferungen der nomadischen Südstämme. Sie ist getragen von den Leviten. Den Einfluß der nomadischen Tradition auf die Geschichte Israels und die Entstehung des Judentums zu erkennen, sei „zur Zeit die wichtigste Aufgabe der alttestamentlichen Forschung" (S. 84). Die Be- 30 handlung der israelitischen Überlieferung im Sinn Stucken's und

---

1) G. Schumacher, Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. VIII—X. (MNDPV. 1906, S. 1—14. 17—30. 35—64. 65—70.)

2) Carl Steuernagel, Die Arbeiten des „Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas". (Christl. Welt 1906, Nr. 16.)

3) E. Kautzsch, Ein Siegelstein mit hebräischer Unterschrift vom Tell el-Mutesellim. (MNDPV. 1906, S. 33—35.)

4) H. Guthe, Die Mosaikkarte von Madeba. Leipzig, Baedeker, 1906. (Für Mitglieder des D. P. V. Mk. 24,— gewöhnliche Ausgabe, Mk. 30,— bessere Ausgabe.)

5) Hugo Winckler, Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen. (Orient. Litt.-Ztg. IX, No. 12.) (Vgl. oben S. 249.)

6) A. Bosse, Untersuchungen zum chronologischen Schema des Alten Testaments. Cöthen. 23 S. (Progr.)

7) D. R. Fotheringham, The Chronology of the Old Testament. Cambridge, Deighton, Bell & Co., 1906. V, 143 S. 3 *s.*

8) Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttest. Untersuchungen. Mit Beiträgen von Bernhard Luther. Halle a. S., Niemeyer, 1906. XVI, 576 S. Mk. 14,—.

Winckler's wird abgelehnt. Ebenso des letzteren arabisches Musri. Für Erbt's[1]) „Hebräer" ist Winckler „durch seine Schriften ein lieber Lehrer und kundiger Pfadweiser gewesen" (S. IV). Vgl. dazu Winckler, Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient (nächste Seite,
5 Nr. 3) S. 25 und Stade, ZATW. 1906, S. 123. Nagl[2]) schreibt vom gläubigen Standpunkt seiner Kirche aus über die nachdavidische Königszeit, für die sehr die Chronik als Quelle benutzt ist. David traf alle Vorbereitungen für den Tempelbau und schaffte reichliche Materialien herbei. „Aber er konnte nur seinen gotterwählten Sohn
10 und Nachfolger zum Erben seiner Idee und Aufgabe machen". „Und Salomo, dessen Herz bei seiner Thronerhebung voll von reiner Gottesliebe war, ließ sich diese hehre Aufgabe auch ganz angelegen sein" (S. 63). In die Darstellung ist ein Repertoire vorderasiatischer Altertümer aufgenommen. Ursprung und Geschichte des
15 israelitischen Volkskönigtums beschreibt Beer[3]). Den Kampf zwischen Jahwismus und kananitisch-phönikischer Religion im Zeitalter der Omriden behandelt Gunkel[4]). Küchler[5]) sucht als Assyriologe gegen Winckler zu zeigen, daß die israelitischen Propheten keine Agenten des assyrischen Großkönigs waren. Jesaja
20 wird als Beispiel behandelt. Weder die alttestamentlichen, noch die Keilschrifttexte unterstützen Winckler's These. Ein aktuelles Thema, die Invasion Sanherib's zur Zeit Jesaja's, hat in Fullerton[6]) einen neuen Bearbeiter gefunden. Die Genesis des Judentums betreffen die Aufsätze von van den Flier[7]) und Smith[8]). Einen Beitrag
25 zur Geschichte der jüdischen Diaspora in Ägypten erhalten wir von Bludau[9]) und aus den von Sayce zusammen mit Cowley[10]) veröffentlichten Aramäischen Papyri aus Syene. Büchler[11]) will beweisen, daß die strengen jüdischen Reinheitsgesetze, die wir u. a.

---

1) Wilhelm Erbt, Die Hebräer. Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung und hebräischen Staatengründungen. Leipzig, Hinrichs, 1906. IV, 236 S. Mk. 5,—.

2) Erasmus Nagl, Die nachdavidische Königsgeschichte Israels. Ethnogr. u. geogr. beleuchtet. Wien u. Leipzig, Fromme, 1905. XVI, 356 S. Mk. 8,50.

3) G. Beer, Saul, David, Salomo. (Religionsgesch. Volksbücher II, 7.) Tübingen, Mohr, 1906. 80 S. Mk. —,50.

4) H. Gunkel, Elias. Jahve und Baal. (Ebenda II, 8.) 76 S. Mk. —,50.

5) Friedrich Küchler, Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. Tübingen, Mohr, 1906. XII, 57 S. Mk. 1,60.

6) K. Fullerton, The Invasion of Sennacherib. (Biblia Sacra 1906, p. 577—634.)

7) A. van den Flier, Het getuigenis van Zacharja en Haggai over Juda's herstel. (Theol. Stud., 1906, S. 1—66.)

8) G. A. Smith, Ezra and Nehemiah. (Expos., July 1906, p. 1—18.)

9) A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria. Münster i. W., Aschendorff, 1906. V, 128 S. Mk. 2,80.

10) S. oben S. 250, Nr. 1.

11) A. Büchler, Der galiläische 'Am-ha'Areṣ des 2. Jahrh. Beiträge z. inneren Geschichte des palästin. Judentums i. d. ersten zwei Jahrh. Wien, A. Hölder, 1906. III, 338 S. Mk. 6,—.

auch aus dem A. T. kennen, nur für die Priester gegolten und erst im 2. Jahrh. n. Chr. in Galiläa durch besondere Umstände in Kraft getreten seien. Gegen seine Ausführungen wendet sich Schürer[1]).

Israelitische und jüdische Religionsgeschichte. Marti[2]) berichtet zunächst über das der Religion Israels und den Religionen des vorderen Orients Gemeinsame und beschreibt dann die Entwicklung der alttestamentlichen Religion unten den 4 Abschnitten: Nomaden-, Bauern-, Propheten- und Gesetzesreligion, um zum Schluß alt- und neutestamentliche Religion gegenüberzustellen. Marti's Darstellung wird von Winckler[3]) aus panorientalischem Standpunkt gewürdigt. Der Popularisierung der alttestamentlichen Religionsgeschichte wollen dienen die Schriften von Löhr[4]) und Addis[5]). Nach Baentsch[6]) hatte der Jahwe der vormosaischen Zeit als Gott des bewegten Luftreiches und als Astralgott eine umfassendere Bedeutung, an die eine höhere Gottesvorstellung anknüpfen konnte. Mose begründete einen praktischen Monotheismus in Form einer Nationalreligion. Durch die Aufnahme babylonischer Mythen wurde der Jahwismus schon in vorprophetischer Zeit zum begrifflichen Monotheismus umgebildet. Die Propheten des 8. Jahrhunderts verbanden den Weltengott Jahwe mit dem nationalen Jahwe. B. meint, das sei keine Entwicklungsgeschichte. Im Schlußkapitel seines 2. Bandes der „Völkerpsychologie" beschäftigt sich Wundt[7]) u. a. auch mit der zur Erklärung des Vorkommens gleicher Mythen bei verschiedenen Völkern verwendeten „Wanderhypothese". Nach kaum 2 Jahren ist von Jeremias'[8]) Buche eine 2. Aufl. nötig geworden. Der frühere Standpunkt ist geblieben. Im einzelnen ist vieles geändert oder neu hinzugekommen. Von letzterem eine Probe: „Die Aussprache des feierlichen Namens" [יְהֹוָה] „wird . . . Jehovah von jeher gewesen sein mit den Vokalen

1) Theolog. Lit.-Ztg., 1906, Nr. 23, Sp. 619—620.

2) Karl Marti, Die Religion des Alt. Test. unter den Religionen des Vorderen Orients. Zugleich Einführung in den „Kurzen Handkommentar zum Alt. Test." Tübingen, Mohr, 1906. VIII, 88 S. Mk. 2,—.

3) Hugo Winckler, Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient. Leipzig, Hinrichs, 1906. 64 S. Mk. 0,50.

4) M. Löhr, Alttestamentliche Religionsgeschichte. (Sammlung Göschen 292.) Leipzig 1906. 147 S. Mk. 0,80.

5) W. E. Addis, Hebrew Religion to the Establishment of Judaism under Ezra. London, Williams & Norgate, 1906. 232 S. 5 *s*.

6) B. Baentsch, Altorientalischer u. israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtl. Auffassung der israel. Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr, 1906. XII, 120 S. M. 2,40.

7) Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus u. Sitte. II. Bd.: Mythus u. Religion. 1. Teil. Mit 53 Abb. im Text. Leipzig, W. Engelmann, 1905. XI, 617 S. Mk. 14,—.

8) Alfred Jeremias, Das Alte Test. im Lichte des Alten Orients. 2. neu bearb. u. erweit. Aufl. Mit 216 Abb. u. 2 Karten. Leipzig, Hinrichs, 1906. XVI, 624 S. Mk. 10,—.

von 'Adonai ('Edonai)" S. 417 Anm. 1. Bedeutend vermehrt sind die Bilder. Ich nenne z. B. „Abb. 151: Schlangenwürgende Knaben. Relief aus den Ruinen der Stadt Petra. Nach einer Originalphot. von Dr. Fr. Jeremias", eine Parallele zu dem drachenwürgenden
5 Knaben auf dem Räucheraltar von Ta'annek. Der erste Band von Jensen's[1]) Gilgamesch-Werk, dessen Inhalt und Tendenz durch Voranzeigen bekannt war, ist kürzlich erschienen. Winckler's[2]) „Alter Orient und die Bibel" ist ein Wiederabdruck der von ihm in der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung", 1903,
10 Nr. 49—51, veröffentlichten Aufsätze. Greßmann[3]) betont gegenüber Winckler, daß die Kultur Arabiens, Ägyptens, Kanaans und Babyloniens zur Zeit der Entstehung Israels nicht eins war. Von einer Einwirkung des Winckler'schen Astralschemas auf die israelitische Volks- oder prophetische Religion sei nichts zu spüren. Die
15 Astrologie sei in Babylonien wohl alt, aber kein Hauptstück der Religion. Kronzeuge für Winckler's Deutung der Gestirne als Dolmetscher des göttlichen Willens sei Diodor. Köberle[4]) will in seinen 3 Vorträgen: 1) Was haben wir am A. T.? 2) Der Offenbarungscharakter des A. T. und der Charakter der alttesta-
20 mentlichen Offenbarung, 3) Die Offenbarung Gottes an Israel — abgrenzen, was der Christ aus Gründen des Glaubens festhält und was er mit Hülfe historischer Kritik erreicht. Verwandte Probleme bilden den Inhalt der Schrift von Oettli[5]). Westphal[6]) stellt fest, daß צבא השמים ursprünglich ein mythologisches himmlisches
25 Kriegsheer bedeute. In den Eroberungskämpfen Israels aufgekommen, sei die Formel genuin hebräisch. Das „himmlische Heer" sei vielleicht aus meteorologischen Mächten hervorgegangen. Richt. 5, 20 seien die Sterne, die Aufbewahrer der Blitze, noch die natürlichen Bundesgenossen des Gewittergottes Jahwe vom Sinai. Als Jahwe
30 seiner Naturbedingtheit entledigt und Kriegsgott wurde, rückten die verbündeten Naturkräfte zu überirdischen Wesen auf. Später habe man das himmlische Heer als Jahwe beratenden himmlischen Hofstaat gedeutet 1 Kön. 22, 19 ff. In noch späterer Zeit sei seine

---

1) P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. I. Bd. Die Ursprünge der alttest. Patriarchen-, Propheten- u. Befreier-Sage u. der neutest. Jesus-Sage. Mit 3 Abbild. im Text u. 3 Übersichtskarten. Straßburg, Trübner, 1906. XVIII, 1030 S. Mk. 40,—. (S. schon oben S. 248, Nr. 5.)

2) H. Winckler, Der alte Orient und die Bibel. nebst e. Anhang: Babel u. Bibel — Bibel u. Babel. (Ex Oriente lux II, 1.) Leipzig, Pfeiffer, 1906. 47 S. Mk. 0,90.

3) Hugo Greßmann, Winckler's altorientalisches Phantasiebild. (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. IL., N. F. XIV, S. 289—309.)

4) Justus Köberle, Zum Kampfe um das Alte Test. 3 Vorträge. Wismar, H. Bartholdi, 1906. 102 S. Mk. 1,80.

5) S. Oettli, Die Autorität des alten Test. für den Christen. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen II, 2.) Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge, 1906. 40 S. Mk. 0,45.

6) G. Westphal, צבא השמים. (Orient. Stud. II, S. 719—728.)

Aufgabe der ständige Lobpreis Jahwe's, z. B. Ps. 148, 2. Dibelius[1]) vertritt die zuerst von Reichel, hernach von Meinhold ausgesprochene Hypothese, daß die Lade ursprünglich einen leeren Gottesthron bedeutet habe. Der Thron sei ferner kosmisch gedacht: ein Abbild des Himmels als Thrones der Gottheit. Die Lade sei nicht von Anfang für den Jahwekult bestimmt gewesen. Wie gegen Reichel und Meinhold betont Budde[2]) jetzt gegen Dibelius u. a., daß eine Lade kein Thron sei und daß die Deutung der Lade als Gesetzesbehälter durch den Deuteronomisten nicht aufgekommen wäre, wenn die Lade schlechtweg als Thron gegolten hätte. Er stellt die Lade den ägyptischen Götterschreinen zur Seite. Sellin[3]) hält das Ephod ursprünglich für ein Lendentuch. „Träger des Ephod" erinnere an den Titel der ägyptischen Hohenpriester „Träger des Schend'ot" d. i. des Königsschurzes. Begleiter des mit der Zeit immer kostbarer hergestellten Ephod wurde der Losbehälter. An heiligen Stätten deponiert, wurde das Ephod nur auf heiligen Zügen mitgenommen. Sonst trägt der Priester den linnenen Lendenschurz. In nachexilischer Zeit ist das Ephod für den Hohepriester reserviertes heiligstes Kleidungsstück. Zur Neumondsfeier vergleiche den Aufsatz von Förster[4]). Eerdmans[5]) verficht über das Mazzoth-Fest folgende Thesen: Seinem Ursprung nach ist das Mazzoth-Fest vom Passah unabhängig. Erst das Deuteronomium hat Passah und Mazzen-Fest verbunden. Das Mazzenessen hängt mit animistischen Vorstellungen zusammen. Mit Rücksicht auf die Getreideseele wird nichts Gesäuertes gegessen. Ähnliche animistische Vorstellungen liegen den Lev. 19, 9. 19. Deut. 22, 9. 24, 19 beschriebenen Bräuchen zugrunde. Lods[6]) beleuchtet den althebräischen Ahnenkult im Zusammenhang mit dem häuslichen und sozialen Leben Israels. Vollers[7]) findet solare Elemente in dem כבוד יהוה = „Sonnenscheibe", in Namen wie ישראל = „Gott (El) leuchtet" (von שׂרה = شرى), שְׂרָיָה, שִׂרְיֹן und שָׂרַי („Glanz"). Bennewitz[8]) setzt bei Amos ein und schildert das altisraelitische

---

1) Martin Dibelius, Die Lade Jahves ..... Mit 13 Abbild. im Text. (Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T. hsg. v. W. Bousset u. H. Gunkel, 7. Heft.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906. VIII, 128 S. Mk. 3,60.

2) K. Budde, War die Lade Jahwes ein leerer Thron? (Th. St. u. Krit. 1906, S. 489—507.)

3) E. Sellin, Das israelitische Ephod. (Orient. Stud. II, S. 699—717.)

4) G. Förster, Die Neumondfeier im Alten Test. (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1906, S. 1—17.)

5) B. D. Eerdmans, Das Mazzoth-Fest. (Orient. Stud. II, S. 671—679.)

6) A. Lods, Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque et ses rapports avec l'organisation familiale et sociale des anciens Israélites. Thèse complém. Paris, Fischbacher, 1906. VIII, 148 S.

7) K. Vollers, Die solare Seite des alttest. Gottesbegriffes. (Archiv f. Religionswissensch. IX, S. 176—184.)

8) F. Bennewitz, Die Sünde im alten Israel. Leipzig, Deichert, 1907. XII, 271 S. Mk. 5,—.

Sündenbewußtsein nach vorwärts und rückwärts. Alsdann werden noch einzelne Stücke wie z. B. Grade, Wirkungen der Sünde u. s. w. behandelt. Wildeboer[1]) erörtert von neuem die Dekalogfrage. Kluge[2]) macht den stellvertretenden Charakter zum Hauptmerk-
5 mal des alttestamentlichen Priestertums.. Westphal[3]) untersucht die älteren, jüngeren und jüngsten Berichte über Aaron. Weder nach E (Ex. 15, 20), noch nach J (Ex. 32, 1) ist Aaron der Bruder Mosis. Aaron ist weltlicher Führer während der Wüstenzeit und wichtige Person neben Mose, wie dieser vermutlich zu
10 Levi gehörend. Aus diesem Aaron ist allmählich in den verschiedenen Schichten von P der erste Geistliche der Mosezeit und schließlich der selbst den Mose an Glanz überragende Urtypus des Hohepriesters geworden. Den einstmaligen Stammgenossen Mosis machte man zu seinem Bruder. Löhr[4]) läßt das Bewußtsein von
15 der Solidarität der Familie aus dem Totenkult stammen. Der Sozialismus ist dem ältesten Israel charakteristisch, hat jedoch auch die jüngsten Perioden des Judentums beherrscht. Gleichzeitig läßt sich aber schon dem ältesten Israel nicht jede individualistische Vergeltungslehre absprechen, wie z. B. 1 Sam. 2, 30. 26, 23;
20 2 Sam. 3, 9 zeigen. Seine Blüte hat der Individualismus freilich erst in nachexilischer Zeit erreicht. Der Individualismus brach durch mit der durch das Seßhaftwerden Israels gegebenen sozialen Differenzierung des Volkes, der hernach die religiöse Differenzierung durch die schriftstellernden Propheten folgte. Aus dem Aufsatz
25 Graf Baudissin's[5]) sei folgendes hervorgehoben: Die Anschauung von Jahwe als Arzt (Heilgott) ist erst nach dem Seßhaftwerden Israels und nicht ohne Berührung mit nordsemitischer Kultur aufgekommen. Die Schlange als Tier des Heilgottes ist für das Alte Testament durch Num. 21, 4—9 bekannt. Auf semitischem
30 Boden scheint die „Vorstellung eines Heilgottes zu beruhen auf der Anschauung von dem im Jahreslauf neu erwachenden Leben der Sonne oder des Pflanzenwuchses". Die nationale und ethische Umdeutung der naturbedingten Vorstellung von Jahwe's Heiltätigkeit ist schon bei Hosea vollzogen. Darauf ist in nachexilischer Zeit,
35 durch geschichtliche Ereignisse bedingt und nicht ohne fremden Einfluß, der Glaube an eine persönliche und leibliche Auferstehung gebaut. Die Schlange kann, weil aus der Unterwelt stammend, das Tier des Heilgottes sein. Die neutestamentliche Anschauung von

---

1) G. Wildeboer, Nog eens Dekalog. (Theol. Stud. 1906, S. 93—110.)

2) O. Kluge, Die Idee des Priestertums in Israel-Juda u. im Urchristentum. Ein religionsgesch. u. biblisch-theol. Vergleich. Leipzig, Deichert Nachf., 1906. VIII, 67 S. Mk. 1,60.

3) Westphal, Aaron und die Aaroniden. (ZATW. XXVI, 201—230.)

4) M. Löhr, Sozialismus und Individualismus im Alten Test. (ZATW., Beiheft X.) Gießen, Töpelmann, 1906. 36 S. Mk. 0,80.

5) Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Esmun-Asklepios. (Orient. Stud. II, S. 729—755.) (S. schon oben S. 250, Nr. 3.)

dem Messias als dem Heiland der Kranken und dem Wiedererwecker der Toten wird nicht unbeeinflußt sein von der aus der semitischen Naturreligion stammenden Idee von dem Heilgott. Zur Geschichte und Vorgeschichte des israelitisch-jüdischen Prophetismus sind zu vergleichen die Aufsätze von Meltzer[1]). Die Arbeit Möller's[2]) ist nach den eigenen Worten des Verfassers von der „Absicht getragen, das von der Kritik systematisch groß gezogene und genährte Mißtrauen gegen die Heilige Schrift, das weite Kreise ergriffen hat, zu zerstreuen, umgekehrt aber Mißtrauen zu säen gegen die moderne Schule, ihre Methoden und Resultate“ (S. 2). Marti[3]) skizziert die israelitisch-jüdische Eschatologie in historischem Rahmen. Schwally[4]) zeigt, daß Gen. 1 auf einer zweifachen Rezension eines Schöpfungsberichtes beruhe: 1) Gott machte Gen. 1, 26; 2) Gott schafft durchs bloße Wort. Führt die eine Rezension auf einen polytheistischen Kulturkreis (נַעֲשֶׂה), so die andere auf Schöpfertätigkeit durch Zauberwort. Bei den Fidschi-Insulanern gibt es eine Parallele zu der Erschaffung des Weibes nach dem mißlungenen Versuch der Tierschöpfung Gen. 2. Gen. 1, 27 liest Schwally אתו für אתם und findet dann die durch verschiedene außerbiblische Schöpfungssagen bekannte Anschauung, daß der Urmensch androgyn geschaffen war, worauf auch Gen. 2, 20 ff. deute. Haupt[5]) läßt das Buch Esther von einem persischen Juden ca. 130 v. Chr. als Festlegende für den Nikanortag (13. Adar) verfaßt sein. Nikanor ist Prototyp für Haman, Jonathan für Mordekai, Alexander Balas für Ahasver und Kleopatra für Esther. „Purim“ entspreche einem altpersischen Äquivalent für vedisches *pūrti* = Portion. Im letzten Grund ist Mordekai der über den Winterriesen Haman triumphierende Frühlingsgott. Die Bedeutung des Sadduzäismus würdigt Hölscher[6]).

Talmudisches. Das Wesen des Judentums charakterisiert Strack[7]). Zur Verwendung des A. T. in der Mischna vergleiche

---

1) H. Meltzer, Prolegomena zur Geschichte des israel.-jüd. Prophetismus. (Protest. Monatshefte 1906, S. 81—102. 141—164.)

2) Wilhelm Möller, Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung. Gütersloh, Bertelsmann, 1906. IV, 398 S. Mk. 6,—.

3) Karl Marti, Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Test. (Orient. Stud. II, S. 681—698.)

4) Friedrich Schwally, Die biblischen Schöpfungsberichte. (Archiv f. Religionswiss. IX, S. 159—175.)

5) Paul Haupt, Purim. Address delivered at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature and Exegesis, New York, December, 27, 1905. (Beitr. z. Assyr. u. semit. Sprachw. VI, 2.) Leipzig, Hinrichs, 1906. 53 S. Mk. 4,—.

6) G. Hölscher, Der Sadduzäismus. Eine krit. Untersuchung zur späteren jüd. Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1906. IV, 116 S. Mk. 2,80.

7) H. L. Strack, Das Wesen des Judentums. Vortr. (Schriften d. Instit. Jud. in Berlin, Nr. 36.) Leipzig, Hinrichs, 1906. IV, 44 S. Mk. 0,30.

die Studie von Aicher[1]). Fiebig[2]) publiziert, um größeren Kreisen den historischen Hintergrund der Religion Jesu aufzuhellen, eine Reihe, für den Theologen besonders interessanter, Mischnatraktate in billigen, mit Anmerkungen versehenen Übersetzungen. Vorab bietet er die Traktate יומא, פרקי אבות und ברכות[3]).

---

1) Georg Aicher, Das Alte Test. in der Mischna. (Bibl. Stud., hsg. von O. Bardenhewer, XI, 4.) Freiburg i. B., Herder. XVII, 181 S. Mk. 4,60.

2) Paul Fiebig, Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung. 1. Joma, der Mischnatractat „Versöhnungstag". Tübingen, Mohr, 1905. VII, 34 S. Mk. 1,—. 2. Pirque 'aboth, der Mischnatractat „Sprüche der Väter". Ebenda 1906. VII, 43 S. Mk. 1,20. 3. Berachoth, der Mischnatractat „Segenssprüche". Mit e. Anhang, bietend: eine Reihe älterer und wichtiger jüdischer Gebete. Ebenda 1906. VII, 43 S. Mk. 1,20.

3) [Der ägyptische und der iranische Jahresbericht müssen wieder ausfallen, und leider gesellt sich in diesem Jahre auch noch der indische dazu. Daß ich den iranischen nicht würde liefern können, erfuhr ich Anfang Dezember; auf die beiden andern hat man mich nutzlos bis Mitte Februar warten lassen. Ich will zu erreichen suchen, daß im nächsten Jahre alles bisher ausgefallene nachgeliefert wird, wage aber in dieser Hinsicht keine festen Zusagen mehr zu machen.

Der Redakteur.]

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Bd. II, Heft I. Salzburg, Zaunrith'sche Buchdruckerei, 1907.

Echos d'Orient. 10e année, no. 62, Janvier 1907, no. 63, Mars 1907. Paris.

Ко дню семидесятилѣтія Василія Васильевича Радлова 5 Января 1907 года. С.-Петербургъ, Типогр. И. Акад. Наукъ, 1907. 111 S. 4⁰.

Kuhn, Ernst – Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's. [Verbess. u. verm. Sonderabdr. a.: Orient. Studien.] Gießen, A. Töpelmann, 1907. 48 S. 2 *Mk.*

Möller, Hermann – Semitisch und Indogermanisch. I. Teil: Konsonanten. Kopenhagen, H. Hagerup, 1906. XVI, 395 S. 16 *Mk.*

Becker, C. H. – Christentum und Islam. [Religionsgeschichtl. Volksbücher, hrsg. von F. M. *Schiele*, III. Reihe, 8. Heft.] Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907. 56 S. 0,50, kart. 0,75 *Mk.*

Altsemitische Texte. Herausgegeben und erklärt von Mark *Lidzbarski*. Erstes Heft: Kanaanäische Inschriften (Moabitisch, Althebräisch, Phönizisch, Punisch). Mit 8 Abbildgg. Giessen, A. Töpelmann, 1907. 64 S. 2 *Mk.*

Weber, Otto – Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Ein Überblick. Mit 1 Schrifttaf. u. 2 Abbild. [Der Alte Orient, Ergänzungsbd. II.] Leipzig, Hinrichs, 1907. XVI, 312 S. 4,20, geb. 5 *Mk.*

*Babylonian Legal and Business Documents from the Time of the First Dynasty of Babylon, chiefly from Sippar. By Hermann *Ranke*. [The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Ed. by H. V. *Hilprecht*. Volume VI, Part I.] Philadelphia, publ. by the Department of Archaeology, University of Pennsylvania. 1906. IX, 79 (+ 10) S., 84 Tafeln. 4⁰.

*Mathematical, Metrological and Chronological Tablets from the Temple Library of Nippur. By H. V. *Hilprecht.* [The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A. . . . . . Volume XX, Part I.] 1906. XVII, 70 S., 45 Tafeln. 4⁰.

Old Babylonian Temple Records. By Robert Julius *Lau.* [Columbia University Oriental Studies, Vol. III.] The Macmillan Company, 66 Fifth Avenue, New York, 1906. XI, 89, 41 S., 35 Tafeln. $ 1.50 *net.*

Choix de textes religieux assyro-babyloniens. Transcription, traduction, commentaire par le P. Paul *Dhorme.* [Études Bibliques.] Paris, V. Lecoffre, 1907. XXXVII, 406 S. 12 *fr.*

**Schmidt,* Hans – Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. [Forschungen z. Religion u. Literatur d. A. u. N Testaments hrsg. v. W. *Bousset* u. H. *Gunkel,* 9. Heft.] Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1907. VIII, 194 S. 6 *Mk.*

Rosenzweig, Arthur – Das Wohnhaus in der Mišnah. Berlin, L. Lamm, 1907. VII, 77 S. 2,50 *Mk.*

**Judah Messer Leon*'s Commentary on the "Vetus Logica" . . . . with a Glossary of Hebrew Logical and Philosophical Terms. By Isaac *Husik.* Leyden, Brill, 1906. 6 *Mk.*

Brann, M. – Geschichte der Juden in Schlesien. Heft IV: Von 1437 bis 1526. [Jahres-Ber. d. jüd.-theol Seminars Fraenckel'scher Stiftung.] Breslau 1907. S. 105—150, LXXI—LXXVI.

Išô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob. I. Teil. Text und Übersetzung von Johannes *Schliebitz.* [Beihefte z. ZAW. XI.] Gießen, A. Töpelmann, 1907. VII, 88 S. 4 *Mk.*

**Ibn Saad.* Biographien Muhammeds, seiner Gefährten . . . . Bd. I, Teil I. Biographie Muhammeds bis zur Flucht. Hrsg. von Eugen *Mittwoch.* Leiden, Brill, 1905. XV, 50, 141 S. — Bd. IV, Teil I. Biographien der Muhāğirūn und Anṣār, die nicht bei Bedr mitgefochten . . . . Hrsg. von Julius *Lippert.* Ebenda 1906. XXXVII, 16, ١٨٥ S. — Bd. V. Biograpien der Nachfolger in Medina, sowie der Gefährten und der Nachfolger in dem übrigen Arabien. Hrsg. von K. V. *Zetterstéen.* Ebenda 1905. LXXXVIII, 66, ٤١٣ S. Alles 4⁰. 7 + 6,50 + 15 *Mk.*

The Pearl-Strings; a History of the Resúliyy Dynasty of Yemen by *'Aliyyu-'bnu 'l-Ḥasan 'el-Khazrejiyy*; with Transl., Introd., Annot., Ind., Tables, and Maps. By the late Sir J. W. *Redhouse.* Edited by E. G. *Browne,* R. A. *Nicholson,* and A. *Rogers.* Vol. I, contain. the first part of the Transl. [E. J. W. Gibb Memorial, vol. III, I.] Leyden: Brill, London: Luzac & Co., 1906. XXVII, 320 S.

*Selections from the Ṣaḥīḥ of *al-Buḫārī* edited with notes by Charles C. *Torrey.* [Semitic Study Series ed. by R. J. H. *Gottheil* and M. *Jastrow* Jr., No. VI.] Leiden, Brill, 1906. XII, 108 S. (١—٦٣. 64—108). 3 *Mk.*

**Arminjon,* Pierre – L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte. Paris, F. Alcan, 1907. 294 S. 6 *fr.* 50.

Golubovich, Girolamo – Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano. T. I (1215—1300). Quaracchi presso Firenze,

Tipogr. del Collegio di S. Bonaventura, 1906. VIII, 479 S. gr. 8⁰. (Ist nur durch O. Harrassowitz – Leipzig zu beziehen.) 10 *Mk.*

---

*Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest times to the Persian conquest, collected, edited and translated with Commentary by James Henry *Breasted.* Vol. III. IV. Chicago: the University of Chicago Press, Leipzig: O. Harrassowitz, 1906. XXVIII, 279. XXVIII, 520 S. Komplett (Vol. I—IV) 75 *Mk.*

Schneider, Hermann – Kultur und Denken der alten Ägypter. [Entwicklungsgeschichte der Menschheit, I. Bd.] Leipzig, R. Voigtländer, 1907. XXXVI, 564 S. 12,50, geb. 14 *Mk.*

Ahmed Hikmet, Türkische Frauen. Nach dem Stambuler Druck Xaristan u-gülistan von 1317 h zum ersten Male ins Deutsche übertragen .... von Friedrich *Schrader*. [Türkische Bibliothek, hrsg. v. G. *Jacob*, 7. Bd.] Berlin, Mayer & Müller, 1907. IX, 64 S. 2 *Mk.*

Indica. Texte, Übersetzungen und Studien aus den Gebieten der indischen Religions-, Kultur- und Sprachgeschichte in zwanglosen Heften hrsg. von Ernst *Leumann*. — Heft 1. Etymologisches Wörterbuch der Sanskrit-Sprache. Lieferung I: Einleit. und **a** bis jū von Ernst und Julius *Leumann*. Leipzig, O. Harrassowitz, 1907. 112 S. 2 *Mk.* — Heft 2. Das Kalpa-sūtra Die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften. Einleit., Text, Anmkgg., Übers., Glossar von Walther *Schubring*. Ebenda 1905 (aber erst jetzt erschienen). 71 S. 1,50 *Mk.* — Heft 3. Übereinstimmungen in Gedanken, Vergleichen und Wendungen bei den indischen Kunstdichtern von Vālmīki bis auf Māgha von Otto *Walter*. Ebenda 1905 (gleichfalls erst jetzt erschienen). 43 S. 2 *Mk.* — Heft 4. Stimmen indischer Lebensklugheit. Die unter *Cāṇakya*'s Namen gehende Spruchsammlung in mehreren Rezensionen untersucht und nach einer Rezension übersetzt von Oscar *Kressler*. Ebenda 1907. 195 S. 2 *Mk.*

Bhagawat, R. R., assisted by B. R. *Arte*, Key to interpret the Veda. Bombay, Ramchandra Govind & Son, 1907. 4 + 64 S. 8½ *annas.*

Appayyadīkṣita's Kuvalayānandakārikās. Ein indisches Kompendium der Redefiguren. Mit *Āśādhara*'s Kommentar. Zum 1. Male ins Deutsche übertragen von Richard *Schmidt*. Berlin, H. Barsdorf, 1907. 151 S.

Die Ñāta-Erzählungen im sechsten Aṅga des Kanons der Jinisten. Von Wilhelm *Hüttemann*. Straßburg, K. J. Trübner, 1907. VII, 49 S. 1,50 *Mk.*

Dastoor Peshotan Sanjana, Rastamji Edulji – Zarathushtra and Zarathushtrianism in the Avesta. Leipzig, O. Harrassowitz, 1906. (10 +) 278 S. 8 *Mk.*

Part I of the Lubábu 'l-albáb of *Muḥammad 'Awfí*. Edited in the original Persian, with Indices .... by Edward G. *Browne* and *Mírzá Muḥammad ibn 'Abdu 'l-Wahháb-i-Qazwíní*. [Persian Historical Texts, Vol. IV.] London: Luzac & Co., Leide: Brill, 1906. 11, كّ, ۳۳۳ S. 18 *Mk.*

Popular Poetry of the Baloches. By M. Longworth *Dames*. Vol. I. II. [Publications of the Folk-Lore Society LIX, 1905.] London, David Nutt, 1907. XXXIX, 204 + 224 S.

The Armenian Version of Revelation and *Cyrill of Alexandria*'s Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. Edited . . . and englished by Fred. C. *Conybeare.* London, The Text and Translation Society (Williams and Norgate), 1907. 221, 189 S. 21 *Mk.*

---

von Hoerschelmann, Werner – Die Entwicklung der altchinesischen Ornamentik. [Beiträge z. Kultur- u. Universalgeschichte hrsg. v. K. *Lamprecht,* IV. Heft.] Leipzig, R. Voigtländer, 1907. 48 S. u. 32 Tafeln. 5,40 *Mk.*

Abgeschlossen am 4. V. 1907.

Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag.

Von

Paul Haupt.

Am 27. Dez. 1906 habe ich die Jahressitzung der *Society of Biblical Literature and Exegesis* in New York mit einem Vortrag über das Buch Nahum eröffnet und dabei ausgeführt, daß diese angebliche Weissagung eine liturgische Zusammenstellung (vgl. 1 Makk. **4**, 24. 33. 54; **13**, 51) für den Nikanortag ist, ebenso wie ich ein Jahr vorher bei derselben Gelegenheit nachwies, daß das Buch Esther eine Festlegende für diese mit dem altbabylonischen Neujahrsfest* verbundene Feier darstellt; siehe Haupt, *Purim*, S. 3 = BA **6**, Heft 2 (Leipzig 1906).† Zu meiner Erklärung des assyr. *karāru ša pūri* daselbst (S. 20 unten) möchte ich hier hinzufügen, daß nach Berūni *Purim* möglicherweise der Tag ist, an dem die Ämter (insbesondere der Finanzverwaltung) verliehen werden, اليوم الذى يتقلد فيه الاعمال; vgl. Lagarde, *Purim*, S. 9, Z. 6. Das Wort البورى soll *Verlosung*** (مساهمة) bedeuten, nicht etwa *Los*. Ich habe gezeigt, daß die ursprüngliche Form wahrscheinlich פורי (für פורדי) ist, nicht פורים; vielleicht ist das Fehlen des auslautenden *m* in البورى also etwas Ursprüngliches.

* In der von Lagarde angeführten Stelle aus Maqrīzī hat ein Manuscript nach de Sacy نوروز statt بور; ein anderes نور, für فور; vgl. Lagarde, *Purim*, S. 15.

† Beachte die folgenden Abkürzungen: — AJSL = *American Journal of Semitic Languages* (continuing *Hebraica*); — BA = Delitzsch und Haupt's *Beiträge zur Assyriologie*; — HW = Delitzsch's *Assyr. Handwörterbuch*; — JAOS = *Journal of the American Oriental Society*; — JBL = *Journal of Biblical Literature*; — JHUC = *Johns Hopkins University Circulars*; — KB = Schrader's *Keilinschriftliche Bibliothek*; NE = Haupt, *Das babyl. Nimrod-Epos*; — OLZ = Peiser's *Orientalistische Litteratur-Zeitung*; — R = Rawlinson's *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*; — ZA = Bezold's *Zeitschrift für Assyriologie*; — ZAT = Stade's *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*; — ZK = Bezold und Hommel's *Zeitschrift für Keilschriftforschung*. Vgl. Haupt, *Purim*, S. 53.

** Oder *Glückspiel mit Losen*; das *Glückspiel mit Würfeln* heißt قمار.

Arab. سهم bedeutet nicht bloß *Pfeil*, *Los*, sondern auch wie das mitteliranische פורדי (= ved. *pūrti*): *Anteil*, *Portion* und wird jetzt auch für *Lotterielos*, *Aktie* gebraucht (مساهم heißt *Aktionär*, engl. *sharer* oder *shareholder*). Für die von mir in meiner Arbeit
5 über Purim (S. 47, Z. 6) erwähnten talmudischen Namen babylonischer und persischer Feste vgl. Lagarde, *Purim*, S. 26. Statt מוטרדי ist נוסרדי (= نوسرد) zu lesen; dabei ist ט statt ס graphische Korruption, während מו für נו lautliche Anpassung ist; vgl. Haupt, *Purim*, S. 51, Z. 10. Ebenso haben wir im Assy-
10 rischen *mūšabu*, Wohnung statt *nūšabu*, wie man wegen des folgenden *b* erwarten würde; desgleichen *mušpalu*, Tiefe und *mudbaru*, Steppe (BA **1**, 171—174). Der Name טוריסקי ist eine Korruption von טירקני (= *Tīragān*) und מוהרנקי steht für מיתרקני = *Μιθρά-κανα* (Strabo **11**, 530) später مهرگان (arab. المهرجان). Ob מוהרין
15 = פוהרין = *Färwärdīgān* (نوروز مغان) ist sehr zweifelhaft; jedenfalls hat פורים nichts mit فورديگان zu schaffen; vgl. Haupt, *Purim*, S. 21, Z. 10.

Zimmern teilt mir mit, daß Meißner (privatim) schon vor Streck (in Peiser's OLZ **8**, 379) das talmudische אקניתא
20 für eine Korruption von אקיתא = babyl. *aqītu*, *akītu* (siehe Haupt, *Purim*, S. 31) erklärt hat. Das eingeschobene *n* in אקניתא beruht wohl auf einer volksetymologischen Angleichung an das talmudische אַקְנָיְתָא, *Kauf*, *Zahlungsverpflichtung*; vgl. das mundartliche *Bibel-Apotheke* statt *Bibliothek*. Nach A. Kohut
25 (AJSL **14**, 188; vgl. RÉJ **24**, 256—271) soll טוריסקי ein persisches Kompositum = تير + بياساق sein. Ansprechender ist die Vermutung (a. a. O. 192) daß מוהרין eine Entstellung von מוהרוז = نوروز ist. Auch מוהרין statt נורוז mag eine volksetymologische Angleichung an מוהרין (Plur. von bibl. מֹהַר) sein; vgl. Haupt,
30 *Purim*, S. 46, Z. 43. Der Ausdruck מהר bedeutet später nicht bloß den für die Braut an ihre Eltern zu zahlenden *Kaufpreis* (nach Zimmern = assyr. *maxīru*), sondern auch ein der Braut dargebrachtes Geschenk wie das englische *morriage settlement* und die deutsche *Morgengabe* (*donum matutinale*, das der Braut ur-
35 sprünglich am Morgen nach der Brautnacht als *praemium virginitatis* gegeben wurde) ebenso wie das homerische *τὰ ἕδνα* nicht bloß die Geschenke, die der Freier dem Vater der Braut gibt, bedeutet, sondern auch die Geschenke, die der Freier dem Mädchen darbringt; weiterhin auch die Hochzeitsgeschenke, die die Hochzeits-
40 gäste geben, endlich auch was der Braut von den Eltern mitgegeben wird. Nestle, *Marginalien* (Tübingen 1893) S. 14 zitiert zu 1 Sam. **18**, 25 das homerische *ἀνάεδνος* *Il.* **9**, 146. 289. *Akītu* hängt vielleicht mit äth. *a'kuáta* zusammen; vgl. JBL **19**, 77 unten.

Zu *Naurōz* = *Akītu* = *Purim* vgl. auch Sachau's Berūni-Übersetzung (London 1879) S. 201, Z. 42: *On the same day* (the Great Naurôz) *the happy lots are distributed among the people of the earth*, arab. وفيه تُقْسَم السعاداتُ لأهل الأرض; — auch S. 208, Z. 42: *They* (the Persian theologians) *make Naurôz a sign for the beginning of the world*, arab. جعلوا النوروزَ دليلا لابتداء العالم (vgl. S. 201, Z. 38: *On this day God finished the creation*, arab. فيه فَرَغَ اللهُ من خَلْق الخلائق; auch S. 215, Z. 2 und Haupt, *Purim*, S. 31, Z. 23). Zu تيرگان siehe daselbst S. 205, Z. 15; zu مهرگان: S. 209, Z. 11; zu فورديگان (d. i. نوروز مغان): S. 210, Z. 18: *During this time people put food in the halls of the dead, and drink on the roofs of the houses, believing that the spirits of their dead during these days come out from the places of their reward or their punishment, that they go to the dishes laid out for them, imbibe their strength, and suck their taste. They fumigate their houses with juniper, that the dead may enjoy its smell*, arab. وفيه كانوا يضعون الأطْعِمَة فى نواويس المَوْتَى والأشْرِبَة على ظُهور البيوت ويزعمون أنّ أرواحَ مَوْتاهم تَخْرج فى هذه الأيّام من موضع ثَوابها وعِقابها فتَأتيها وتَنْشَف قُوّتَها وتَرْشِف طُعومها ويُدخِّنون بيوتَهم بالراسَن ليَستلذّ المَوْتَى برائحته. Vgl. Haupt, *Purim*, S. 2, Z. 31; S. 21, Z. 11; S. 51, Z. 10; S. 52, Z. 9; auch Zimmern's eben erschienene Abhandlung *Zum babylonischen Neujahrsfest* in den *Berichten* der Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch. zu Leipzig, Band **58**, S. 126—156.

Meine Ausführungen über das Buch Nahum werden in JBL **26** erscheinen; dort wird auch der hebräische Text nebst kritischen Bemerkungen beigegeben werden. Hier beschränke ich mich vorläufig auf eine deutsche Übersetzung in den Versmaßen des hebräischen Originals nebst einigen knappen Erläuterungen unter besonderer Hervorhebung der für Assyriologen wichtigen Einzelheiten. Abweichungen vom überlieferten Texte sind (wie ZDMG **58**, 621) durch ' ' gekennzeichnet; { } und [ ] deuten Umstellungen an (wie in SBOT).

Das Buch Nahum.

I.

Alphabetischer Psalm.[1]

Jahve nimmt Rache an seinen Feinden.

5 i א 1, 2[a] Ein Gott voll Eifer[α] ist Jahve,[2]
ein Rächer[β] zornerfüllt;
ב 3[b] In Windsbraut und Sturm zieht Er auf,[3]
Gewölk ist der Staub Seiner Füße.[4]

ii ג 4 Er bedräuet das Meer, legt es trocken,
10 alle Ströme läßt Er versiegen;
ד (Selbst) Basan und Karmel ʿverschmachtenʾ,
Und Libanons Blütenflor welket.[5]

iii ה 5 Vor Ihm erzittern Berge,
die Hügel beginnen zu wogen;[6]
15 ו Vor Ihm ʿerbebetʾ die Erde,[7]
der Weltkreis und all', die drin wohnen.

iv ז 6 Wer kann Seinem Grimm widerstehen,
standhalten der Glut Seines Zornes?
ח Seine Glut schmilzt (alles) wie Feuer,
20 die Felsen ʿverbrennenʾ vor Ihm.

v ט 7 Gütig ist Er gegen ʿdie, die auf Ihn trauenʾ,
ein Hort zur Zeit der Bedrängnis.
י ʿJahveʾ sorgt für die, die zu Ihm flüchten,
8 ʿrettet sieʾ trotz brausender[8] Flut.

25 vi כ ʿSeinen Gegnernʾ macht Er den Garaus,
Seine Feinde ʿstößtʾ Er ʿinsʾ Dunkel;[9]
ל 9[b] Seine Widersacher straft Er nicht zweimal,[10]
Er tut keine halbe Arbeit![11]

vii מ 9[a] Was sinnet ihr ʿwiderʾ Jahve?
30 3[a] [γ]Er[δ] läßt keine Schuld ungeahndet!
נ 2[b] Er straft Seine Widersacher,
Seinen Feinden vergißt er nichts.[12]

viii ס 10 Wenn sie auch[ε] so voll wie ein Weinkrug,[13]
sie brennen ʿim Feuerʾ wie Stroh!
35 ע * * * * * * * * * * * * * * *
* * * * * * * * * * * * * * *

ix פ * * * * * * * * * * * * * * *
* * * * * * * * * * * * * * *

צ * * * * * * * * * * * * * * *
* * * * * * * * * * * * * * *

x ק * * * * * * * * * * * * * * *
* * * * * * * * * * * * * * *

ר * * * * * * * * * * * * * * *
* * * * * * * * * * * * * * *

xi שׁ * * * * * * * * * * * * * * *
* * * * * * * * * * * * * * *

ת * * * * * * * * * * * * * * *
* * * * * * * * * * * * * * *

(α) **1**, 2ᵃ und ein Rächer — (β) ist Jahve
(γ) 3ᵃ Langmütig doch machtvoll ist Jahve — (δ) Jahve
(ε) 10 ineinandergewachsen[14] oder wenn sie zechen

II.

Sieg der Makkabäer über das Seleucidenreich.[15]

i **3**, 1 Weh dir bluttriefende[16] Stadt,[17]
voll Lug und Gewalt![α]
4 Der vielen Verführungen[18] wegen
der [β]bezaubernden Verführerin,[γ]
5 Darum ʻüberfalleʼ ich dich,
sagt Jahve Zebaoth.
Dein Gewand deck ich auf dir zum Schimpf,[19]
lass sehn[δ] deine Scham;[ε]
6 Schmach und Schande[20] tu ich dir an,[ζ]
als abschreckendes Beispiel.[21][η]
7 Sagen wird man: Zerstört ist Ninive;[17]
doch wer beklagt es?[θ]

ii **1**, 11 ʻSiehʼ, aus dir[17] war gekommen
{der Heilloses plante,}[22]
Wider Jahve Böses sann,{ }[23]
14 sodaß Er[ι] verhängte:[24]
[[κ]Ich bereit dir ʻein schmählichʼ Begräbnis,]
[λμ]ʻstreu umherʼ dein ʻGebeinʼ;[25]
Aus deiner Götter Tempel tilge
ich Schnitz- und Gußbild.[ ][26]
2, 2 Ein ʻHammerʼ[27] zog gegen dich,
nun wahre die ʻFesteʼ![28]
Halte Ausguck und gürte die Lenden!
sammle all deine Kraft![29]

iii 1, 12 [ν]‘Die Wogen,[30] so hoch sie auch gingen’,[31]
[ξ]sind gefallen, verlaufen.[o]
2, 1 Sieh da! über die Berge schreitet[32π]
der Friedenskünder![33ρ]
5 Deine Feste feire, o Juda,
erfüll die Gelübde![34]
Nicht mehr wird er[22σ] dich[τ] durchziehn;
er[22] ist ‘hin’ und vernichtet!
3 Die Herrlichkeit Jakob’s blüht[35υ] wieder,[φ]
10 Israel’s ‘Weinstock’,[36]
So schlimm sie auch gehauset,[37]
seine Reben[36] verheerend.

(α) 3, 1 das Rauben hört nicht auf[38] (β) 4 anmutigen
(γ) 4 Die Völker verführend[39] berückte, Rassen bezaubernd.[39]
15 (δ) 5 die Völker (ε) und die Königreiche deine Entehrung
(ζ) 6 das heißt, ich beschimpfe dich
(η) 7 so daß jeder, der dich sieht, vor dir fliehen wird
(ϑ) wo soll ich Leidtragende[40] für dich suchen!
(ι) 1, 14 Jahve (κ) denn (λ) nicht mehr
20 (μ) 2, 6a soll erwäh‘n’t werden’ (ν) 1, 12 So sagt Jahve: Und so
(ξ) 1, 12 und so
(o) ich demütigte dich, aber ich werde dich nicht mehr demütigen[41]
13 Ich breche nunmehr seine ‘Herrschaft’[42χχ] deine Fesseln zerreiß’ ich.
(π) 2, 1 der Freudenbote[43]
25 (ρ) 14 deiner Boten[44] Stimme wird man nicht mehr hören!
(σ) 1 der Heillose[22] (τ) wieder (υ) 2, 3 durch Jahve
(φ) 4 an dem Tage da Er (sie) wiederaufrichtete[45]

(χχ) 1, 13 *über dich*[46]

III.

30 1, 1a Spruch über Ninive.[47]

i 3, 8 Bist du besser[48] als No,[49α]
am Nile gelegen;[50β]
[γ]‘Den’ Strom ‘zum’ Walle,
als Mauer ‘das Wasser’;
35 9 Verstärkt durch Kusch,[δ]
unterstützt[ε] durch [ζ]die Libyer?[51]
10 Auch sie mußte wandern
ins Exil und Elend;[52]
[η]Ihre Kinder zerschmettert
40 an den Ecken [ϑ]der Gassen;
Ihre edlen Bewohner
verteilt durch das Los,
Und all ihre Großen
in Ketten gelegt.[53]

ii 11 Auch du sollst trinken[54]
(bis) du ohnmächtig hinsinkst.[55 ι]
14 Belagerungswasser,
(das) schöpfe dir nun![56]
[κ]Geh in den Dreck, 5
die Ziegelform haltend![57]
15 Feuer wird dich verzehren, {[λ]}
das Schwert dich vertilgen, { }
Auch wenn du wie Heuschrecken[μ]
und Grashüpfer zahlreich;[ν ξ] 10
12 [o]Deine Festen sind Feigen,[58]
[[π]dein Volk][59] wie Frühfeigen;[ρ]
13 {Nach dem Brand deiner Sperren}[σ]
[ ] wird dein Inneres verheert.[60] { }

18 *Deine Führer*[61] *schlummern,*[62 τ] 15
deine Edlen '*schlaf*'*en;*[62]
Dein Volk ist '*zersprengt*',[υ]
und niemand sammelt's.[63]
19 *Dein Bruch*[64] *ist un*'*heil*'*bar,*
deine Wunde tödlich;[65] 20
[φ]*Wer dein Geschick*[66] *hört,*
klatscht (froh)[67] *in die Hände.*[χ]

(α) **3**, 8 Amon[68] (β) Wasser ringsum (γ) sie die
(δ) 9 und Ägypten weit und breit[69] (ε) war es (ζ) Put und
(η) 10 auch (ϑ) all 25
(ι) 11 Auch du sollst suchen Schutz vor dem Feinde.[70]
(κ) 14 {Stampfe den Lehm,}[71] verstärk deine Festen.[57] { }
(λ) 15 Wie Heuschrecken wird's dich verzehren
(μ) 16b die Heuschrecke häutet sich und fliegt[72]
(ν) 17b Die rasten in Hecken, so lange der Tag kühl;[73] 30
Wenn die Sonne aufgehet, [ψψ]sind sie nicht mehr zu finden.[74 ωω]
(ξ) 16a Deiner Händler sind mehr[75] denn Sterne am Himmel;
17a Beschwörer[76] wie Heuschrecken, und Schreiber[77] wie Sprengsel.[78 αα]
(ο) 12 all (π) 13 siehe
(ρ) Geschüttelt fallen sie dem Esser ins Maul. 35
(σ) 13 Den Feinden stehn [ββ]offen des Landes Pforten.[79]
(τ) 16 König von Assyrien[80] (υ) auf den Bergen[81] (φ) 19 jeder
(χ) denn über wen ist deine Bosheit nicht beständig hereingebrochen?[82]

(ψψ) 3, 17 *fliegen sie weg* (ωω) *wo sie sind* (αα) *Sprengling*[78] (ββ) 13 *weit*[83]

IV.

1, 1ᵇ [α]Gesicht Nahum's von Elkos.[84]

A i 3, 2 Horch! Peitschenknall! Horch! Räderrollen!
es wiehern die Rosse!
5 Die Streitwagen tanzen einher!
3 hochspringen die Reiter![β]

ii [γ]Das Schwert blitzt, die Lanzen funkeln —
[δ]eine Masse von Leichen![85ε]
2, 4ᵃ Ihrer[86] Krieger Schilde sind rot,[87]
10 ihre[86] Streiter voll Purpur![88]{ζ}

iii 6 [89]Ihre[86] Edlen eilen zur Mauer[90]
unter Setztartschendeckung.[91]
9ᵇ [η]Haltet stand! Haltet stand! 'schreien sie',[92]
doch keiner kehrt um.[93]

15 **B** iv 7 Die Fluttore[94] sind geöffnet,
die Königsburg[95] wankt;
9ᵃ Wie ein See voll Wasser ist Ninive,
das Hochwasser 'schreckt sie'.[96]

v 8 'Herausgeholt',[97] weg- und fortgeführt
20 'wird des Königs Gemahl';[98]
Ihre Mägde schluchzen wie Tauben,[99]
an ihre Herzen schlagend.[100]

vi 10 Raubt Silber, raubt das Gold!
unermeßlich der Vorrat!
25 'Erbeutet' die kostbare 'Beute'[101]
von allerlei Kleinoden![102]

C vii 11 Verödet, öde, verwüstet!
das Herz verzagt,
Mit schlotternden Knien, und Beben[103]
30 in allen Lenden.{ }

viii 12 Wo ist [nun] das Lager der Löwen,
Die 'Höhle'[ ] der Jungleuen,
[ϑ]Wohin[ι] sich der [κ]Löwe 'zurück'zog,[104]
von niemand geschreckt;

ix 13 [λ]Zu seiner Jungen Nahrung[105] raubend,
für die Löwinnen würgend,
Mit Raub seine Löcher füllend,
Seine Buchten[106] mit Beute.

x 14 *Sieh! nun 'überfalle' ich dich!*[107]
sagt Jahve Zebaoth,
Dein 'Lager'[108] *lass' ich aufqualmen,*[109μ]
dein Rauben[ν] *enden!*

(α) **1**, 1b das Buch mit dem
(β) 2, 4b 'Wie' Feuer 'leuchtet'[110] der Wagen, (vorwärts)stürzen[111 ξξ oo] die 'Reiter'.[112]
5 Durch die Straßen rasen die Wagen, durchjagen[113] die Plätze.
Ihr Anblick ist wie Fackeln, sie fliegen[114] wie Blitze.
(γ) 3 und (δ) das heißt eine Menge Gefallener
(ε) unzählige Tote (ζ) 11 aller Antlitz glüht[115]
(η) 9b als sie fliehen (ϑ) 12 der Ort
(ι) 12 der Löwe (ϰ) junge (λ) 13 der Löwe
(μ) 14 das Schwert soll deine Jungleuen vertilgen (ν) aus dem Lande[116]

ξξ) 2, 6 *sie straucheln in ihrem Lauf* (oo) **3**, 3 *sie straucheln über ihre Toten*

Anmerkungen.

(1) Von diesem alphabetischen Psalm fehlen die letzten sieben Halbzeilenpaare. Vielleicht hat sie der Zusammensteller der Festliturgie weggelassen, weil sie für seinen Zweck nicht geeignet waren. Der Psalm ist nicht von dem Zusammensteller der Festliturgie, aber doch (wie die meisten Psalmen) makkabäisch; vgl. Anm. 11. 13. 17 und 47. Jedes Halbzeilenpaar hat 3 + 3 Hebungen. Die Halbzeilen jeder Zeile sollten eigentlich zweispaltig nebeneinander stehen wie in ZDMG **58**, 621; AJSL **19**, 132. 201; **20**, 157; **21**, 138; aber das ist aus typographischen Gründen untunlich. Bei den in kleinerer Schrift gesetzten Glossen dagegen erscheint jedes Halbzeilenpaar in einer Zeile; vgl. auch Ps. **76** in Anm. 22.

(2) Das heißt *nicht gleichgültig gegen Verletzungen Seiner Ehre.* Niemand beleidigt oder vernachlässigt Ihn ungestraft.

(3) Wörtlich *Sein Weg ist.* Jahve offenbart Sich im Gewitter; vgl. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906) S. 70. Es ist interessant, daß Xenophon bei der Erwähnung der Zerstörung Ninives (*Anabasis* **3**, 4, 12) erzählt, Zeus habe die Einwohner durch ein Gewitter erschreckt (vgl. 1 Sam. **14**, 15) und daraufhin sei die Stadt eingenommen worden. Dies berichtet Xenophon von *Mespila.* Von *Larissa* sagt er, es sei eine Wolke erschienen, die die Sonne verhüllte; daraufhin hätten

die Einwohner die Stadt verlassen, so daß sie den Feinden in die Hände fiel. So ungenau Xenophon's Bericht ist, so läßt sich der wahre Kern doch noch erkennen; vgl. Anm. 93—98. *Larissa* mag *Resen* = assyr. *Reš-îni* (gesprochen *Risîn*) sein und dem heutigen *Selamîe* nördlich von *Nimrûd* entsprechen. Das anlautende *l* steht für *n* wie in לַיִשׁ = assyr. *nêšu*, vgl. JBL **19**, 77, unten; für die Metathesis vgl. ZDMG **58**, 631, Anm. * und den Schluß von Anm. 110. Nestle, ZDMG **58**, 158 hat meine *Beitr. zur assyr. Lautlehre* (Göttingen 1883) S. 110, A. 2 nicht beachtet, auch nicht Delitzsch's *Paradies*, S. 261. Was *Mespila* anbetrifft, so bedeutet das im Assyrischen nicht *zerstört*, wie man häufig angegeben findet; *mušpêlu* (das Partizipium des Šaphels des Intensivstammes von בלע, mit partieller Assimilation des ב wie in *dišpu*, Honig) heißt *unterdrückend*, nicht *unterdrückt*. Vielleicht hängt *Mespila* aber mit assyr. *pûlu*, *pêlu*, Muschelkalk (= πῶρος, vgl. auch BA **1**, 171, Anm. *; **3**, 122, Z. 5) zusammen, so daß es also ein Name ist wie die Bezeichnung von Ur als المُقَيَّر.

(4) Wie ein Heereszug Staubwolken aufwirbelt, so ist der Zug Jahve's durch Sturmwolken gekennzeichnet.

(5) Wenn Gewitter und Regen ausbleiben, so verdorren selbst die bewaldetsten und fruchtbarsten Gegenden. Statt des ersten אמלל ist דאב zu lesen. Vgl. zu dieser und anderen notwendigen Emendationen einstweilen Marti's Kommentar.

(6) Wie ein sturmbewegtes Meer (vgl. 2, 7ᵇ). Chateaubriand spricht in seinem *Itinéraire de Paris à Jérusalem* von einem *amphithéâtre tumultueux des montagnes*.

(7) Lies וַתִּשָּׁא von שאה; vgl. ותשאה Jes. **6**, 11 (שממה ist Glosse). Eigentlich *stürzt krachend zusammen*; vgl. das Horazische *si fractus illabatur orbis*.

(8) Aufbrausend, überschäumend, überströmend, überschwemmend, hereinbrechend; vgl. Anm. 82. 96 und Ps. **124**, 3. 4.

(9) Unglück; vgl. Klagl. **3**, 2 und Anm. 106 zu meiner Arbeit über den (im Jahre 165 verfaßten) Ps. **23** (AJSL **21**, 151).

(10) Seine Rache ist schon das erste Mal so gründlich, daß er nicht ein zweites Mal Rache zu nehmen braucht.

(11) Wörtlich *er arbeitet bis ans Ende*. Die Niederlage der Syrer unter Nikanor am 13. Adar 161 war vollständig; keiner von ihnen blieb übrig (1 Makk. **7**, 46).

(12) Wörtlich *Er grollt seinen Feinden*. Hebr. נטר ist mit dem gewöhnlich *nadâru* gelesenen assyr. Stamm *naṭâru* identisch; vgl. שמר, grollen = assyr. *šamâru*, wüten, wild sein. Sowohl שמר als auch נמר (BA **1**, 159, unten) sind Ableitungen der Wurzel מר (AJSL **22**, 257) und bedeuten eigentlich *erbittert sein*. Auch assyr. *dabû*, Schwein ist *ṭabû* (طبوع) zu lesen und hängt mit طبع = دنس zusammen, ebenso wie der Monatsname טֵבֵת; vgl.

Haupt, *Purim*, S. 13, Z. 43. Im Englischen bedeutet *sink*: Gosse, Kloake, Abort usw. Zu נִטָּר vgl. مطر *muṭirr*.

(13) Wörtlich *weingefüllte Krüge.* Die Syrer, Antiochus Epiphanes, Demetrius I, Alexander Balas waren alle starke Zecher; Haupt, *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel* (Leipzig 1905) S. 29, Anm. 5.

(14) Hebr. *sîrîm* bedeutet sowohl *Krüge*, *Töpfe* (ازيار) als auch *Dornen* (siehe Haupt, *The Book of Ecclesiastes*, Baltimore 1905, S. 38, Anm. 12). Letztere Bedeutung ist hier unpassend; *ineinandergewachsene Dornen* brennen ebenso gut wie Dornen, die nicht ineinandergewachsen sind; eher noch besser.

(15) Auch das zweite Gedicht, das aus drei Sechszeilern mit 3 + 2 Hebungen in jedem Halbzeilenpaar besteht, ist makkabäisch. Dasselbe Metrum haben wir in Ps. **23** (vgl. Anm. 9) und in dem makkabäischen Trotzliede 2 K **19**, 21—28; vgl. *Crit. Notes on Kings* (SBOT) S. 278. Siehe auch Jona **2**, AJSL **23**, 256.

(16) Wörtlich *die ganz Blut ist.*

(17) Ninive (vgl. V. 7). Dies ist hier aber eine poetisch-archaische Bezeichnung Antiochias und des Seleucidenreiches, etwa wie die makkabäischen Dichter die Juden *Jakob* (vgl. **2**, 3; 1 Makk. **3**, 7; **5**, 2) oder *Joseph* (Ps. **77**, 16; **80**, 2; **81**, 5) nennen, oder wie römische Dichter Scipio Africanus gelegentlich als *Dardaner* bezeichnen oder die Römer *Teukrer* nennen. Auch wir gebrauchen ja *Gallien* für *Frankreich* usw. Statt *Syrien* finden wir *Assyrien* (vgl. Anm. 80) und in Ps. **137**, 8 wird das Seleucidenreich *Tochter Babels* genannt (OLZ **10**, 66). Auch Jes. **47** (ebenso Jer. **50**. **51**, wo *Babel* = *Ninive*) und viele andere Stücke in den Propheten, die man für exilisch hält, sind makkabäisch. Im NT (Offenb. **14**, 8; **16**, 19; **17**, 5; **18**, 2. 10. 21) steht *Babel* bekanntlich für *Rom*, das im Talmud *Edom* genannt wird. *Edom* und *Aram* werden im AT häufig graphisch miteinander verwechselt und sind ursprünglich auch etymologisch identisch; vgl. oben, S. 194.

(18) Die Verlockungen hellenischer Kultur. Eigentlich *Buhlereien.* Vgl. auch 1 Makk. **2**, 18.

(19) Eigentlich *dir ins Gesicht*, d. h. als Affront, nicht *ich zieh dir die Röcke über den Kopf.* Grotius erklärt richtig: *tracto te non ut matronam, sed ut meretricem* (vgl. Jes. **47**, 2. 3; Jer. **13**, 26; Ez. **16**, 37). Siehe auch Klagl. **1**, 8.

(20) Eigentlich *Unflätigkeiten*, *Scheußlichkeiten.*

(21) Eigentlich *ich mache dich zum Schaustück*, d. h. *ich statuiere ein Exempel*, richte dich so zu, daß jeder sich entsetzt abwendet; vgl. 1 Makk. **7**, 47; 2 Makk. **15**, 32—35; auch Klagl. **1**, 8. 17.

(22) Nikanor. Auch Ps. **76**, der verschiedene Anklänge an das Buch Nahum aufweist, bezieht sich nicht etwa auf Sanherib,

sondern auf Nikanor. Die Überschrift *πρὸς τὸν Ἀσσύριον* in 𝔊 ist nach Anm. 80 zu verstehen. Statt מהררי־טרף, das Wellhausen richtig auf die Seleuciden bezogen hat, ist מהרגי־טרף, *mordend Raub*, d. h. *mörderische Raubtiere* zu lesen, und dies ist hinter נמו שנתם einzusetzen (V. 5ª dagegen gehört vor V. 13ᵇ an den Schluß des Gedichts). Das anlautende מ von מהרגי־טרף beruht wohl auf Dittographie; der Rhythmus gewinnt jedenfalls, wenn man das Qal (vgl. הרגים 2 K **17**, 25) liest. Das Halbzeilenpaar אשתוללו אבירי לב   נמו שנתם הרגי־טרף bezieht sich auf 1 Makk. **7**, 47: *καὶ ἔλαβον τὰ σκῦλα καὶ τὴν προνομήν* (*σκῦλα* = *spolia*, insbesondere *spolia opima*; *προνομή* = *praeda*). Vgl. auch 2 Makk. **15**, 28 ff. *ἐπέγνωσαν προπεπτωκότα Νικάνορα σὺν τῇ πανοπλίᾳ*. Hebr. אביר־לב (vgl. Jes. **46**, 12) = *ὑπερήφανος* 1 Makk. **7**, 47. Im überlieferten Texte ist הרגי־טרף (für die Betonung vgl. ZDMG **58**, 627, unten) durch die höhnische Glosse ולא מצאו כל אנשי היל ידיהם, *und nicht alle Kriegsmänner fanden* (vgl. Deut. **21**, 17)* *ihre Hände* (weil sie als Trophäen abgeschlagen waren!) verdrängt worden. Dies ist, abgesehen von אתה 2° in V. 8 die einzige Glosse in diesem Psalm. Für das *Schlafen* vgl. Nah. **3**, 18; für die *Raubtiere*: Nah. **2**, 13. 14. Weitere Berührungspunkte zwischen diesem Nikanorpsalm und der Festliturgie für den Nikanorstag im Buche Nahum sind Ps. **76**, 8ᵇ und Nah. **1**, 6; V. 11. 12ª und שלמי נדריך   חגי יהודה חגיך in **2**, 1; V. **11** bedeutet nicht *Mit dem Rest der Galle wirst du dich umgürten* oder *Du machst dir einen Schmuck aus dem Übermaß ihres Grimmes*, sondern

Drum preist Dich das Lieblingsvolk,   der Strafgerichtsrest Dich feiert.

Es ist zu lesen: כי־חמדת אדם תודך   שארית חמת תחגך.

Der Intensivplural (vgl. Anm. 50) חמות = *der große Zorn*, d. h. *das große Strafgericht* (vgl. *ὀργή* Röm. **13**, 5) bezieht sich auf die syrische Verfolgung (vgl. 2 Makk. 5, 17; **6**, 12). Die שארית חמות, d. i. die siegreiche Makkabäerschar, die dieses göttliche Strafgericht (יום אף יהוה Klagel. **2**, 12) überlebt, feiert Dir jetzt Feste (𝔊 *ἑορτάσει σοι*) vgl. 1 Makk. **7**, 48. Statt חמת 1° ist חמדת zu lesen, aber nicht statt חמת 2° (ZAT **16**, 324). Die *Lieblingsmenschen* (חמדת אדם) sind das *auserwählte Volk*; vgl. ידידיך in Ps. **60** (V. 7) der (wie das Buch Obadja) Ende 164, vor der am Schluß von 1 Makk. **5** berichteten Zerstörung der edomitischen Hauptstadt gedichtet wurde. Das ursprüngliche חמדה ist hier mit חמה vereinerleit worden, ebenso wie גבן mit גאון, דאב mit אמלל, התרבי mit התכבדי in Nah. **2**, 3; **1**, 4; **3**, 16. Vgl. AJSL **23**, 227.

Psalm **76** besteht aus drei Strophen; das erste *Sela* gehört hinter V. 6. Jede Strophe besteht aus zwei Zweizeilern (vier Halbzeilen) mit 3 + 3 Hebungen in jeder Zeile. Die Betonung נמו in

* Shakespeare sagt *to find one's legs* für *wieder auf die Beine kommen*.

V. 6 ist wie יִדּוּ Nah. **3**, 10 zu erklären: zu Anfang einer Zeile soll keine Hebung stehen.

Selbst Duhm hält diesen Nikanorpsalm für vormakkabäisch, und Baethgen sagt, *der kraftvolle Psalm sieht nicht wie eine Nachahmung aus.* Es ist auch keine Nachahmung; der Befreiungskrieg, in dem die Makkabäer so viele Großtaten mit dem Schwerte vollbrachten, war auch eine neue Blütezeit für die Leier Judas.

Der Psalm mag folgendermaßen übersetzt werden:

Psalm 76.

2 In Juda kennt man Gott, Sein Ruhm ist groß in Israel;
3 Sein Gezelt (schlug Er auf) in Salem, Seine Wohnung (nahm Er) in Zion.

4 Da zerbrach Er des Bogens Pfeile, zertrümmerte Schild und Schwert;
6 Entwaffnet wurden die Trotz'gen, die Raubtiere schlafen für immer![α] — *Sela*

7 Auf Dein Dräuen, o Du, Gott Jakob's, sank Roß und Reiter in Schlaf.
8 Gar furchtbar [β]bist Du, wer kann der Glut Deines Grimms widerstehn?

9 Vom Himmel hallte Dein Urteil — das Land war stumm vor Entsetzen,
10 Da Gott zum Gericht Sich erhob, zu helfen den Duldern im Lande. — *Sela*

12 Erfüllt was ihr Jahve gelobt, eurem Gott; und all um Ihn her
13a Mögen Gaben dem Furchtbaren bringen, der der Fürsten Übermut bricht.

11 So preist Dich das Lieblingsvolk, der Strafgerichtsrest Dich feiert.
5. 13b Eine Leuchte bist Du und glänzend, furchtbar für des Landes Kön'ge!

(α) 6 und nicht alle Kriegsmänner fanden ihre Hände! **(β) 8 du**

V. 3 bezieht sich auf 1 Makk. **4**, 48; ויהי *war* = *war wieder. Da* = *daraufhin.* — Für ומלחמה am Schluß von V. 4, das auf Hos. **2**, 20 (**1**, 7) beruht, lies מחץ; vgl. die Doublette in 𝔊^V^ *ἐκεῖ συγκλάσει τὰ κέρατα.* — Statt הררי־טרף liest Graetz הררי־אלף, *Rinderberge.* Das ist fast so schön wie die *Umgürtung mit dem Rest der Galle* oder die *Umgürtung mit dem Übermaß des Grimms.*

(23) Vgl. 1 Makk. **7**, 35. 42; 2 Makk. **14**, 33.

(24) Der hebräische Text fügt hinzu *über dich*, wofür *über ihn* zu lesen ist.

(25) Vgl. die am Schluß von Anm. 21 angeführten Stellen. Wörtlich *umhergestreut soll werden* (יְזֹרֶה) *dein Leichnam* (assyr. *šalmu*). Die richtige Lesart ist noch in שלמים (V. 12) erhalten, wofür מלאים zu lesen ist, was am Schlusse von V. 10 erhalten ist; vgl. Anm. 31. Ich habe schon vor 27 Jahren darauf hingewiesen, daß die Femininform von *šalmu* (vgl. syr. שלם חיוהי) *šalamtu*, mit reziproker Assimilation *šalandu* (oder *šaladdu*) als שלדא ins Aramäische übergegangen ist; vgl. BA **1**, 3. Wir können שלם = *šalmu* ebenso einsetzen wie מקבר = *naqbaru* und תגר = *tam-*

karu (*tamgaru*, *taggaru*); siehe *Crit. Notes on Kings* (SBOT) S. 70, Z. 53; S. 117, Z. 28; vgl. auch unten, Anm. 76. Die Lesung des assyrischen Ideogramms für *Gebeine* (HW 482[a]) ist noch unsicher; vielleicht wurde es *eçmēti* gelesen, vgl. ZA **17**, 392.

(26) Vgl. 1 Makk. **5**, 68; **2**, 45; **13**, 47.

(27) Judas Makkabäus; vgl. AJSL **21**, 140, Anm. 18.

(28) Die syrische Zwingburg (*Akra*) in Jerusalem; vgl. 1 Makk. **1**, 33; **6**, 19; **11**, 20. Lies *mĕçōḏáh* = *mĕçādáh*, fem. von مصاد.

(29) Wörtlich *stärke Kraft sehr.*

(30) Der syrischen Verfolgung; vgl. Ps. **46**, 4.

(31) Wörtlich *wenn die Wasser auch voll und viel*; vgl. Anm. 25.

(32) Wörtlich *auf den Bergen die Füße.*

(33) Vgl. 1 Makk. **7**, 50; **9**, 57. 73; **14**, 4.

(34) Vgl. Ps. **61**, 9; **76**, 11. 12[a] (siehe oben Anm. 22). Der Versuch der Syrer, die jüdische Religion auszurotten, ist gescheitert; vgl. 1 Makk. **1**, 39. 45. 49. 57; **2**, 21; **3**, 29; **6**, 59; **10**, 34.

(35) Wörtlich *ist zurückgekehrt*, *wieder zu sich gekommen* (assyr. *ana ašrišu itûr*). Vgl. 1 Makk. **1**, 40; **2**, 12; 2 Makk. **5**, 20.

(36) Vgl. Ps. **80**, 9—17.

(37) Wörtlich *wenn auch die Verwüster verwüstet.*

(38) Auf **2**, 13 beruhende Glosse.

(39) Wörtlich *mit ihren Buhlereien*, *mit ihren Zaubereien*; vgl. Anm. 18.

(40) Wörtlich *Tröster* (eigentlich *Entseufzer*; vgl. Anm. 55). *Leichenmahlveranstalter* (ZAT **22**, 318) bedeutet es nicht. Ebensowenig enthält der Ausdruck eine Anspielung auf den Namen *Nahum.*

(41) Vgl. 2 Makk. **5**, 17—20; **6**, 12—16.

(42) Wörtlich *sein* (des Syrers) *Szepter.* Lies *maṭṭēhū.*

(43) Auffüllung auf Grund von Jes. **52**, 7; vgl. Anm. 81.

(44) Vgl. 1 Makk. **1**, 44; **2**, 15. 25; **7**, 10. 27; **9**, 60; **13**, 14.

(45) Vgl. 2 Chron. **35**, 20 (auch Anm. 13 zu Ps. **68** in AJSL **23**, 226) und den Schluß von 2 Makk. **5**, 20.

(46) Eigentlich *von über dir*, d. h. *die auf dir lastende* (Herrschaft) *entfernend.* Vgl. Anm. 83.

(47) Während I und II nach 161 verfaßt sind, ist III nach Beginn der letzten Belagerung Ninives (also etwa um 607) und IV nach dem Falle Ninives (also etwa um 606) gedichtet. Nahums *Spruch über Ninive* (III) besteht aus zwei siebenzeiligen Strophen mit 2 + 2 Hebungen in jedem Halbzeilenpaar wie in Ps. **1** und **16**; Exod. **15** etc.; siehe Haupt, *Purim*, S. 47, Z. 21. In IV haben wir dasselbe Metrum wie in II; vgl. Anm. 15.

In einer liturgischen Zusammenstellung ist die Verwendung alter Stücke ganz natürlich. Heranziehung wichtiger Ereignisse der Vorzeit ist in der Makkabäerperiode beliebt; vgl. 1 Makk. **2**, 51—63; **4**, 9. 30; **7**, 41. Wäre das ganze Buch Nahum erst in

der Makkabäerzeit geschrieben worden, wie der katholische Geistliche Dr. Otto Happel annimmt, so hätte es schwerlich in dem Dodekapropheton Aufnahme gefunden. Happel's *Buch des Propheten Nahum* (Würzburg 1902) ist mir erst nach Abschluß meiner Untersuchungen bekannt geworden; ich habe keine Veranlassung etwas danach zu ändern. Es ist *mit Approbation des bischöflichen Ordinariats Würzburg* gedruckt; mir ist es zu radikal.

(48) Mehr von der Natur begünstigt, besser befestigt und verteidigt.

(49) Das ägyptische (hunderttorige) Theben (*Diospolis*). Die Vokalisation נֹא ist nicht etwa wegen des assyr. *Nî'* (BA **1**, 597) in נִא zu ändern; vgl. Sargon = *Šarru-kenu*, Asarhaddon = *Ašur-axa-iddin*, Thora = *tērtu*; siehe *Crit. Notes on Ezra-Nehemiah* (SBOT) S. 31, Z. 24; *Kings*, S. 270, Z. 21.

(50) Auf dem östlichen Ufer, ebenso wie Ninive auf der Ostseite des Tigris lag. Theben gegenüber auf der Westseite des Nils war die Nekropolis. Hebr. יְאֹרִים ist Intensivplural wie נהרות in Ps. **137**, 1 (siehe OLZ **10**, 65). In Nah. **2**, 6 dagegen, wo sich שערי הנהרות nur auf die Schutzschleusen im Ḫusur (vgl. Anm. 94) bezieht, ist der Plural wie in שיר המעלות für שירי המעלה (מבבל) (vgl. AJSL **2**, 98; **11**, 27; JBL **19**, 67) zu erklären.

(51) Wörtlich *deren Wall das Meer* (d. h. der große Strom) *ist*, *deren Mauer das Wasser; deren Stärke Kusch*, *und die Libyer als ihre Hülfe.*

(52) Wörtlich *auch sie* (die Stadt) *ging zur Verbannung in* die Gefangenschaft. Das Wort *Elend* bedeutet ursprünglich *Ausland*, *Verbannung*. J. D. Michaelis braucht *Elend* noch im Sinne von *Exil.*

(53) Sardanapal eroberte und plünderte Theben um 666; vgl. KB **2**, 169, Z. 44.

(54) Den Kelch des Leidens und der Not. Das Verbum bedeutet *sich satt trinken*, *volltrinken*, *austrinken*, *also den Kelch bis auf die Neige lehren*, die Not voll und ganz auskosten. Vgl. franz. *boire* (*avaler*, *dévorer*) *un affront.*

(55) Eigentlich *bedeckt*, d. h. überwältigt; vgl. assyr. *katāmu* und arab. غشى عليه, auch עֻלְּפוּ Jes. **51**, 20 und יתעלף Jon. **4**, 8. J. D. Michaelis' Erklärung *verlier deine Jungfernkrone* (*entjungfert* als privatives Denominativum von עלמה; vgl. AJSL **22**, 251) ist unmöglich; עלמה heißt nicht *Jungfrau.*

(56) Vgl. Jes. **30**, 20 (lies לחם מצר, Haplographie) und *Crit. Notes on Kings* (SBOT) S. 173, Z. 7. Grotius richtig: *Cisternas tibi fac*, *unde habeas in obsidione quod bibas.* An das Füllen der Festungsgräben oder gar siedendes Wasser, das auf die Stürmenden gegossen werden soll, ist nicht zu denken; so weit sind die Belagerer noch nicht. Wir wissen, daß, ehe Sanherib seine großen

Wasserwerke baute, die Bewohner Ninives auf Regenwasser angewiesen waren (*ana zunne tīq šame turruçā īnāšin*). Das Wasser des Tigris und der Brunnen in der Stadt galt demnach für ungenießbar. Billerbeck sagt (BA **3**, 120, unten): *Das Tigriswasser ist völlig ungenießbar, auch die Brunnen im Stadtbezirk und in dem Kehlgelände geben nur brackiges, mit Gips überladenes Wasser;* vgl. die Beschreibung der Wasserstellen in Deutsch-Südwestafrika in Gustav Frenssen's *Peter Moor's Fahrt nach Südwest*, S. 59 und S. 167. R. Campbell Thompson, der mehrere Monate in Ninive gewesen, sagt mir aber, daß er und seine Leute das Tigriswasser getrunken hätten, allerdings abgekocht. Nach dem Fall der Sargonsburg (*Khorsabād*) hatten die Belagerer die Wasserleitung in ihrer Gewalt und konnten Ninive das Trinkwasser abschneiden.

(57) Streiche Ziegel, um die Befestigungen zu verstärken! Vgl. Anm. 71. Die Imperative sind konzessiv: *immer streich nur Ziegel, verstärke deine Befestigungen, trotzalledem wirst du fallen!* Bisweilen sind diese Imperative ironisch; siehe meine Übersetzung von Koh. **11**, 9; vgl. auch Jes. **47**, 12; Klagl. **4**, 21 (*Edom* = Aram; *Uz* = Antiochien). Statt שם zu Anfang von V. 15 ist גם zu lesen wie in Ps. **137**, 3; vgl. OLZ **10**, 65, Anm. 3.

(58) Die Festen außerhalb Ninives im Norden und Osten, einschließlich der Sargonsburg (vgl. Anm. 56) sind dem Feinde ohne Mühe in die Hände oder vielmehr wie reife Früchte in den Mund gefallen. Der Ausdruck תאנים bezeichnet in erster Linie die Feigenbäume; die Festungen sind die Feigenbäume; sie brauchen nur ein wenig erschüttert werden, so fallen die Feigen, d. h. die Besatzung gerät in die Gewalt des Feindes.

(59) Hebr. עביך zu Anfang von V. 13 ist hier für das überlieferte עם einzusetzen.

(60) Wörtlich: *Hat das Feuer deine Sperren* (Sperrforts, Außenwerke und sonstige Befestigungen) *verzehrt* (vgl. Anm. 75), *so werden wir in deinem Inneren Verheerung anrichten.* Statt נָשִׁים ist נַשִּׁים, von שמם *verheeren*, zu lesen (wie Num. **21**, 30) oder noch besser יַשִּׁימוּ. Wären die Assyrer Memmen gewesen, so hätte die Belagerung nicht so lange gedauert. Der Zusammensteller des makkabäischen Orakels in Jer. **50**. **51**, der Nahum vielfach benutzt hat, las allerdings (Jer. **51**, 30; **50**, 37) נָשִׁים *Weiber*; vgl. Anm. 17 und 77. Ninive wurde durch Feuer und Wasser zerstört; viele der Tontafeln in der Bibliothek Sardanapal's sind halbverbrannt, z. B. das Sinflutfragment NE 120. Die Sage der Selbstverbrennung Sardanapal's beruht aber, wie ich ZK **2**, 282, Anm. 4 bemerkt habe, auf einer Verwechselung mit seinem Bruder *Šamaš-šum-ukīn.*

(61) Nikanor und die anderen Heerführer der Syrer in der Schlacht bei Adasa am 13. Adar 161. Die letzten vier Halbzeilen-

paare sind vom Zusammensteller dieser Festliturgie hinzugefügt worden. Ob er sie selbst verfaßt hat, ist gleichgültig; jedenfalls rühren sie nicht von Nahum her, sondern sind makkabäisch.

(62) Im Todesschlafe; vgl. Jer. **51**, 39. 57; Ps. **13**, 4; **76**, 6 (vgl. Anm. 22).

(63) Vgl. 1 Makk. **7**, 44. 46; 2 Makk. **15**, 27.

(64) Zusammenbruch, *Krach*, franz. *débâcle*, engl. *breakdown, crash, wreck.*

(65) Die vollständige Niederlage der Syrer bei Adasa hat der Seleucidenherrschaft über Palästina den Todesstoß versetzt.

(66) Wörtlich *die Kunde von dir.*

(67) Der hebräische Text fügt hinzu *über dich.*

(68) Der Hauptgott Thebens.

(69) Wörtlich *und ohne Ende.*

(70) Glosse zu dem folgenden V. 14.

(71) Der Lehm zum Ziegelstreichen wurde mit Wasser begossen und dann mit den Füßen durcheinandergearbeitet. Aus dieser durchkneteten Masse wurden mit der Ziegelform die Ziegel geformt. Die Anfertigung der Tontafeln zum Schreiben erforderte viel mehr Sorgfalt; vgl. die Beschreibung in der Übersetzung von *Ezekiel* (in der *Regenbogenbibel*) S. 98, Z. 38.

(72) Die Heuschrecken häuten sich sechsmal, zuerst beim Auskriechen aus dem Ei, sodann wieder ungefähr am 6. 13. 21. 31. und 50. Tage. Erst nach dieser letzten Häutung sind die Flügel so entwickelt, daß die Heuschrecke fliegen kann. Die im Frühjahr (assyr. *pān šatti*, HW 531) auskriechenden Larven sind flügellos.

(73) In der kühlen Nachtluft, ebenso am Morgen, wo die Flügel außerdem noch mit Tau beschwert sind, können die Heuschrecken nicht fliegen; sie gebrauchen ihre Flügel erst, wenn die Sonne sie etwas erwärmt hat. Diese naturgeschichtliche Gelehrsamkeit rührt natürlich nicht von dem Dichter her.

(74) Wörtlich *ist ihr Ort nicht mehr bekannt* (assyr. *lā innamir ašaršun*).

(75) Wörtlich *du hast vermehrt*, d. h. *hast du vermehrt* (vgl. Anm. 60) = wenn du auch vermehrt hast deine Händler.

(76) Eigentlich *Verflucher, Verwünscher.* Statt *minzar* sollte *mĕnazzér* vokalisiert werden (von assyr. *nazāru*, verfluchen), ein assyrisches Lehnwort wie ברים (nicht בדים!) Jes. **44**, 25; Jer. **50**, 36 = assyr. *bārūti.* Dieses assyr. מנזר entspricht dem arab. منذر *mundir*, Warner, Mahner, Prediger usw, bedeutet aber ἐξορκιστής; vgl. اقسم, *schwören* = קסם, *wahrsagen* (1 Sam. **28**, 8) und כוהן, *Priester* = كاهن, *Wahrsager, Seher.*

(77) Tafelschreiber, Hierogrammat. Der Zusammensteller von

Jer. **50**. **51** (vgl. Anm. 60) nahm (Jer. **51**, 27) טפסר im Sinne von סופר; vgl. *Crit. Notes on Kings* (SBOT) S. 304, Z. 37.

(78) *Sprengsel* oder *Sprengling* ist ein seltener Name für *Heuschrecke.* Das Wort ist hier nur gebraucht, weil *Heuschrecke* und
5 *Grashüpfer* schon vergeben waren. *Sprengsel* ist immer noch besser als *Heupferde* oder *Grillen.* Die Feldgrillen leben einsam und treten nicht in großen Schwärmen auf wie die Wanderheuschrecken.

(79) Die Grenzfestungen und anderen festen Plätze, die die
10 nach der Hauptstadt führenden Straßen beherrschen, sind gefallen.

(80) *Assyrien* = *Syrien*; vgl. Anm. 17. Die Suffixe im hebräischen Text sollten aber als *feminina* gelesen werden.

(81) Auffüllung nach 1 Kön. **22**, 17; vgl. Anm. 43.

(82) Wer hat nicht darunter zu leiden gehabt? Vgl. 1 Makk.
15 **10**, 46 und oben, Anm. 8. Nach Lagarde hängt ὕβρις mit עֶבְרָה zusammen.

(83) Dies sind tertiäre Glossen; vgl. Anm. 46.

(84) Die Überlieferung, daß der Prophet Nahum in *Elḳōš*, einem großen christlichen Dorfe zwei Tagereisen nördlich von
20 Ninive, begraben liegt, läßt sich nicht vor dem 16. Jahrhundert nachweisen. Es ist kaum mehr darauf zu geben als auf die Tradition, daß der Prophet Jona auf dem nach ihm benannten Trümmerhügel *Nebī Jūnus* (südlich von Kujundschik) in Ninive beigesetzt ist. Aber die Ansicht, daß der Beiname Nahum's, האלקושי, mit
25 dieser Ortschaft *Elḳōš* (القوش) zusammenhängt, ist nicht unsicherer als die Vermutung, daß *Kapernaum* (= כפר נחום, *das Dorf Nahum's*, d. i. wahrscheinlich das heutige *Tell Ḥūm* am nordwestlichen Ufer des See Genezareth, nicht weit von dem Einfluß des Jordan) der Geburtsort unseres Dichters sei. Die Ansicht, die Ver-
30 mutungen, wo *Elḳōš* gelegen habe, fänden darin eine Grenze, daß Nahum jedenfalls ein Judäer aus Juda gewesen sei, ist hinfällig, da der Hinweis auf Juda in **2**, 1 den makkabäischen Abschnitten angehört. Zu القوش vgl. G. Hoffmann, *Syr. Akten pers. Märtyrer* (Leipzig 1880) S. 179.

35 (85) Ergänze *bedeckt das Schlachtfeld.* Die ersten sieben Verse von Kap. **3**, die sich schon durch das abweichende Metrum von den folgenden Versen 8—19 abheben, enthalten die Anfänge von II und IV, die beide dasselbe Metrum haben; **3**, 2. 3 bildet den Anfang von IV, und die übrigen Verse repräsentieren die erste
40 Strophe von II. Im überlieferten Text ist der ursprüngliche Anfang von IV durch eine Variante mit folgender Glosse verdrängt worden; siehe Anm. 112. Die Zusammenstellung der verschiedenen Bestandteile zu Anfang von Kap. **3** ist wohl erst erfolgt, nachdem zu וכבד פגר (**3**, 3) die Glosse ורב חלל hinzugefügt worden war,

so daß sich nunmehr ein Berührungspunkt mit מרלב זכרני (**3**, 4) ergab; vgl. auch הנני אליך in **2**, 14 und **3**, 5. Gegen den Vorschlag, zwischen V. 4 und 5 von Kap. **2** die Verse **3**, 12—15 einzuschieben, spricht schon die Verschiedenheit des Metrums.

(86) Wörtlich *seine*, d. h. *des Feindes*. Zur Zeit der letzten Belagerung Ninives drückte sich wohl mancher in dieser unbestimmten Weise aus. Vgl. auch Jer. **4**, 13; **8**, 16.

(87) Von Blut. Die Schwerter blitzen, die Lanzen funkeln, und richten ein furchtbares Blutbad an, so daß das Schlachtfeld mit Leichen übersät ist (vgl. den Serubabels Erhebung verherrlichenden Psalm **110**, V. 6; siehe AJSL **21**, 145, Anm. 143) und die Angreifer mit Blut bespritzt sind. Trotz der furchtbaren Verluste lassen sie sich aber vom Sturm nicht abschrecken; ihre edelsten Krieger eilen zur Mauer Ninives unter Deckung der großen Belagerungsschutzschilde (vgl. Anm. 91).

(88) Eigentlich *Karmesin*, *Kermes* (قرمز) d. i. unechte Cochenille (*Coccus ilicis*). Dies heißt natürlich auch *blutbespritzt*, nicht etwa *in Scharlach gekleidet*. Shakespeare spricht von .... *purpled hands*, *Dyed in the dying slaughter of their foes.* Augustin sagt vom Blute der Märtyrer *terra purpurata est*. Vgl. meine Übersetzung von Jes. **63**, 1—6 in meinem Vortrag über Bibel und Babel (JHUC, Nr. 163, S. 49) und Haupt, *Purim*, S. 20, Z. 25.

(89) Ergänze *trotzdem*, d. h. obwohl sie in Blut gebadet sind. Das vor *seine Edlen* stehende Verbum ist eine falsch punktierte versprengte Glosse zu **1**, 14.

(90) Der belagerten Stadt; im Hebräischen *zu ihrer Mauer*.

(91) Wörtlich *und es wird aufgestellt der Schirm* oder (kollektivisch) *und es werden aufgestellt die Schirme*. Diese *Schirme* waren übermannshohe schwere Schutzschilde, die zwei oder drei Mann deckten (BA **3**, 175). Sie wurden nur bei Belagerungen gebraucht, da sie für die Schlacht zu schwer waren. Man bediente sich ihrer erst, wenn man ziemlich nahe (etwa 200 Meter) an die Mauer herangekommen war. Wenn die Edlen also *unter Setztartschendeckung* an die Mauer eilen, so zeigt das, daß sie stürmen wollen. Die *Setztartschen* werden im Deutschen auch *Sturmwände* genannt, auch *Pavesen* (engl. *pavise*, franz. *pavois* = *mantelet*) was von dem Namen der Stadt *Pavia* abgeleitet ist.

(92) Die Befehlshaber der Niniviten.

(93) Die Flucht der Niniviten ist unaufhaltsam. Dem Sturm der Angreifer hätten sie wohl stand gehalten, aber die in den folgenden Zeilen beschriebene Katastrophe jagt ihnen einen panischen Schrecken ein; vgl. Anm. 3 und 96. Zu Anfang des folgenden Zweizeilers mag man *denn* ergänzen.

(94) Die drei Stauanlagen im Ḫusur an der Stelle in der Ostmauer von Ninive, wo der Fluß in die Stadt trat. Die Fluttore

des Ḫusur (vgl. den Schluß von Anm. 50) schützten Ninive vor dem Eindringen von Hochwasser. Auch heutzutage hängt die Sicherheit mancher Städte und Landschaften von solchen Verschlußvorrichtungen ab. Der Ḫusur ist zur Zeit der Schneeschmelze hoch angeschwollen. Die Belagerer haben die Abflußschleusen geschlossen, durch die das Hochwasser in die Festungsgräben und andere Seitenkanäle abgeleitet werden konnte. Die Schutzschleusen im Ḫusur dagegen sind aufgerissen, so daß sich das Hochwasser in die Stadt ergießt und sie überschwemmt. Die Behauptung, es beruhe auf gänzlichem Mißverständnis der Aussage dieses Verses, wenn man sie mit Diod. 2, 27 kombiniert habe, ist irrig. Natürlich handelt es sich nicht um den Euphrat, wie Diodor sagt, auch nicht um den Tigris, dessen Bett zu tief liegt, als daß er selbst bei Hochwasser Ninive überschwemmen könnte, sondern um den Chōser (خوسر; vgl. das Anm. 84 zitierte Werk, S. 176. 184).

(95) Die Akropolis auf dem Kujundschikhügel. Der hochangeschwollene Ḫusur, der am Fuße des Hügels vorbeifließt, unterwäscht die Fundamente, so daß die Paläste wanken. Sanherib berichtet, daß, ehe er das Wasser regulierte, der Fluß die Südecke der Akropolis zerstörte, so daß die dort befindlichen Königsgräber bloßgelegt wurden. Der frühere Lauf des *Ḫusur* hieß *Tēbiltu.* Ursprünglich floß der *Chōser* jedenfalls in ziemlich gerader Linie von der Ostseite Ninives an der Südspitze von Kujundschik vorbei zum Tigris. Die nach Norden ausgebogene Schleife, die den Fluß fast die ganze Ostseite des Kujundschikhügels bespülen läßt, ist künstlich. Sie brach die Gewalt des Wassers, und Sanherib gewann dadurch viel wertvolles Land. *Tēbiltu* ist wohl eine Ableitung von assyr. עבל (arab. عبل = ضخم) *massenhaft*, *strotzend voll sein.* Sanherib spricht von der *agū šitmuru*, der wilden Strömung, und der *mēlū gabšu*, der massigen Hochflut, des *Tēbiltu.* Delitzsch's Lesung *Tēnētu* ist unwahrscheinlich. Vgl. Meißner-Rost, *Bauinschriften Sanherib's* (Leipzig 1893), S. 4. 9. 73. Das von Meißner-Rost unübersetzt gelassene *šatā ḳē ittūti* bedeutet nicht *es tranken die Pflanzen ittūtu* (wie Delitzsch, HW 582 unter *ḳū*, Pflanze meint; vgl. auch HW 587^b unter *ḳimaḫḫu*, 194^b unter *gegunū*) sondern *sie tranken Unflat* (eigentlich *Widerliches, Ekelhaftes*, von קיא *sich erbrechen, speien*; vgl. IV R^2 49, 9^a) *und Gewürm* (II R 5, 33). Der Stamm von *ittūtu* ist ענת *verdorben sein* (عنت = فسد; vgl. syr. *'ittā*, Verderbtheit).

(96) Wörtlich *sein* (des Ḫusurflusses; vgl. den Schluß von Anm. 50) *Hochwasser überwältigt sie* (die Stadt) oder *ruft eine* מהומת יהוה oder מהומת מות *hervor*, d. h. *jagt den Niniviten einen panischen Schrecken ein*; vgl. Anm. 3 und 93. In dem überlieferten sinnlosen מימי היא והמה muß das א gestrichen und וה umgestellt werden: מֵימֶיהָ יְהוּמֶה. Die Paronomasie ist natürlich beabsichtigt wie in V. 11.

Die Lesung מֵימֶיהָ wird durch 𝔊 *τὰ ὕδατα αὐτῆς* bestätigt; das Suffix könnte allenfalls auch auf den *See* (ברכה) bezogen werden. Der Plural מימי ist intensiv, bedeutet also das *große Wasser*, das *Hochwasser*; vgl. Anm. 50. Für מימי = assyr. *māmi* siehe meine Bemerkungen in ZA **2**, 267, Anm. 2; *Crit. Notes on Isaiah* (SBOT) S. 157, Z. 12; *Kings*, S. 270, Anm. *.

Für den Stamm הום, von dem auch תהום (= assyr. *Ti'āmat* = arab. تهامة) abgeleitet werden muß, vgl. Deut. **7**, 23. Die ursprüngliche Bedeutung von הום ist *brausen*, *rauschen*, dann *rauschend dahinstürzen* (vgl. engl. *rush*) endlich *überfluten*, *überwältigen* (wie engl. *overwhelm*, *swamp*, etc.). Die beste Wiedergabe von מהומה ist *Bestürzung*. Daß تهامة mit *Ti'āmat* identisch ist, habe ich schon AJSL **1**, 220, Anm. 4 hervorgehoben; vgl. auch ZAT **3**, 118. Das mit *Ti'āmat* verbundene assyr. *mummu* ist *mūmu* zu lesen und steht für *ma'ūmu*, das Maskulinum zu hebr. מהומה; ebenso wie *munnu*, Eingeweide (HW 419) für *mūnu* = *mūniu* = *mu'naiu* (Stamm אני) steht; vgl. AJSL **22**, 254. Auch das (gewöhnlich *Sturm* übersetzte) assyr. *ūmu* (HW 33) steht für *hūmu*, *haumu*. Arab. تهم *stinken* (KAT 492) ist ein sekundäres denominatives Verbum, von dem تهامة ebensowenig abgeleitet werden kann wie (trotz Fleischer) خنزير von خزر.

Man erinnere sich bei diesem Zweizeiler an die Verse in Bürger's *Lied vom braven Mann:*

> **Am Hochgebirge schmolz der Schnee,**
> **Der Sturz von tausend Wassern scholl,**
> **Das Wiesental begrub ein See,**
> **Des Landes Heerstrom wuchs und schwoll;**
> **Hoch rollten die Wogen entlang ihr Gleis**
> **Und rollten gewaltige Felsen Eis;**

und dann zu dem Zweizeiler vii:

> **Und immer höher schwoll die Flut;**
> **Und immer tiefer sank der Mut.**

Vgl. auch Georg Jacob, *Das Leben der altarabischen Beduinen* (Berlin 1895) S. 23.

(97) Lies וְהֻצָּה הֻגְלְתָה הֹעֲלָתָה; drei Synonyma wie zu Anfang von V. 11; הֻצָּה = הוּצְאָה, vgl. יוֹצָא = יוֹצְאָה Koh. **10**, 5. Im Assyrischen wird *ušēçī* (= הוציא 2 Sam. **12**, 30) häufig in diesem Sinne gebraucht.

(98) Diese Halbzeile (שֶׂגֶל הַמֶּלֶךְ) ist im überlieferten Texte ausgefallen. Hier hat die hebräische Metrik geholfen, nicht die Assyriologie, wie man hoffte. Xenophon (vgl. Anm. 3) sagt von *Mespila*, d. i. Ninive, *ἐνταῦθα λέγεται Μήδεια γυνὴ βασιλέως καταφυγεῖν ὅτε ἀπώλλυσαν τὴν ἀρχὴν ὑπὸ Περσῶν Μῆδοι.* Natürlich ist *Meder* für *Perser* einzusetzen und *Assyrer* für *Meder*.

(99) Assyr. *amātiša* (oder *ardātiša*) *kîma summāti idámumā*; vgl. meine Umschrift und Übersetzung von K. 3200 (NE 51) in JAOS **22**, 8 und Littmann, *Neuarab. Volkspoesie* (Berlin 1902) S. 53 (vgl. S. 133) Z. 96:

وابكى مثل لحمام عليك الّى واقف عا شجر ينوح

Ich weine um dich wie eine Taube, die auf dem Baum sitzt und klagt.

(100) Eigentlich *trommelnd.*

(101) Vor כבד (lies כָּבֵד) ist שׁלל שׁלּוּ (Ez. **38**, 13, etc.) einzusetzen (assyr. *šallata kabitta šululū!*).

(102) Wörtlich *jeglichem kostbaren Geräte.*

(103) *Enjambement* (Cäsurverdeckung) wie in Ps. **137**, 6; **76**, 12; **68**, 2. 6. 9. 27. 33 (siehe AJSL **23**, 240) und öfter.

(104) Vgl. äth. *ba'at*, Höhle von בוא, *hineingehen* und *Crit. Notes on Kings* (SBOT) S. 210, Z. 14, sowie AJSL **22**, 259.

(105) Eigentlich *Genüge*; vgl. arab. كفية *Genüge, Nahrung.* Lies כדי; vgl. *Crit. Notes on Proverbs* (SBOT) S. 60, Z. 51.

(106) Das heißt *Zufluchtsorte, Winkel.*

(107) Der letzte Zweizeiler ist ein makkabäischer Zusatz wie die vier Halbzeilenpaare am Schlusse von III. Zwischen הנני und עליך (nicht אליך!) ist לכל einzusetzen wie in der makkabäischen Stelle **3**, 5; vgl. auch Jer. **50**, 31; **51**, 25 und Anm. 60.

(108) *Raubtierlager*, engl. *lair* (רבצך = assyr. *rubçaki*) hier für das *Feldlager* der Syrer. An die *Akra* (siehe Anm. 27) ist trotz 1 Makk. **1**, 35 kaum zu denken. Vgl. auch (מ)הר'ג'י טרף Ps. **76**, 5 (siehe Anm. 22).

(109) Eigentlich *in Rauch aufgehen lassen* oder vielmehr *mit Rauchentwicklung* (unter Qualm) *verbrennen.* Vgl. 1 Makk. **4**, 20; auch **3**, 5; 5, 28. 35.

(110) Lies כאשׁ לפּדת; vgl. 1 Makk. **6**, 39. Auch רכב אשׁ (2 Kön. **2**, 11; **6**, 17) bezeichnet lediglich einen *glänzenden Wagen*, ebenso wie im Assyrischen *aban išāti* nicht etwa einen *Feuerstein*, sondern einen *glänzenden Stein* bezeichnet. Das Partizipium לפּד (λαμπετόων) ist denominativ, abgeleitet von לפּיד *Fackel*, was nach Zimmern mit assyr. *dipāru* (Delitzsch: *ṭipāru*) identisch ist (*dipāru* > *dipālu* > *lapīdu*).

(111) Engl. *rushing precipitately, at breakneck speed.* Vgl. unser *sich kopfüber* (Hals über Kopf) *in etwas stürzen.* In den beiden tertiären Glossen ist dieses *stürzen* falsch aufgefaßt. Eigentlich *sie überstürzen sich*, rasen in wahnsinniger Eile, *als wenn sie den Koller hätten*; vgl. hebr. תַּרְעֵלָה, von رعل, *ra'ila* = حمق *ḥamuqa*; das Pual *ḥummiqa* = شرب الخمر.

(112) Dieses erste Halbzeilenpaar von β ist eine Variante zu dem zweiten Halbzeilenpaar von Strophe i: *Die Streitwagen tanzen einher*, *hochspringen die Reiter* (vgl. Anm. 85). Dagegen enthält V. 5 eine erklärende Glosse zu V. 4[b], und zwar erklärt das erste Halbzeilenpaar die Halbzeile *vorwärtsstürzen die* פרשים, was der Glossator als *Pferde* faßte, und das zweite Halbzeilenpaar ist Glosse zu *Wie Feuer leuchtet der Wagen.* Die beiden Halbzeilenpaare von V. 5 sind daher besser umzustellen. Hebr. פרש מעלה bezeichnet die Gangart, die im Arabischen وكرى heißt; vgl. auch وكور, Nöldeke, *Delectus*, 63, 2. In gewisser Hinsicht ist מעלה auch = راكِض und متراكض; die Pferde wurden dabei mit den Füßen angetrieben (ركض الفرس برجليه اذا استحثّه للعدو).

(113) Auch dies heißt eigentlich *sie überstürzen sich* (engl. *rush precipitately*).

(114) Eigentlich *rennen* (vgl. engl. *to flash by in hot pursuit*, assyr. *xamāṭu*) nicht *hin- und herfahren.*

(115) Wörtlich *die Gesichter von ihnen allen haben Glut* (eigentlich *Siedehitze*; vgl. فار القدر) *gesammelt*, d. h. *acquiriert*; vgl. lat. *sitim ab aestu colligere*, *iram colligere*, etc. Dies ist eine versprengte Glosse zu מְתֻלָּעִים, ebenso irrig wie die tertiären Glossen ξξ und *oo*.

(116) Judäa; vgl. 1 Makk. 1, 20—24. 31; 6, 12.

Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha.

Sanskrit und Deutsch

herausgegeben von

Richard Schmidt.

सत्यशौचशमसंयमविद्या-
शीलवृत्तगुणसत्कृतिलज्जाः ॥
याः क्षयन्ति पुरुषस्य समस्ता-
स्ता बुधः कथमिहेच्छति वेश्याः ॥ १ ॥ [596]
5 यासु सक्तमनसः क्षयमेति
द्रव्यमापदुपयाति समृद्धिम् ।
निन्द्यता भवति नश्यति कीर्ति-
स्ता भजन्ति गणिकाः किमु मान्याः ॥ २ ॥ [597]

XXIV. 1b L °वृत्ति° । P_1P_2 °व्रत° । 1c LP_2K चि-
10 पंति । P_1 समस्तो को बुध कथ° । 2a K शक्त° । 2d LP_1
P_2 तां । LP_2 गणिकां ।

XXIV. Warnung vor dem Hängen an Huren.

1. Wie kann ein Verständiger hier nach jenen Huren verlangen, die dem Manne alle Wahrhaftigkeit, Lauterkeit, Seelenruhe,
15 Selbstzucht, Wissen, Charakter, Wandel, Tugend, Ehrung und Scham vernichten?

2. Wie können wohl ehrbare Männer jene Kurtisanen lieben, da dem, der im Herzen an ihnen hängt, das Vermögen verloren geht, das Unglück Steigerung erlangt, Tadelnswürdigkeit entsteht
20 und der Ruf schwindet?

3. Pfui werde gerufen über jene an Fehlern reiche Kurtisane, die die Frömmigkeit verzehrt, schwere Sünde bereitet, die Tugend

धर्ममत्ति तनुते पुरु पापं
या निरस्यति गुणं कुरुते ऽन्यम् ।
सौख्यमस्यति ददाति च दुःखं
तां धिगस्तु गणिकां बहुदोषाम् ॥ ३ ॥ [598]
आस्यनं च जघनं च यदीयं 5
निन्द्यलोकमलदिग्धमवाच्यम् ।
पण्ययोषितमनर्थनिमित्तां
तां नरस्य भजतः किमु शौचम् ॥ ४ ॥ [599]
संदधाति हृदये ऽन्यमनुष्यं
यान्यमाह्वयति दृष्टिविशेषैः । 10
अन्यमर्थिनमतो भजते तां
को बुधः श्रयति पण्यपुरंध्रीम् ॥ ५ ॥ [600]
श्रीकृपामतिधृतिद्युतिकीर्ति-
प्रीतिकान्तिसमतापटुताद्याः ।
योषितः परिहरन्ति रुषेव 15
पण्ययोषिति विषक्तमनस्कान् ॥ ६ ॥ [601]

3a P_2 गुरु । 3b P_1 सा statt या । 3d P_1 गणिकाबहु-दोषं । 4a S om. च vor जघनं । P_1 घनं । 4b L °दग्ध° । 4c P_2 °योषितमर्थ° । 5d S को बुधा । L वुधैः । S पुण्य° । 6b SK °ग्रम° । 20

vernichtet und das Gegenteil[1]) hervorbringt, das Glück vertreibt und Unglück bringt.

4. Wie kann Lauterkeit bei einem Manne zu finden sein, der jenes feile Weib liebt, die Veranlassung des Unheils, deren Mund und Schoß unnennbar und von dem Schmutze tadelnswerter Menschen 25 besudelt ist?

5. Welcher Verständige sucht wohl jene käufliche Frau auf, die den einen Mann ins Herz schließt, den andern mit besonderen Blicken einlädt und mit wieder einem andern, der Geld hat, der Liebe pflegt? 30

6. Gleichsam im Zorn meiden die Frauen Glück, Mitleid, Verstand, Entschlossenheit, Glanz, Ruhm, Freundschaft, Anmut,

1) Siehe XX, 14.

या करोति बहुचाटुशतानि
द्रव्यदातरि जने ऽप्यकुलीने ।
निर्धनं त्यजति काममपि स्त्री
तां विशुद्धधिषणा न भजन्ति ॥ ७ ॥ [602]
5 उत्तमो ऽपि कुलजो ऽपि मनुष्यः
सर्वलोकमहितो ऽपि बुधो ऽपि ।
दासतां भजति यां भजमान-
स्तां भजन्ति गणिकां किमु सन्तः ॥ ८ ॥ [603]
या विचित्रविटकोटिनिघृष्टा
10 मद्यमांसनिरतातिनिकृष्टा ।
कोमला वचसि चेतसि दुष्टा
तां भजन्ति गणिकां न विशिष्टाः ॥ ९ ॥ [604]
यार्थसंग्रहपरातिनिघृष्टा
सत्यशौचशमधर्मवहिःष्ठा ।

15 7a L वहुधाटु° । 7b K °कुलेने । 7c K स्त्रीं । 9c SK कोमलां । P_1 कोमलं । SK दुष्टां । 10a LP_1 °कृष्टा । 10b K °वहिष्टा ।

Gleichmäßigkeit, Gewandtheit[1]) usw. die Männer, die ihr Herz an eine käufliche Frau heften.

20 7. Männer mit geläutertem Verstande lieben die Frau nicht, die vielfach hunderte von Schmeichelworten an einen Menschen richtet, der Geld spendet, wenn er auch aus unfeiner Familie stammt, dagegen selbst *Kāma* (den Liebesgott) von sich stieße, wenn er ohne Geld zu ihr käme.

25 8. Wie sollten wohl Treffliche jene Kurtisane lieben, in deren Dienst selbst der beste, aus guter Familie stammende Mann zum Sklaven wird, mag er auch von allen Menschen gefeiert werden und (sonst) verständig sein?

9. Edle verkehren nicht mit jener Kurtisane, die von Millionen 30 mannigfacher Lebemänner zerrieben, auf Rauschtrank und Fleisch versessen, überaus verworfen, in der Rede sanft und im Herzen böse ist.

10. Wie sollten wohl Edle jene Kurtisane aufsuchen, die auf

1) Alle diese Worte sind im Sanskrit Feminina. Vgl. XX, 21.

सर्वदोषनिलयातिनिकृष्टा
तां श्रयन्ति गणिकां किमु शिष्टाः ॥ १० ॥ [605]
या कुलीनमकुलीनममान्यं
मान्यमाश्रितगुणं गुणहीनम् ।
वेत्ति नो कपटसंकटचेष्टा 5
तां व्रजन्ति गणिकां किमु शिष्टाः ॥ ११ ॥ [606]
तावदेव दयितः कुलजो ऽपि
यावदर्पयति भूरिधनानि ।
येक्षुवत्त्यजति निर्गतसारं
तत्र ही किमु सुखं गणिकायाम् ॥ १२ ॥ [607] 10
तावदेव पुरुषो जनमान्य-
स्तावदाश्रयति चारुगुणश्रीः ।
तावदामनति धर्मवचांसि
यावदेति न वशं गणिकायाः ॥ १३ ॥ [608]

10c S °कृष्टा । P_1 निलयादिनिष्टा । 11ab SK °मान्यमन्यमा° । 15 11c SLP_2K °चेष्टां । 12c P_1 च्येसुव । 12d K हो ।

Gelderwerb versessen, überaus stark zerrieben, jenseits von Wahrheit, Lauterkeit, Seelenruhe und Frömmigkeit, ein Behälter aller Mängel und überaus verworfen ist? 20

11. Wie sollten wohl Edle zu jener Kurtisane gehen, die den Mann aus guter und schlechter Familie, den nicht Ehrenwerten und den Ehrenwerten, den Tugendhaften und den Tugendlosen nicht zu unterscheiden weiß und deren Treiben voller Betrügereien ist? 25

12. Pfui, was für ein Glück ist wohl bei der Kurtisane zu finden, der selbst ein Mann aus guter Familie nur so lange lieb ist, als er reichliche Gelder hergibt, und die ihn wie ausgepreßtes Zuckerrohr wegwirft, wenn ihm (wie dem Zuckerrohr) der Saft (d. h. das Geld) ausgegangen ist? 30

13. So lange nur ist der Mann für die Menschen ehrwürdig, nur so lange sucht ihn das Glück lieblicher Vorzüge auf, nur so lange verlangt er nach den Worten des Gesetzes, so lange er nicht in die Botmäßigkeit einer Kurtisane gerät.

मन्यते न धनसौख्यविनाशं
नाभ्युपैति गुरुसज्जनवाक्यम् ।
नेक्षते भवसमुद्रमपारं
दारिकार्पितमना गतबुद्धिः ॥ १४ ॥ [609]
5 वारिराशिसिकतापरिमाणं
सर्परात्रिजलमध्यगमार्गः ।
ज्ञायते च निखिलं ग्रहचक्रं
नो मनस्तु चपलं गणिकायाः ॥ १५ ॥ [610]
या शुनीव बहुचाटुशतानि
10 दानतो वितनुते मलभक्षा ।
पापकर्मजनिता कपटेष्टा
यान्ति पण्यवनितां न बुधास्ताम् ॥ १६ ॥ [611]
मद्यमांसमलदिग्धमशौचं
नीचलोकमुखचुम्बनदक्षम् ।
15 यो हि चुम्बति मुखं गणिकाया
नास्ति तस्य सदृशो ऽतिनिकृष्टः ॥ १७ ॥ [612]

14 b L °वाच्यं । 14 d P_2 °मना गपिबु° । 15 a P_1 °परि-पाणं । 16 b P_1 दामतो । 16 c K कपटेष्टा । 17 c P_1 येन st. यो हि । L चुंबित । P_2 चुंबितं । 17 d L तेन für तस्य ।
20 L पि नकृष्टः । P_1P_2 न्य für °ति ।

14. Der vom Verstande Verlassene, der seinen Sinn auf ein Weibchen richtet, beachtet nicht den Untergang von Geld und Glück, befolgt nicht das Wort der Respektspersonen und (anderer) trefflicher Menschen und sieht nicht das uferlose Meer des Daseins.
25 15. Man kennt die Menge des Sandes am Ozean; einen Weg durch die Mitte der Schlangen, der Nacht und des Wassers und auch den ganzen Kreis der Planeten, aber nicht den unstäten Sinn der Kurtisane.

16. Verständige gehen nicht zu jener käuflichen Geliebten,
30 die wie eine Hündin einer Gabe wegen hunderte von mancherlei Schöntuereien zeigt, Schmutz verzehrt, sündige Taten verursacht und im Betruge steht (vom Betruge lebt).

17. Wer den von Rauschtrank, Fleisch und Schmutz[1]) be-

1) S. die vorige Strophe.

या न विश्वसिति जातु नरस्य
प्रत्ययं तु कुरुते निकृतिज्ञा ।
नोपकारमपि वेत्ति कृतघ्नी
दूरतस्त्यजत तां खलु वेश्याम् ॥ १८ ॥ [613]
रागमीक्षणयुगे तनुकम्पं 5
बुद्धिसत्त्वधनवीर्यविनाशम् ।
या करोति कुशला त्रिविधेन
तां त्यजन्ति गणिकां मदिरां वा ॥ १९ ॥ [614]
योपतापनपराग्निशिखेव
चित्तमोहनकरी मदिरेव । 10
देहदारणपटुक्षुरिकेव
तां भजन्ति कथमापणयोषाम् ॥ २० ॥ [615]
सर्वसौख्यदतपोधनचौरी
सर्वदुःखनिपुणा जनमारी ।

18 a L जा नि । 18 b K निकृतज्ञा । 18 d S दूरतस्तां 15
त्यजत । 19 a SP$_1$K °युते । 19 b S बुद्धिसत्वजन° । K °जनवी° ।
19 d LP$_1$ गणिका । SK मदिरेव । L मदिरे वा । P$_1$P$_2$ मदिरा वा ।
20 c S °दारुण° । P$_1$ °दारणदु क्षु° । 21 a S °चोरी ।

sudelten, unlauteren, im Küssen des Mundes gemeiner Menschen gewandten Mund der Kurtisane küßt, der hat an außerordentlicher 20 Verworfenheit nicht seinesgleichen.

18. Meidet jene Hure (schon) von weitem, die wahrlich dem Manne nicht traut, aber Vertrauen erweckt, da sie sich auf Heuchelei (Verstellung) versteht und die undankbar selbst einen Dienst nicht anerkennt. 25

19. Auf dreifache Weise (d. i. in Gedanken, Worten und Werken) meiden (kluge Leute) jene Kurtisane, die wie der Likör Röte [Leidenschaft] im Augenpaar, Zittern des Körpers und Untergang des Verstandes, Charakters, Vermögens und der Energie gewandt bewirkt. 30

20. Wie sollte man wohl jene käufliche Frau lieben, die wie eine Feuerflamme immer nur brennt (= quält), wie Likör Betörung des Geistes (oder Herzens) bewirkt und wie ein Messer zur Zerfleischung des Leibes geschickt ist?

21. Das käufliche Weib ist hier von dem Schicksal geschaffen 35

मर्त्यमत्तकरिबन्धनवारी
निर्मिताच विधिनापणनारी ॥ २१ ॥ [616]
श्वभ्रवर्त्म सुरसद्मकपाटं
याच मुक्तिसुखकाननवह्निः ।
तत्र दोषवसती गुणशत्री
किं श्रयन्ति सुखमापणनार्याम् ॥ २२ ॥ [617]
यन्निमित्तमुपयाति मनुष्यो
दास्यमस्यति कुलं विदधाति ।
कर्म निन्दितमनेकमलज्जः
सा न पण्यवनिता श्रयणीया ॥ २३ ॥ [618]
चेन्न पण्यवनिता जगति स्या-
द्दुःखदाननिपुणा कथमेते ।
प्राणिनो जननदुःखमपारं
प्राप्नुवन्ति पुरु सोढुमशक्यम् ॥ २४ ॥ [619]

21c P_1 om. मर्त्य । 21d L **विधिनापननारी**; wohl aus dieser Lesart alle anderen Texte das hier unpassende **विधिना परनारी** । 22a P_1 **स्वभ्रचर्म्म°** । K **शुभ्रवर्त्म** । L **°सुरलद्म°** । 23c SP_1P_2K **धर्म** [K **धर्मनि°**] । P_1 **°लज्जं** । 24b K **°निपुणाः** । 24d P_1 **पुरुषोढुं** । K **गुरु** ।

---

worden als Räuberin des alle Seligkeit verleihenden Geldes Askese, als zu allem Leide geschickte Pestilenz, als Fanggrube für den brünstigen Elefanten Mann.

22. Was für ein Glück sucht man bei der käuflichen Frau, der Wohnung der Fehler, dem Feinde der Tugenden, die hier der Pfad zur Hölle, der Torflügel an der Götterbehausung, das Feuer für den Wald des Glückes der Erlösung ist?

23. Die käufliche Geliebte soll man nicht aufsuchen, um derentwillen der Mensch sich in Sklaverei begibt, die Familie verwirft und schamlos vielerlei tadelnswerte Taten vollbringt.

24. Wenn es auf Erden keine im Bereiten von Leiden geschickte käufliche Geliebte gäbe, wie kämen dann diese Lebenden in das unüberschreitbare, gewaltige, unmöglich zu ertragende Leiden der Geburten?

दोषमेवमवगम्य मनुष्यः
शुद्धबोधजलधौतमनस्कः ।
तत्त्वतस्त्यजति पण्यपुरंध्रीं
जन्मसागरनिपातनदक्षाम् ॥ २५ ॥ [620]

इति वेश्यासङ्गनिषेधपञ्चविंशतिः ॥ २४ ॥ 5

यानि कानिचिदनर्थवीचिके
जन्मसागरजले निमज्जताम् ।
सन्ति दुःखनिलयानि देहिनां
तानि चाक्षरमणेन निश्चितम् ॥ १ ॥ [621]
तावदत्र पुरुषा विवेकिन- 10
स्तावदेति सुजनेषु पूज्यताम् ।
तावदुत्तमगुणा भवन्ति च
यावदक्षरमणं न कुर्वते ॥ २ ॥ [622]

25a S om. मव । 25d SL °दक्षं । P_1 °दक्षा । P_2 °दक्षीं । K पुरंध्रीजन्म°दक्षम्!! ॥ 15

K °निषेधनिरूपणम् ॥

XXV. 1b L °जने । 1c P_1P_2 दुःखलयानि । 2b SK श्रतावति [K om. श्र] प्रतिजनेषु । P_2 स्तावदप्रति । P_1 om. सु ।

---

25. Wenn der Mensch, dessen Sinn mit dem reinen Wasser der Erkenntnis geläutert worden ist, so der Wahrheit gemäß die 20 Schädigung (durch die Hetäre) erkannt hat, meidet er die käufliche Frau, die geschickt ist, ihn in das Meer der Geburten zu stürzen.

XXV. Warnung vor dem Spiele.

1. So viele Leidensstätten auch immer der Körperlichen harren, die in das Wasser des Meeres der Geburten eintauchen, dessen 25 Wogen Mißgeschicke sind — sie alle kommen sicherlich auch von der Lust an den Würfeln.

2. So lange sind die Männer hier bei Verstande, so lange ist man bei den Leuten verehrt und so lange sind [die Leute] mit trefflichsten Vorzügen versehen, als sie keine Lust an den Würfeln 30 finden.

सत्यशौचशमशर्मवर्जिता
धर्मकामधनतो बहिष्कृताः ।
द्यूतदोषमलिना विचेतनाः
कं न दोषमुपचिन्वते जनाः ॥ ३ ॥ [623]
सत्यमस्यति करोत्यसत्यतां
दुर्गतिं नयति हन्ति सद्गतिम् ।
धर्ममत्ति वितनोति पातकं
द्यूतमत्र कुरुते ऽथवा न किम् ॥ ४ ॥ [624]
द्यूततो ऽपि कुपितो विकम्पते
विग्रहं भजति तन्नरो यतः ।
जायते मरणमारणक्रिया
तेन तच्छुभमतिर्न दीव्यति ॥ ५ ॥ [625]
द्यूतदेवनरतस्य विद्यते
देहिनां न करुणा विना तया ।
पापमेति पुरुदुःखकारणं
श्वभ्रवासमुपयाति तेन सः ॥ ६ ॥ [626]

3b K °मतिना । 3d L किं । 6a K द्यूतदेवनर तस्य । S om. विद्य । 6b P_1 देहिनो । S करुणां । P_1 तये । 6c K S पर° । 6d K शुभ्र° ।

---

3. Welche Schuld häufen nicht die Menschen an, wenn sie, von der Schuld des Spiels befleckt, des Schutzes der Wahrheit, Lauterkeit und Seelenruhe entbehren, außerhalb der Tugend, der Liebe und des Erwerbes stehen und sinnlos sind!

4. Es verwirft die Wahrheit und bringt die Unwahrheit; es führt zum schlechten Pfade und vernichtet den guten Pfad; es verzehrt die Tugend und bereitet fällende Sünde, und was alles bewirkt das Spiel hier nicht!

5. Weil der Mensch infolge des Spieles sich erzürnt und zittert, in Streitigkeiten gerät und sich daraus Handlungen ergeben, die Tod und Töten zur Folge haben, so spielt ein Mensch mit guter Gesinnung ein solches Spiel nicht.

6. Wer auf das Würfelspiel versessen ist, hat kein Mitleid mit den Körperlichen; ohne dies begeht er Sünde, die Ursache schweren Leides, und dadurch geht er in die Höllenwohnung ein.

पैशुनं कटुकमश्रवःसुखं
वक्ति वाक्यमनृतं विनिन्दितम् ।
वञ्चनाय कितवो विचेतन-
स्तेन तिर्यगतिमाचमेति सः ॥ ७ ॥ [627]
अन्यदीयमविचिन्त्य पातकं 5
निर्घृणो हरति जीवितोपमम् ।
द्रव्यमत्र कितवो विचेतन-
स्तेन गच्छति कदर्थनां चिरम् ॥ ८ ॥ [628]
श्वभ्रदुःखपटुकर्मकारिणीं
कामिनीमपि परस्य दुःखदाम् । 10
द्यूतदोषमलिनो ऽभिलष्यति
संसृतावटति तेन दुःखितः ॥ ९ ॥ [629]
जीवनाशनमनेकधा दृध-
द्व्यमत्ररमणीयतो नरः ।

7a LP_1P_2 पैशुकं । SP_2K °श्रवा° । LP_1 °श्रुवा° । 7b L 15 वाच्य° । 7d Alle Mss. und K तेन तिर्यगतिमेति [P_1 तिर्ज° । P_2K तिर्यग्ग°] तेन सः । 9a K श्वभ्र° । 10a K °नेकधादृध° ।

---

7. Unverständig spricht der Spieler, um zu betrügen, Verleumdung, bittere, unangenehm zu hörende, unwahre, tadelnswerte 20 Worte; und dadurch gelangt er nur zu bald (im Kreislaufe der Geburten) in den Zustand des Tieres.

8. Unverständig nimmt hier der Spieler ohne Erbarmen einem anderen das dem Leben vergleichbare Geld ab, ohne der Sünde zu gedenken; und dadurch kommt er auf lange Zeit in 25 (Höllen-)Pein.

9. Ein von der Schuld des Spieles besudelter (Mensch) verlangt sogar nach der Geliebten eines anderen, die zu(r Versenkung in) Höllenleid geeignetes *karman* veranlaßt und Leiden bringt; und daher durchirrt er leidvoll den Geburtenkreislauf. 30

10. Ein Mann, der auf die Lust an den Würfeln versessen ist, nimmt vielfach die Fessel auf sich, die die Vernichtung lebender

स्वीकरोति बहुदुःखमस्तधी-
स्तत्प्रयाति भवकाननं यतः ॥ १० ॥ [630]
साधुबन्धुपितृमातृसज्जना-
न्मन्यते न न बिभेति दुःखतः ।
5 लज्जते न तनुते मलं कुले
द्यूतरोपितमना निरस्तधीः ॥ ११ ॥ [631]
द्यूतनाशितधनो गताशयो
मातृवस्त्रमपि यो ऽपकर्षति ।
शीलवृत्तिकुलजातिदूषणः
10 किं न कर्म कुरुते स मानवः ॥ १२ ॥ [632]
घ्राणकर्णकरपादकर्तनं
यद्वशेन लभते शरीरवान् ।
तत्समस्तसुखधर्मनाशनं
द्यूतमाश्रयति कः सचेतनः ॥ १३ ॥ [633]
15 धर्मकामधनसौख्यनाशिना
वैरिणाचरमणेन देहिनाम् ।

10c LP_1 बहुदोषम्° । P_1 °मिस्तधि° । 11 lautet in SK: °मन्यते न तनुते मलं कुले द्यूत° °धीः शुभ्रवासमुपयात्यसौ यतः ॥ 12c SK °कुलनीतिदु° । 13b P_1 न यद्वशेन । K यद्वशे न । 14a
20 L °नाशिनीं । P_1 °नाशिनी । L om. 14b/d. । 14b S वैरिणी° ।

Wesen bedeutet und vieles Leiden bringt, wodurch er, der Unverständige, in jenen Daseinswald gelangt.

11. Wer unverständig die Gedanken auf das Spiel richtet, beachtet nicht die Mönche, Verwandten, Vater, Mutter und gute
25 Menschen, scheut sich nicht vor Leid, schämt sich nicht und macht seiner Familie Schande.

12. Welcher Tat ist der Mensch nicht fähig, der sein Geld im Spiele durchgebracht hat und, ein Schänder seines Charakters, Wandels und seiner Familie, in seiner Hartherzigkeit [1]) sogar seiner
30 Mutter das Gewand herunterreißt.

13. Welcher Verständige wendet sich dem Spiele zu, dem Vernichter jeglicher Wohlfahrt und Religion, in dessen Banne der Körperliche Abschneiden von Nase, Ohren, Händen und Füßen erlebt?

1) Oder „in seinem Unverstand"; *gatāśaya* = *vicetana.*

सर्वदोषनिलयेन सर्वदा-
संपदा खलु सहाश्वमाहिषम् ॥ १४ ॥ [634]
यद्वशाद्धितयजन्मनाशनं
युद्धराटिकलहादि कुर्वते ।
तेन शुद्धधिषणा न तन्वते 5
द्यूतमत्र मनसापि मानवाः ॥ १५ ॥ [635]
द्यूतनाशितसमस्तभूतिको
बम्भ्रमीति सकलां भुवं नरः ।
जीर्णवस्त्रकृतदेहसंवृति-
र्मस्तकाहितभरः क्षुधातुरः ॥ १६ ॥ [636] 10
याचते नटति याति दीनतां
लज्जते न कुरुते विडम्बनाम् ।
सेवते नमति याति दासतां
द्यूतसेवनपरो नरोऽधमः ॥ १७ ॥ [637]

14d P_1 संपदां am Rande. । K सर्वदा संपदा । 15a L om. 15
S यद्वशात् द्वितय° । P_1 यद्वशाद्द्वितय° । 15b P_1 शुद्धराद्रि° ।
K °राटि कल° । 15c L °धिषणो । SK तन्यते । 16a L
°भूतिके । 16c SP_2K °संहृति° । L °संतति° । 17d P_2
[ऽ]धमो नरः ।

14. Mit dem Feinde „Lust am Würfelspiel“, dem Vernichter 20
von Religion, Liebe, Erwerb und (Erlösungs-)Glück, dem Behälter
aller Schuld, der wahrlich immerdar Unglück bringt, (sollten) die
Körperlichen (Feindschaft halten) wie zwischen Pferd und Büffel.

15. Nicht einmal in Gedanken nehmen Menschen mit ge-
läutertem Sinne hier das Spiel vor, weil sie in dessen Banne Kämpfe, 25
Schlachten, Streit usw. beginnen, was das Dasein doppelt vernichtet[1]).

16. Der Mann, der all seinen Besitz im Spiele durchgebracht
hat, irrt krank vor Hunger auf der ganzen Erde hin und her, in-
dem er seinen Leib mit einem alten Gewande bedeckt und eine
Last auf dem Kopfe trägt. 30

17. Der gemeine Mensch, der dem Spiele eifrig frönt, bettelt,
tanzt, wird traurig, schämt sich nicht, heuchelt (oder: spottet), dient,
verbeugt sich und wird zum Sklaven.

1) D. h. in dieser und in jener Welt?

रुध्यते ऽन्यकितवैर्निषेध्यते
बध्यते वचनमुच्यते कटु ।
नोद्यते ऽत्र परिभूयते नरो
हन्यते च कितवो विनिन्द्यते ॥ १८ ॥ [638]
हन्ति ताडयति भाषते वचः
कर्कशं रटति खिद्यते व्यथाम् ।
संतनोति विदधाति रोधनं
द्यूततो ऽथ कुरुते न किं नरः ॥ १९ ॥ [639]
जल्पितेन बहुना किमत्र भो
द्यूततो न परमस्ति दुःखदम् ।
चेतसेति परिचिन्त्य सज्जनाः
कुर्वते न रतिमत्र सर्वथा ॥ २० ॥ [640]
शीलवृत्तगुणधर्मरक्षणं
स्वर्गमोक्षसुखदानपेशलम् ।
कुर्वताक्षरमणं न तत्त्वतः
सेव्यते सकलदोषकारणम् ॥ २१ ॥ [641]

इति द्यूतनिषेधैकविंशतिः ॥ २५ ॥

18a P_1 मुद्यते न । 18b K वध्यते । 19b SK विद्यते । 21b P_1 om. दान ॥
K °निषेधनिरूपणम् ॥

18. Der Spieler wird von den anderen Spielern eingesperrt, abgewehrt, gefesselt, bekommt bittere Reden zu hören, wird dabei gestoßen, gedemütigt, geschlagen und getadelt.

19. Infolge des Spieles schlägt der Mensch, stößt, spricht harte Worte, schreit, ist niedergeschlagen, häuft Qual an, sperrt (andere) ein, und was tut er sonst nicht!

20. Wozu die vielen Worte? Ach, es gibt nichts, was mehr Leid brächte als das Spiel. Indem gute Menschen so im Geiste überlegen, haben sie durchaus kein Gefallen daran.

21. Wer Charakter, Wandel, Tugend und Religion in Ehren hält, was geeignet ist, die Wonne des Himmels und der Erlösung zu gewähren, der frönt, wie es recht ist, nicht der Lust an den Würfeln, die die Veranlassung aller Schuld ist.

वाञ्छत्यङ्गी समस्तः सुखमनवरतं कर्मविध्वंसतस्त-
च्चारित्रात्स प्रबोधाद्भवति तदमलं स श्रुतादाप्ततस्तत् ।
निर्दोषात्मा स दोषा जगति निगदिता द्वेषरागादयो ऽत्र
ज्ञात्वा मुक्त्यै तु दोषान्विकलितविपदो नाश्रयन्त्यस्ततन्द्राः ॥ १ ॥ [642]
जन्माकूपारमध्यं मृतिजननजरावर्तमत्यन्तभीमं 5
नानादुःखोग्रनक्रभ्रमणकलुषितं व्याधिसिन्धुप्रवाहम् ।
नीयन्ते प्राणिवर्गा गुरुदुरितभरं यैर्निरूप्यारसन्त-
स्ते रागद्वेषमोहा रिपुवदसुखदा येन धूताः स आप्तः ॥ २ ॥ [643]
देहार्धे येन शम्भुर्गिरिपतितनयां नीतवान्ध्वस्तधैर्यो
वक्षो लक्ष्मीं मुरद्विट्टयसिजनिलयो ऽष्टार्धवक्त्रो बभूव । 10

XXVI. 1a SP_1P_2K समस्तं । 1b SP_1P_2K चारित्रात्स्या-
त्प्र° । P_1 सं । K सश्रुता° । 1c K निर्दोषात्मा सदोषा ।
1d S मुक्ते । K मुक्त्यै सदोषा° । SK °विपदे । नाश्रयंत्व° । P_2
वाश्रयंत्व° । 2a L °वर्त्य° । P_1 °वर्त्यमे° । 2c SK पुरु ।
3a S देहार्द्धे । K देहार्धे । L नीति° । 3b K वक्षोलक्ष्मीं । S 15

XXVI. Untersuchung über die *āpta*'s[1]).

1. Jeder Körperliche ersehnt unaufhörliches Glück; dieses kommt von der Vernichtung des *karman*, diese vom Wandel, dieser fleckenlose von der Erkenntnis; diese von der Lehre, diese von dem *āpta*. Er ist sündenlosen Wesens; als Sünden werden hier 20 in der Welt Haß, Leidenschaft (*rāga*) usw. bezeichnet. In dieser Erkenntnis verfallen die, welche zur Erreichung der Erlösung die Lässigkeit abgetan haben, nicht in Sünden, und das Ungemach gleitet ab von ihnen.

2. Der ist ein *āpta*, der jene wie Feinde Unheil bringenden 25 (Sünden) Leidenschaft, Haß und Verblendung abgeschüttelt hat, durch die die Scharen der Lebendigen mitten in das überaus furchtbare Meer der Geburten geführt werden, bei dessen Anblick sie laut aufschreien; dessen Strudel Sterben, Geborenwerden und Altern sind; welches getrübt ist durch das Umherschwimmen der schreck- 30 lichen Krokodile mannigfache Leiden; in dem die Krankheiten die Stromzuflüsse sind, und welches eine Menge schwer passierbarer Stellen hat.

3. Den Gott nennt man *āpta*, der sogar den Feind Blumenbogenschützen vernichtet hat, (diesen Feind,) der es bewirkte, daß 35

---

1) Die (zur Erlösung) Geeigneten, Erlöser.

गीर्वाणानामधीशो दशशतभगतामस्तबुद्धिः प्रयातः
प्रध्वस्तो येन सो ऽपि [!] कुसुमशररिपुर्देवमाप्तं तमाहुः ॥ ३ ॥ [644]
पृथ्वीमुद्धर्तुमीशाः सलिलधिसलिलं पातुमद्रिं प्रपेष्टुं
ज्योतिश्चक्रं निरोद्धुं प्रचलितमनिलं ये ऽशितुं सत्त्ववन्तः ।
5 निर्जेतुं ते ऽपि यानि प्रथितपृथुगुणाः शक्नुवन्ति स्म नेन्द्रा
यो ऽत्रामूनीन्द्रियाणि त्रिजगति जितवानाप्तमाहुस्तमीशम् ॥ ४ ॥ [645]
वर्णौष्ठस्पन्दमुक्ता सकृदखिलजनान्बोधयन्ती विबाधा
निर्वाञ्छोच्छ्वासदोषा मनसि निदधती साम्यमानन्दधात्री ।
ध्रौव्योत्पादव्ययात्मं त्रिभुवनमखिलं भाषते यस्य वाणी
10 तं मोक्षाय श्रयन्तु स्थिरतरधिषणा देवमाप्तं मुनीन्द्राः ॥ ५ ॥ [646]

मुरजि° । K मुरद्विट् । L मुरद्विद्ययसि° । P_1 मुरद्विषयसि° । P_2 मुरद्विद्ययसि° ।

3 d Alle Mss. und K सो ऽपि कु° । 4 a SK प्रवेष्टुं । 4 b SP_2 प्रचलत° । P_1 प्रचित° । ये शिस्तु सत्वंता । 5 a K
15 वर्णोष्टस्पन्द° । LP_2 °मुत्का । P_1 °जना शोधयंति । 5 b P_1 निर्वा-वोछ्वास° । P_2 निवांछे° । SK विदधती । 5 c SK भाष्यते ।

Śambhu, in seiner Festigkeit erschüttert, die Tochter des Bergesfürsten zur Hälfte seines Körpers machte; daß der *Mura*-Feind *Lakṣmī* an seine Brust nahm; daß der im Lotus Wohnende vier
20 Gesichter bekam, und daß der Oberherr der Götter (infolge) unsinnig(en Handelns) in den Besitz von zehnmalhundert *vulvae* gelangte.

4. D e n Herrn nennt man einen *āpta*, der hier in allen drei Welten jene Sinne besiegt hat, die selbst d i e wegen ihrer großen
25 Tugenden berühmten Herren (*indrāḥ*) nicht zu besiegen vermögen, die die Kraft besitzen, die Erde hochzuheben, das Wasser des Ozeans zu trinken, einen Berg zu zerschmettern, den Kreis der Sterne aufzuhalten und machtvoll den davoneilenden Wind einzuholen.

5. Die Fürsten unter den *Muni*'s sollen ganz gefestigten Sinnes
30 zum Zwecke der Erlösung den *āpta* als Gott aufsuchen, dessen Worte, die sich auf Bestehen[1]), Werden und Vergehen beziehen, zu allen drei Welten sprechen: frei vom Zucken der Laute und Lippen; zugleich alle Menschen belehrend, frei von Qual, ohne die Mängel des Wünschens und der Überhebung im Herzen, auf Gleich-
35 heit abzielend, Wonne bereitend.

---

1) Vgl. 7.

भावाभावस्वरूपं सकलमसकलं द्रव्यपर्यायतत्त्वं
भेदाभेदावलीढं त्रिभुवनभवनाभ्यन्तरे वर्तमानम् ।
लोकालोकावलोकी गतनिखिलमलं लोकते यस्य बोध-
स्तं देवं मुक्तिकामा भवभवनभिदे भावयन्त्वाप्तमत्र ॥ ६ ॥ [647]
स्याच्चेन्नित्यं समस्तं परिणतिरहितं कर्तृकर्मव्युदासा- 5
त्संबन्धस्तत्र दृष्टेन्न फलफलवतोर्नाप्यनित्ये समस्ते ।
पर्यालोच्येति येन प्रकटितमभयं ध्वस्तदोषप्रपञ्चं
तं सेवध्वं विमुक्त्यै जननिगलिता भक्तितो देवमाप्तम् ॥ ७ ॥ [648]
नो चेत्कर्ता न भोक्ता यदि भवति विभुर्नो वियोगे न दुःखी
स्याच्चेदेकः शरीरी प्रतितनु स तदान्यस्य दुःखे न दुःखी । 10

6a P_1P_2 °पर्यायि° । 6b K °भुवना° । 6c P_1 om. गत । P_2 गति° । P_1 निखिलं लोकते । K लोकने । 6d P_2 वंदे f. देवं । P_1 °कामो । भवनवन° । 7b K om. फल । 7d SK तत् f. तं । LP_2 °गलितो । Strophe 8 fehlt in P_1 । 8a LP_2 विभो° । K वियोगेन । 8b P_2 °प्रतिदिनु° । K दुःखेन । 15

---

6. Die nach Erlösung verlangen, mögen zur Vernichtung des Werdens im Dasein den Gott hier als *āpta* anerkennen, dessen Verstand, Welten und Nichtwelten frei von allem Schmutz betrachtend, das Wesen von Sein und Nichtsein und die Wahrheit über die Dinge und ihre Wechselbegriffe ganz und nicht ganz, in 20 Arten und Nichtarten geteilt, so wie es im Hause der drei Welten sich abspielt, überschaut.

7. Verehrt zum Zwecke der Erlösung andächtig, der Wiedergeburt entronnen, den *āpta* als Gott, der nach Vernichtung der Fülle der Sünden erwog und offenbarte: „Wenn alles beständig[1]) 25 wäre und auf Grund der Leugnung von Täter und Tat der Ernte (d. i. der Folge des *karman*) ermangelte, so würde man keinen Zusammenhang sehen zwischen der Frucht (d. i. der Folge) und dem, der sie zeitigt; auch nicht, wenn alles unbeständig wäre."

8. Den *āpta* mögen Verehrungswürdige zum Zwecke der Er- 30 lösung als Gott verehren, der das Unheil zur Ruhe gebracht und frei von allem Schmutze die lautere Erkenntnis verkündigt hat, nachdem er erkannt hatte: „Wenn kein Täter ist, ist auch kein Ge-

---

1) Vgl. 5.

स्याद्विद्यायेति जन्तुर्गतनिखिलमलं यो ऽभ्यधत्तेद्धबोधं
तं पूज्याः पूजयन्तु प्रशमितविपदं देवमाप्तं विमुक्त्यै ॥ ८ ॥ [649]
या रागद्वेषमोहाञ्जनयति हरते चारुचारित्ररत्नं
भिन्ते मानोच्चशैलं मलिनयति कुलं कीर्तिवल्लीं लुनीते ।
5 तस्यां ये यान्ति नार्यामुपहतमनसा सक्तिमत्यन्तमूढा
देवाः कन्दर्पतप्ता ददति तनुमतां ते कथं मोक्षलक्ष्मीम् ॥ ९ ॥ [650]
पीनश्रोणीनितम्बस्तनजघनभराक्रान्तमन्दप्रयाणा-
स्तारुण्योद्रेकरम्या मदनशरहताः कामिनीर्ये भजन्ते ।
स्थूलोपस्थस्थलीनां कुशलकरतलास्फाललीलाकुलास्ते
10 देवाः स्युश्चेज्जगत्यामिह वदत विदः कीदृशाः सन्त्यसन्तः ॥ १० ॥ [651]
ये संगृह्यायुधानि क्षतरिपुरुधिरैः पिञ्जराण्याप्तरेखा
वज्रेष्वासासिचक्रक्रकचहलगदाशूलपाशादिकानि ।

8c P_2K गति° । S योन्यधत्ते । LP_2K योभ्यधत्ते । S ज्ञबोधं । K ऽज्ञबोधं । 8d LP_2 सं f. तं । K प्रशसित° । L विमुक्तौ । 15 9a P_1 °मोहानल ज° । 9b K भित्ते । P_1 नित्ये f. भिन्ते । मल° । 9c Mss. u. K शक्ति° । 9d P_1 °तत्वाः । 10a S °श्रेणी° । 10d K विदत । P_1 विह । P_2 विदाः । 11a L °रुचिरैः । 11b L वध्र f. चक्र ।

---

nießer; wenn kein Herr vorhanden ist, kann bei dem Fehlen keiner 20 betrübt sein; wenn Leib für Leib nur ein einziger Körperlicher wäre, könnte er bei dem Unglück eines anderen nicht betrübt sein."

9. Wie können jene Götter den Körperlichen die Seligkeit der Erlösung gewähren, die, von *Kandarpa* versengt, unendlich töricht, mit geschlagenem Geiste an dem Weibe hängen, welches 25 Leidenschaft, Haß und Verblendung erzeugt, das Juwel des schönen Wandels raubt, den hohen Felsen des Stolzes spaltet, die Familie befleckt und die Ruhmesranke abschneidet?

10. Wenn das Götter sind, welche, verwirrt von dem Spiele des Reibens der Stätte der schwellenden Scham mit gewandten Hand-30 flächen, die Geliebten genießen, welche, überwältigt von der Last der üppigen Lenden, Hinterbacken, Brüste und Schamgegend, langsam einhergehen, reizend im Übermaß der Jugendfrische und von *Madana*'s Pfeilen getroffen sind — dann sagt an, ihr Wissenden, wie dann hier auf Erden die Bösen aussehen!

35 11. Wenn das Götter sind, die unter dem Scheine (?) eines *āpta* mit schrecklichem Runzeln der Augenbrauen im Gesicht allen Daseinsträgern Furcht erwecken, wenn sie die vom Blute erschlagener

रौद्रभ्रूभङ्गवक्त्राः सकलभवभृतां भीतिमुत्पादयन्ते
ते चेद्देवा भवन्ति प्रणिगदत बुधा लुब्धकाः के भवेयुः ॥ ११ ॥ [652]
व्याध्याधिव्याधकीर्णे विषयमृगगणे कामकोपादिसर्पे
दुःखक्षोणीरुहाढ्ये भवगहनवने भ्राम्यते येन जीवः ।
ये तत्स्त्रीमद्यमांसत्रयमिदमधिपा निन्दनीयं भजन्ते
देवाश्चेत्ते ऽपि पूज्या निगदत सुधियो निन्दिताः के भवेयुः ॥ १२ ॥ [653]
निद्राचिन्ताविषादश्रममदनमदस्वेदखेदप्रमाद-
क्षुद्रागद्वेषतृष्णामृतिजननजराव्याधिशोकस्वरूपाः ।
यस्यैते ऽष्टादशापि त्रिभुवनभवभृद्व्यापिनः सन्ति दोषा-
स्तं देवं नाप्तमाहुर्नयनिपुणधियो मुक्तिमार्गाभिधाने ॥ १३ ॥ [654]
रक्तार्द्रेभेन्द्रकृत्तिं नटति गणवृतो यः श्मशाने गृहीत्वा
निस्त्रिंशो मांसमत्ति त्रिभुवनभविनां दक्षिणेनाननेन ।

11c K नीति° । 11d L प्रणिगदित । 12b P_2 दुःखद्रोणी° । 12d L निगदित । 13a L °मदाश्वेद° । P_1P_2 °प्रमादा° । 13d SK ते देवं । 14a L रक्तांद्रे° । P_1 रक्ताद्विभद्रकृतिं । P_2 रक्तादेवेंद्र° । K रक्ताद्रे° । P_2 नटयति । 14b L दक्षणेन° । K दक्षिणो नाननेन ।

Feinde geröteten Waffen, Donnerkeil, Bogen, Schwert, Diskus, Säge, Pflug, Keule, Spieß, Schlinge usw., ergreifen — sagt an, ihr Weisen: welches mögen dann wohl die Jäger sein?

12. Wenn auch das noch verehrenswerte Götter sind, die als Oberherren jene tadelnswerte Dreizahl — Weib, Rauschtrank und Fleisch — genießen, um derentwillen der Lebende im Urwalde des Daseins umherirren muß, der voll ist von den Jägern Krankheit und Angst, Scharen von Wild in Gestalt von Sinnengenüssen besitzt, in dem die Schlangen Geschlechtslust, Zorn usw. sind, und der reich ist an den Bäumen Leiden — sagt an, ihr Verständigen: welches sind dann wohl die Getadelten?

13. Die Männer, deren Verstand sich auf die rechte Methode versteht, nennen den keinen zur Verkündigung des Weges zur Erlösung geeigneten Gott, der alle achtzehn, auf die Daseinsträger in den drei Welten sich erstreckenden, als Schlaf, Sorgen, Bestürzung, Ermüdung, Geschlechtsliebe, Rausch, Schweiß, Qual, Leichtsinn, Hunger, Leidenschaft, Haß, Durst, Tod, Geburt, Alter, Krankheit und Kummer gekennzeichneten Fehler besitzt.

14. Wie können die Reingesinnten jenen grausig gestalteten, tadelnswerten *Rudra* einen *āpta* nennen, der mit dem bluttriefenden

गौरीगङ्गाङ्गसङ्गी त्रिपुरदहनकृद्दैत्यविध्वंसदक्ष-
स्तं रुद्रं रौद्ररूपं कथममलधियो निन्द्यमाप्तं वदन्ति ॥ १४ ॥ [655]
त्यक्त्वा पद्मामनिन्द्यां मदनशरहतो गोपनारीं सिषेवे
निद्राविद्राणचित्तः कपटशतमयो दानवारातिघाती ।
5 रागद्वेषावधूतो द्युपतिसुतरथे सारथिर्यो ऽभवत्तं
कुर्वाणं प्रेम नार्या विटवदतिशयं नाप्तमाहुर्मुरारिम् ॥ १५ ॥ [656]
यः कन्तूत्तप्तचित्तो विकलितचरणो ऽष्टार्धवक्त्रत्वमाप
नानानाट्यप्रयोगे त्रिदशपतिवधूदत्तवीक्षाकुलाक्षः ।
क्रुद्धश्चिच्छेद शम्भुर्वितथवचनतः पञ्चमं यस्य वक्त्रं
10 स ब्रह्माप्तो ऽतिनीचः प्रणिगदत कथं कथ्यते तत्त्वबोधैः ॥ १६ ॥ [657]
यो भ्रान्त्वोदेति छत्वा प्रतिदिनमसुरैर्विग्रहं व्याधिविद्धो
यो दुर्वारेण दीनो भयचकितमना ग्रस्यते राहुणा च ।

15a P_1 °नारी श्रिखेव । 15d L नार्यां । 16b Alle Mss. und K न्नानानाढ्य° [LP_2 °द्य° । K °नाट्य°] । Alle Mss. und K
15 °प्रयोग । LP_2 °वधूं° । SLK °वीच्या° । L °लाच्य: । 16d K ब्रह्माप्नोति वीन: । SL तिवीन: । P_1P_2 °प्ञातिवीज: । L प्रणिगदित ।

Fell eines Elefantenfürsten behangen auf dem Leichenacker, von den *Gaṇa*'s umgeben, tanzt, erbarmungslos das Fleisch der Wesen der drei Welten mit geschicktem Munde verzehrt, sich mit den
20 Körpern der *Gaurī* und *Gaṅgā* vereinigt, *Tripura* verbrannt hat und in der Vernichtung der *Daitya*'s geschickt ist?

15. Nicht als *āpta* bezeichnet man den *Mura*-Feind, der die untadlige *Padmā* verließ und, von *Madana*'s Pfeilen getroffen, die Hirtenfrau bediente; dessen Sinn im Schlafe entschwand; der aus
25 hundertfachen Ränken bestehende Vernichter der *Dānava*-Feinde; der von Leidenschaft und Haß geschüttelt Wagenlenker auf dem Wagen des Sonnensohnes wurde und wie ein Lebemann Liebe zur Frau im Übermaß zeigte.

16. Sagt an: wie kann dieser äußerst gemeine *Brahman* von
30 den Kennern der Wahrheit ein *āpta* genannt werden, der, im Herzen von *Kantu* versengt, mit verkrüppelten Füßen, in den Besitz von vier Gesichtern kam; dessen Auge verwirrt wurde, als bei der Aufführung verschiedener Schauspiele die Frau des Herrn der Dreißig ihren Blick auf ihn richtete, und dem *Śambhu*, erzürnt
35 über ein unwahres Wort, das fünfte Gesicht abhieb?

17. Die Guten suchen zum Zwecke des Fällens des Urwaldes

मूढो विध्वस्तबोधः कुसुमशरहतः सेवते कामिनीं यः
सन्तस्तं भानुमाप्तं भवगहनवनच्छित्तये नाश्रयन्ति ॥ १७ ॥ [658]
मूढः कन्दर्पतप्तो वनचरयुवतौ भग्नवृत्तः षडास्य-
स्तन्नार्यासक्तचित्तस्त्रिदशपतिरभूद्गौतमेनाभिशप्तः ।
वह्निर्निःशेषभक्षी विगतकृपमना लाङ्गली मद्यलोलो 5
नैको ऽप्येतेषु देवो विगलितकलिलो दृश्यते तत्त्वरूपः ॥ १८ ॥ [659]
रागान्धाः पीनयोनिस्तनजघनभराक्रान्तनारीप्रसङ्गा-
त्कोपाद्दारातिघाताः प्रहरणधरणाद्द्वेषिणो भीतिमन्तः ।
आत्मीयानेकदोषाद्व्यवसितविरहाः स्नेहतो दुःखिनश्च
ये देवास्ते कथं वः शमयमनियमान्दातुमीशा विमुक्त्यै ॥ १९ ॥ [660] 10

---

17 d P_1P_2 °स्थित्तये? । 18 b K °शक्त° । L °भिशक्तः । 18 c L °भक्षं । SLP_2 °कृपमना । P_1 °कृतमनां । L लांगलिः । P_1 °लोभो । 18 d Alle Mss. und K तच्च रूपं । 19 a P_1P_2 °धरा° । °प्रसंगा । 19 b P_1P_2 °धरणाः । 19 c K °विरहास्नेहतो । LP_2 स्नेहिनो । 15

Dasein nicht jenen *Bhānu* als *āpta* auf, der aufgeht, nachdem er gewandert ist; der von Krankheit getroffen wird, nachdem er Tag für Tag mit den *Asura*'s gekämpft hat; der traurig, mit vor Furcht zitterndem Herzen von dem unwiderstehlichen *Rāhu* verschlungen wird, und töricht, ohne Überlegung, von dem Blumenpfeilschützen 20 getroffen, die Geliebte bedient.

18. Der törichte *Saḍāsya* brach, von *Kandarpa* versengt, seinen Wandel an einer jungen Waldbewohnerin; der Herr der Dreißig wurde von *Gautama* verflucht, weil er sein Herz an dessen Weib gehängt hatte; *Vahni* verzehrt alles erbarmungslosen Sinnes; 25 *Lāṅgalin* ist gierig nach Rauschtrank: auch nicht einer unter diesen erweist sich als wirklicher Gott, der den Sündenschmutz abgetan hätte.

19. Die Götter, welche infolge des Haftens an dem von der Bürde der üppigen Schamgegend, Brüste und Hüften überwältigten 30 Frauen blind vor Leidenschaft sind, im Zorne ihre Feinde töten, ihren Gegner fürchten, weil er Waffen trägt; infolge ihrer eigenen vielen Fehler unentschlossen und infolge der Liebe unglücklich sind — wie wären die imstande, euch zur Erlösung Seelenruhe, Bezähmung und Beherrschung zu verleihen? 35

पर्यालोच्यैवमत्र स्थिरपरमधियस्तत्त्वतो देहभाजः
संत्यज्यैतान्कुदेवांस्त्रिविधमलभृतो दीर्घसंसारहेतून् ।
विध्वस्ताशेषदोषं जिनपतिमखिलप्राणिनामापदन्तं
ये वन्दन्ते ऽनवद्यं मदनमदनुदं ते लभन्ते सुखानि ॥ २० ॥ [661]
5 दृष्टं नम्रेन्द्रमन्दश्लथमुकुटतटीकोटिविश्लिष्टपुष्प-
भ्राम्यद्भृङ्गौघघोषैर्जिनपतिनुतये ह्यादराद्यैर्जिनस्य ।
पादद्वैतं प्रभूतप्रसभभवभयभ्रंशि भक्त्यात्तचित्तै-
स्तैराप्तोक्तं विमुक्त्यै पदमपदमथ व्यापदामाप्तमाप्तम् ॥ २१ ॥ [662]
नैषां दोषा मयोक्ता वचनपटुतया द्वेषतो रागतो वा
10 किं त्वेषो ऽत्र प्रयासो मम सकलविदं ज्ञातुमाप्तं विदोषम् ।

20a LP_1 °लोच्येव° । 20a SP_1K °मखिलं° । K °पदं तं । Str. 21 fehlt in P_1 । 21a K °पुष्पस्रा° । 21b L °नुतयो । SP_2K व्याहराख्यै° । L व्याहराद्यै° । 21c SK प्रभूतं° । °भया° । K °भ्रंसि भक्त्यात्त° । 21d P_2 व्यापदप्राप्त° । 22a K °पटु
15 तया । P_1 नैते ।

---

20. Die Körperlichen, welche festen, höchsten Sinnes der Wahrheit gemäß hier so überlegen; diese schlechten Götter aufgeben, die dreifach [d. h. in Worten, Gedanken und Taten] Schmutz an sich tragen und die Ursache eines langen Geburtenkreislaufes
20 sind, und den *Jina*-Herrn preisen, der sämtliche Sünden abgeschüttelt hat, für alle Lebewesen das Ende des Mißgeschicks bedeutet, untadlig ist und Geschlechtsliebe und Rausch vertreibt — die erlangen die Seligkeiten.

21. Die Leute mit andachtgerüstetem Herzen, die ehrerbietig
25 des *Jina* Fußpaar ansehen, welches die reichliche, heftige Furcht vor dem Dasein behebt, während zum Ruhme des *Jina*-Herren die Bienenscharen summen, welche auf den in die ein wenig gelockerten, zehn Millionen zählenden Diademabhänge der sich verneigenden Fürsten gesteckten Blumen herumfliegen — die nennen zutreffend
30 den *āpta*-Fuß, auf den das Unheil keinen Fuß setzt, geeignet zur Erlösung.

22. Nicht habe ich die Fehler dieser (Götter) aus Beredsamkeit, Haß oder Leidenschaft besprochen; sondern dies ist hier mein Bestreben, den allwissenden, fehlerlosen *āpta* zu erkennen. Und
35 doch kann der Heiland der drei Welten hier nicht erkannt werden,

शक्तो बोद्धुं न चात्र त्रिभुवनहितकृद्विद्यमानः परत्र
भानुर्नोदेति यावन्निखिलमपि तमो नावधूतं हि तावत् ॥ २२ ॥ [663]

इत्याप्तविचारद्वाविंशतिः ॥ २६ ॥

जिनेश्वरक्रमयुगभक्तिभाविता
विलोकितत्रिभुवनवस्तुविस्तराः । 5
द्विषद्धृतान्(?)षडिह गुणांश्चरन्ति ये
नमामि तान्भवरिपुभित्तये गुरून् ॥ १ ॥ [664]
समुद्यतास्तपसि जिनेश्वरोदिते
वितन्वते निखिलहितानि निःस्पृहाः ।
सदा न ये मदनमदैरपाकृताः 10
सुदुर्लभा जगति मुनीशिनो ऽत्र ते ॥ २ ॥ [665]

22c SLK विद्यमाने । P_2 विद्यमानो ॥
K इत्याप्तविवेचनम् ॥
XXVII. 1b P_1 विलोकिता° । P_2 विलोकितस्त्रि° । SK °भुवनतत्त्व° । L °चस्त° । 1c SLP_2 षट् हतान् । P_1 षटहतान् । 15
K षद्धृतान् षडिह । 1d S °भित्तये । K °भित्तयो । 2a P_1
ये तिशिव° । 2b K निस्पृहाः । 2c K नये । Sd S
श्रयाणि ।

---

da er im Jenseits weilt. So lange die Sonne nicht aufgeht, so
lange ist ja noch nicht alles Dunkel verscheucht. 20

XXVII. Schilderung des Wesens der Lehrer.

1. Vor den Lehrern verneige ich mich zum Zwecke der Brechung des Feindes Dasein, welche von andächtiger Verehrung des Fußpaares des *Jina*-Herrn durchdrungen sind, die Fülle der Dinge in den drei Welten übersehen und hier die sechs, von den 25 Feinden bedrängten(?) Tugenden üben.

2. Sehr schwer sind hier auf Erden jene *Muni*-(Mönchs-) Fürsten zu finden, die, auf die vom *Jina*-Fürsten verkündete Askese bedacht, ohne Begierde alles Gute vollbringen und niemals von Geschlechtsliebe und Rausch geschädigt werden. 30

वचांसि ये शिवसुखदानि तन्वते
न कुर्वते स्वपरपरिग्रहग्रहम् ।
विवर्जिताः सकलममत्वदूषणैः
श्रयामि तानमलपदाप्तये यतीन् ॥ ३ ॥ [666]
न बान्धवस्वजनसुतप्रियादयो
वितन्वते तमिह गुणं शरीरिणाम् ।
विभित्तितो भवभयभूरिभूभृतां
मुनीश्वरा विदधति यं कृपालवः ॥ ४ ॥ [667]
शरीरिणः कुलगुणमार्गणादितो
विबुध्य ये विदधति निर्मलां दयाम् ।
विभीरवो जननदुरन्तदुःखतो
भजामि ताञ्जनकसमान्गुरून्सदा ॥ ५ ॥ [668]
वदन्ति ये वचनमनिन्दितं बुधै-
रपीडकं सकलशरीरधारिणाम् ।
मनोहरं रहितकषायदूषणं
भवन्तु ते मम गुरवो विमुक्तये ॥ ६ ॥ [669]

3a K प्रकुर्वते । 4b P_1 वितन्वेते । 4c SL विभिंदितो । P_1P_2 विभिंदतो । K विभिन्दतो । L °भृतो । 4d L कृपालया । 5a P_1 शरीरिणां । 5b K विबुद्धये । 6d S om. वि ।

3. Um die lautere Stätte (einen lauteren Zustand) zu erreichen, nehme ich meine Zuflucht zu d e n *yati*'s (Mönchen), welche Glück und Segen verleihende Reden führen, nicht eignen oder fremden Besitz ergreifen und von allen Besudelungen durch den Egoismus frei sind.

4. Nicht Verwandte, Angehörige, Söhne, Geliebte usw. gewähren den Körperhaften hier d e n Vorzug, den die mitleidigen *Muni*-Herren mit dem Spalten der mächtigen Berge der Furcht vor dem Dasein bieten.

5. Immerdar verehre ich den Eltern gleich die Lehrer, welche die Körperhaften durch Forschen nach Familie und Eigenschaften usw. erkennen, fleckenloses Mitleid üben und sich vor dem unendlichen Leiden des Geborenwerdens fürchten.

6. Diejenigen sollen meine Lehrer zur Erlösung werden, die eine Rede führen, die von den Weisen nicht getadelt wird, keinem

न लाति यः स्थितपतितादिकं धनं
पुराकरक्षितिधरकाननादिषु ।
त्रिधा तृणप्रमुखमदत्तमुत्तमो
नमामि तं जननविनाशिनं गुरुम् ॥ ७ ॥ [670]
त्रिधा स्त्रियः स्वसृजननीसुतासमा
विलोक्य ये कथनविलोकनादितः ।
पराङ्मुखाः शमितकषायशत्रवो
यजामि तान्विषयविनाशिनो गुरून् ॥ ८ ॥ [671]
परिग्रहं द्विविधमपि त्रिधापि ये
न गृह्णते तनुममताविवर्जिताः ।
विनिर्मलस्थिरशिवसौख्यकाङ्क्षिणो
भवन्तु ते मम गुरवो भवच्छिदः ॥ ९ ॥ [672]

7a L जः । 7b SLP$_2$ °क्षति° । 8a P$_2$ °सुताद्यो । 8b L जे । K विलोक्यते । Alle anderen Texte ते । S कथमविलो-कनाहितः । 8d L ययामि । P$_2$ ताननाशिनो । K परिग्रहं .... द्विविधं त्रिधापि ये न गृह्यते च तनुमता वि° । 9b S गृह्यते । तनुमता° ।

---

einzigen der Körperträger Leid zufügt, herzerfreuend und vom Schmutz der Leidenschaften frei ist.

7. Denjenigen, die Existenz vernichtenden, Lehrer verehre ich, der, ein Trefflichster, weder stehendes, noch gefallenes (verlorenes) usw. Gut in Städten, Flecken, auf Bergen, in Wäldern usw. in dreifacher Weise (in Gedanken, Worten und Taten) wegnimmt, wenn man es ihm nicht gibt, (sondern es) dem Grase gleich (achtet)[1].

8. Ich huldige den die Sinnengenüsse zerstörenden Lehrern, die den Feind Leidenschaft zur Ruhe gebracht haben und, indem sie in dreifacher Weise die Frauen wie Schwestern, Mütter und Töchter betrachten, sich vom Anreden, Anschauen usw. dieser abwenden[2].

9. Diejenigen Abschneider des Daseins sollen meine Lehrer werden, die, frei vom Egoismus bezüglich des Leibes und voll Verlangen nach dem Glücke lauterer, beständiger Seligkeit, auf alle drei Weisen den zweifachen Besitz[3]) sogar ablehnen[4]).

---

1) Vgl. IX, 11. 2) Vgl. IX, 12.
3) Inneren und äußeren; s. XXXI, 62. 4) Vgl. IX, 13.

विजन्तुके दिनकररश्मिभासिते
व्रजन्ति ये पथि दिवसे युगेक्षणाः ।
स्वकार्यतः सकलशरीरधारिणां
दयालवो ददति सुखानि ते ऽङ्गिनाम् ॥ १० ॥ [673]
5 दिगम्बरा मधुरमपैशुनं वचः
श्रुतोदितं स्वपरहितावहं मितम् ।
ब्रुवन्ति ये गृहिजनजल्पनोज्झितं
भवारितः .शरणमितो ऽस्मि तान्गुरून् ॥ ११ ॥ [674]
स्वतो मनोवचनशरीरनिर्मितं
10 समाशयाः कटुकरसादिकेषु ये ।
न भुञ्जते परमसुखैषिणो ऽशनं
मुनीश्वरा मम गुरवो भवन्तु ते ॥ १२ ॥ [675]
शनैः पुरा विकृतिपुरःसरस्य ये
विमोक्षणग्रहणविधीन्वितन्वते ।

15 10a P_1 °भाषिते । 11b S श्रुता° । 11d P_2 शरणमच च्छिदोदतः । 12b L शमाश्रिया । P_1 समाश्रयाः । P_2 शमाश्रयाः । 13a K ते । 13b K °विधिं ।

10. Die am Tage auf dem geschöpfeleeren, von des Tagesgestirns Strahlen erleuchteten Pfade wandeln, wobei sie nur ein
20 *yuga* weit vorwärts blicken, und zu ihrem Besten gegen alle Körperträger Mitleid zeigen, die verleihen den Körperlichen Wonnen[1]).

11. Vor dem Feinde Dasein habe ich Schutz gesucht bei den Lehrern, die, mit dem Himmel bekleidet[2]), eine Sprache führen, die süß, nicht verleumderisch, in der heiligen Überlieferung gelehrt,
25 ihnen selbst und anderen heilsam, gemessen und frei vom Geschwätz der Hausväterschar ist[3]).

12. Diejenigen *Muni*-Fürsten sollen meine Lehrer werden, welche, gleichgesinnt gegenüber bitterem Geschmacke usw. und nach dem höchsten Glücke verlangend, keine Speise essen, die sie
30 selbst in Gedanken, Worten und Werken gestaltet haben[4]).

13. Diejenigen, welche die Regeln für die allmähliche Erlangung der Erlösung seitens eines Führers alter Ketzerei(?) angeben und gegen alle Körperlichen in der Welt voller Mitleiden

1) Vgl. IX, 14. 2) D. h. nackt.
3) Vgl. IX, 10. 4) Vgl. IX, 16.

कृपापरा जगति समस्तदेहिनां
धुनन्ति ते जननजराविपर्ययान् ॥ १३ ॥ [676]
सविस्तरे धरणितले ऽविरोधके
ऽनिरीक्षिते परजनताविनाकृते ।
त्यजन्ति ये तनुमलमङ्गिवर्जिते
यतीश्वरा मम गुरवो भवन्तु ते ॥ १४ ॥ [677]
मनःकरी विषयवनाभिलाषुको
नियम्य यैः शमयमशृङ्खलैर्दृढम् ।
वशीकृतो मननशिताङ्कुशैः सदा
तपोधना मम गुरवो भवन्तु ते ॥ १५ ॥ [678]
न निष्ठुरं कटुकमवद्यवर्धनं
वदन्ति ये वचनमनर्थमप्रियम् ।
समुद्यता जिनवचनेषु मौनिनो
गुणैर्गुरून्प्रणमत तान्गुरून्सदा ॥ १६ ॥ [679]

13c K समस्ति दे°!! । 14a K विरोधके । 14b SP_2K निरीक्ष्यते । K °जनता वि° । L °कृतं । 14c L °वर्ज्जिता । 15a LP_1P_2 °लाषको । K °वनानि लाषुको!! । 15b S शम-मय° । 15c SK मननि° । 16a K कटुमनव° ।

sind, die schütteln die Wechselfälle des Geborenwerdens und Alterns ab.

14. Diejenigen *Yati*-Herren sollen meine Lehrer werden, welche an einem geräumigen, passenden, nicht beobachteten, von anderen Menschen nicht betretenen, von (anderen) Körperlichen verlassenen Platze des Leibes Unreinigkeit entfernen [1]).

15. Diejenigen an Askese Reichen sollen meine Lehrer werden, die den nach dem Walde Sinnenlust verlangenden Elefanten Geist mit den Ketten Seelenruhe und Beherrschung fest fesseln und ihn für immer mit dem spitzen Stachelstocke Meditation botmäßig machen [2]).

16. Verneigt euch immerdar vor den durch ihre Tugenden verehrungswürdigen Lehrern, die, auf *Jina*'s Worte bedacht und schweigsam, keine harte, scharfe, Tadelnswertes mehrende, nutzlose, unfreundliche Redeweise führen.

1) Vgl. IX, 18. 2) Vgl. VIII, 14.

न कुर्वते कलिलविवर्धकक्रियाः
सदोद्यताः शमयमसंयमादिषु ।
रता न ये निखिलजनक्रियाविधौ
भवन्तु ते मम हृदये कृतास्पदाः ॥ १७ ॥ [680]
5 शरीरिणामसुखशतस्य कारणं
तपोदयाशमगुणशीलनाशनम् ।
जयन्ति ये धृतिबलतो ऽक्षवैरिणं
भवन्तु ते यतिवृषभा मुदे मम ॥ १८ ॥ [681]
वृषं चितं व्रतनियमैरनेकधा
10 विनिर्मलस्थिरसुखहेतुमुत्तमम् ।
विधुन्वतो झटिति कषायवैरिणो
विनाशकानमलधियः स्तुवे गुरून् ॥ १९ ॥ [682]
विनिर्जिता हरिहरवह्निजादयो
विभिन्द्रता युवतिकटाक्षतोमरैः ।
15 मनोभुवा परमबलेन येन तं
विभिन्द्रतो नमत गुरूञ्छमेषुभिः ॥ २० ॥ [683]

17 a P_1 °विवर्द्धन° । 19 c SK विधुन्वते । LP_1P_2 वितन्वते ।
20 b Alle Texte विभिन्दिता । 20 d S विभिंदितो ।

17. Diejenigen mögen ihren Aufenthalt in meinem Herzen
20 nehmen, welche keine die Verwirrung mehrenden Taten begehen, immer auf Seelenruhe, Beherrschung, Selbstzucht usw. bedacht sind und an der Ausführung der Taten des großen Haufens keine Freude haben.

18. Diejenigen *Yati*-Stiere mögen mir Freude machen, die
25 kraft ihrer Standhaftigkeit den Feind Sinnenwelt besiegen, der den Körperlichen hundertfaches Leiden verursacht und Askese, Mitleid, Seelenruhe, Tugenden und Charakter vernichtet.

19. Ich preise die lauter gesinnten Lehrer, die Vernichter des Feindes Leidenschaft, der stracks die durch (Beachtung der)
30 Gebote und Observanzen vielfach angehäufte trefflichste Frömmigkeit, die Veranlassung makelloser, beständiger Seligkeit, erschüttert.

20. Verneigt euch vor den Lehrern, die mit den Pfeilen Seelenruhe jenen höchst mächtigen Liebesgott durchbohren, der *Hari*,

न रागिणः क्वचन न रोषदूषिता
न मोहिनो भवभयभेदनोद्यताः ।
गृहीतसम्मननचरित्रदृष्टयो
भवन्तु मे मनसि मुदे तपोधनाः ॥ २१ ॥ [684]
सुखासुखस्वपरवियोगयोगिता-
प्रियाप्रियव्यपगतजीविताद्दिभिः ।
भवन्ति ये सममनसस्तपोधना
भवन्तु ते मम गुरवो भवच्छिदः ॥ २२ ॥ [685]
जिनोदिते वचसि रता वितन्वते
तपांसि ये कलिलकलङ्कमुक्तये ।
विवेचकाः स्वपरमवस्थतत्त्वतो
हरन्तु ते मम दुरितं मुमुक्षवः ॥ २३ ॥ [686]
अवन्ति ये जनकसमा मुनीश्वरा-
श्चतुर्विधं गणमनवद्यवृत्तयः ।

21b S °भये° । 21d L नुदे । 22a L °योगिनो । P_1 °वियोगवियोगता° । K °योगिता प्रिया° । 22c P_1P_2 श्रम° ।

Hara, den Sohn Agni's[1]) usw. besiegt hat, indem er sie mit den Wurfspießen Jungfrauenseitenblicke durchbohrte.

21. Die Bußereichen mögen mir im Herzen zur Freude gereichen, die nirgends leidenschaftlich sind, nicht durch Zorn besudelt, nicht betörend, bereit zur Spaltung der Furcht vor dem Dasein und im Besitz des rechten Denkens, Wandels und Glaubens.

22. Diejenigen bußereichen Vernichter des Daseins sollen meine Lehrer werden, die gleichgesinnt bleiben gegenüber Freud und Leid, Eigenem und Fremdem, Trennung und Vereintsein, Liebem und Unliebem, Dahingegangenem und ins Leben Getretenem usw.

23. Diejenigen mögen mein Unglück beseitigen, die, nach Erlösung verlangend, an dem von *Jina* gesprochenen Worte Gefallen finden, zur Befreiung von dem Makel der Verwirrung Bußübungen vollbringen und Eigenes und Fremdes dem sicheren Tatbestande nach zu scheiden wissen.

24. Diejenigen, das Dasein endigenden *Muni*-Herren sollen meine Lehrer werden, die Vätern gleich die vierfache Schar wie

1) Kārttikeya.

स्वदेहवद्दलितमदाष्टकारयो
भवन्तु ते मम गुरवो भवान्तकाः ॥ २४ ॥ [687]
वदन्ति ये जिनपतिभाषितं वृषं
वृषेश्वराः सकलशरीरिणां हितम् ।
5 भवाब्धितस्तरणमनर्थनाशनं
नयन्ति ते शिवपदमाश्रितं जनम् ॥ २५ ॥ [688]
तनूभृतां नियमतपोव्रतानि ये
दयान्विता ददति समस्तलब्धये ।
चतुर्विधे विनयपरा गणे सदा
10 दहन्ति ते दुरितवनानि साधवः ॥ २६ ॥ [689]
इति गुरुस्वरूपनिरूपणषड्विंशतिः ॥ २७ ॥

अवति निखिललोकं यः पितेवादृतात्मा
दहति दुरितराशिं पावको वेन्धनौघम् ।
वितरति शिवसौख्यं हन्ति संसारशत्रुं
15 विदधतु शुभबुद्ध्या तं बुधा धर्ममत्र ॥ १ ॥ [690]

25a S वंदंति । L के । 26b Alle Mss. °लब्धय[:] । 26c S K चतुर्विधो । L चतुर्विधेर्वि° । K °परागणे!! ॥
K °निरूपणम् ॥
XXVIII. 1b K पावकेवे°!! । 1d LK विदधति ।

20 ihren eigenen Leib schirmen, untadeligen Wandels sind und den Feind in Gestalt des achtfachen Rausches vernichtet haben.

25. Denjenigen Herren der Religion, welche die von *Jinapati* verkündete Religion vortragen, die allen Körperhaften frommt, die Überfahrt über das Meer des Daseins und die Vernichtung des 25 Unheils ist — die führen den zur Stätte des Heiles, der bei ihnen Zuflucht sucht.

26. Die Mönche (oder: die Trefflichen), welche mitleidsvoll den Körperträgern Beherrschung, Askese und Gelübde zur Erlangung von Allem bieten und der vierfachen Schar gegenüber 30 immer voller Zucht sind, die verbrennen die Unglückswälder.

XXVIII. Schilderung des Gesetzes.

1. Klaren Verstandes mögen die Verständigen hier das Gesetz üben, das die ganze Welt wie ein achtunggebietender Vater schirmt,

जननजलधिमज्जज्जन्तुनिर्व्याजमित्रं
विदधति जिनधर्मं ये नरा नादरेण ।
कथमपि नरजन्म प्राप्य पापोपशान्ते-
र्विमलमणिमनर्घ्यं प्राप्य ते वर्जयन्ति ॥ २ ॥ [691]
वदति निखिललोकः शब्दमात्रेण धर्मं
विरचयति विचारं जातु नो को ऽपि तस्य ।
व्रजति विविधभेदं शब्दसाम्ये ऽपि धर्मो
जगति हि गुणतो ऽयं क्षीरवत्तत्त्वतो ऽत्र ॥ ३ ॥ [692]
सततविषयसेवाविह्वलीभूतचित्तः
शिवसुखफलदात्रीं प्राणिहिंसां विहाय ।
श्रयति पशुवधादिं यो नरो धर्ममज्ञः
प्रपिबति विषमुग्रं सो ऽमृतं वै विहाय ॥ ४ ॥ [693]

2a P_1 जननि° । 3c K °शाम्ये । 3d K गुणतोयं । P_1 °तत्वतात्रे । 4b P_1 °दात्री° । Alle anderen Texte °दातृ° । 4c SP_1K °वधादि । 4d S om. वै ।

den Unglückshaufen wie das Feuer einen Vorrat von Brennholz verbrennt, das Glück der Seligkeit verleiht und den Feind Geburtenkreislauf tötet.

2. Die Männer, welche nicht eifrig das *Jina*-Gesetz ausüben, den ehrlichen Freund der im Geburtenozean versinkenden Wesen, die verschmähen das helle, unschätzbare Kleinod, welches sie dadurch erlangt haben, daß sie durch eifrige Tilgung der Sünden mit Mühe und Not als Menschen geboren worden sind.

3. Alle Menschen sprechen nur mit Worten vom Gesetz, eine Prüfung desselben nimmt wahrlich niemand vor. Trotzdem aber die Bezeichnung dieselbe bleibt, geht das Gesetz verschiedene Wege: hier auf Erden ist es seinem Wesen nach in Wahrheit wie das Wasser [1]).

4. Der unwissende Mensch, der, verwirrten Geistes infolge beständigen Sinnendienstes, die als Frucht das Glück der Seligkeit gewährende Schonung lebender Wesen verwirft und ein Gesetz annimmt, das u. a. die Tötung von Vieh duldet, der läßt den Nektar liegen und trinkt furchtbares Gift.

1) Sinn: Brahmanen, Buddhisten und Jinisten usw. bedienen sich gleichermaßen des Ausdrucks *dharma* (Gesetz); dennoch verstehen sie verschiedene Dinge darunter. So spricht man von Wasser, ohne Rücksicht darauf, daß es

पशुवधपरयोषिन्मद्यमांसादिसेवा
वितरति यदि धर्मं सर्वकल्याणमूलम् ।
निगदत मतिमन्तो जायते केन पुंसां
विविधजननदुःखश्वभ्रभूर्निन्दनीया ॥ ५ ॥ [694]
5 विचलति गिरिराजो जायते शीतलो ऽग्नि-
स्तरति पयसि शैलः स्याच्छशी तीव्रतेजाः ।
उदयति दिशि भानुः पश्चिमायां कदाचि-
न्न तु भवति कदाचिज्जीवघातेन धर्मः ॥ ६ ॥ [695]
विगलितधिषणो ऽसावेकदा हन्ति जीवा-
10 न्वदति वितथवाक्यं द्रव्यमन्यस्य लाति ।
परयुवतिमुपास्ते सङ्गमङ्गीकरोति
भवति न वृषमात्रो ऽप्यत्र सन्तो वदन्ति ॥ ७ ॥ [696]

5a P_1 **सर्वा** st. **सेवा** । 5c SP_1K **निगदित** । 5d Alle Mss. und K **°जनित°** । SK **°दुःखाश्वभ्र°** । 6a SP_1P_2K **विच-**
15 **रति** । 7a LP_1P_2 [ऽ]**सौ चैकदा** । S **जीवा** । 7b S **तवति** । L **°वाच्यं** । 7c K **°मपास्थे** । 7d P_2 **विषामत्रो** ।

5. Wenn die Tötung von Vieh, Ehebruch, Rauschtrank, Fleisch u. a. Frönen das Gesetz, die Wurzel alles Heiles, ausmacht, dann sagt an, ihr Verständigen, woraus den Menschen denn die
20 tadelnswerte Höllenstätte des Leidens vielfacher Geburten erwächst?

6. Es kann wohl einmal der König der Berge (*Meru*) wanken, das Feuer kalt werden, ein Felsen im Wasser schwimmen, der Mond stechenden Glanz (d. i. heiße Strahlen) bekommen, und die Sonne in der westlichen Himmelsgegend aufgehen; aber niemals
25 kann das Gesetz im Töten lebender Wesen bestehen.

7. Entschwundenen Sinnes tötet einer bald lebende Wesen, bald spricht er ein unwahres Wort, bald raubt er einem andern die Habe, bald besucht er eine fremde Frau, bald hält er am „Haften" fest: dabei ist, wie die Guten sagen, auch nicht eine
30 Kleinigkeit Gesetz.

8. Das Freisein von Unreinheit, während ein überaus zornig gesinnter Feind in mannigfach gestaltete Aufregung gerät, die

verschieden sein kann nach seinem Auftreten als irdisches und himmlisches, stehendes und fließendes, reines und unreines usw. *kṣīra* muß hier „Wasser" bedeuten, weil sonst die Strophe sinnlos ist. Das Folgende ist namentlich gegen die oft obscönen und blutigen Riten śivaïtischer Sekten gerichtet.

अतिकुपितमनस्के कोपनिष्पत्तिहेतुं
विदधति सति शक्तौ विक्रियां चित्ररूपाम् ।
वदति वचनमुच्चैर्दुःश्रवं कर्कशादि
कलुषविकलता या तां क्षमां वर्णयन्ति ॥ ८ ॥ [697]
व्रतकुलबलजातिज्ञानविज्ञानरूप-
प्रभृतिजमदमुक्तिर्या विनीतस्य साधोः ।
अनुपमगुणराशेः शीलचारित्रभाजः
प्रणिगदत विनीता मार्दवत्वं मुनीन्द्राः ॥ ९ ॥ [698]
कपटशतनदीष्णैर्वैरिभिर्वञ्चितो ऽपि
निकृतिकरणदक्षो ऽप्यत्र संसारभीरुः ।
तनुवचनमनोभिर्वक्रतां यो न याति
गतमलमृजुमानं तस्य साधोर्वदन्ति ॥ १० ॥ [699]
मदमदनकषायप्रीतिभूत्यादिभूतं
वितथमवितथं च प्राणिवर्गोपतापि ।

8a SK अपि कुपित° । L अत्तिकुपितकृत्तस्ते । S कोपि° । K को ऽपि नि° । 8b LP_1 शति । S शक्तोः । P_1 शक्तो । K शक्तोर्वि° । 8d LP_2 °तां यां । K °विकलतायां । 9c L शीलि° । 9d SLK °गदति । 10b LP_1P_2 °भीतः । 10d L °मृजिमानं । K °मृजु मानं!! ।

---

einen Zornausbruch veranlassen könnte, und laute, unangenehm zu hörende, harte usw. Worte spricht — das bezeichnet man als L a n g m u t.

9. Wenn ein demütiger Trefflicher (oder Mönch), ein Hort unvergleichlicher Tugenden und im Besitz des (rechten) Charakters und Wandels, frei ist vom Hochmut auf Grund von Gelübden, Abstammung, Stärke, geistlichem und weltlichem Wissen, Schönheit usw., so nennt das, ihr demütigen *Muni*-Fürsten, D e m u t.

10. Wer aus Furcht vor dem Geburtenkreislaufe hier weder mit der Tat, noch in Worten, noch in Gedanken krumme Wege geht, wiewohl er von in hundertfachem Truge bewanderten Feinden getäuscht wird, und wiewohl er fähig wäre, selber Betrügereien auszuführen, bei dem Trefflichen (oder Mönche) spricht man von fleckenloser E h r l i c h k e i t.

11. Von den Kennern der Wahrheit wird diejenige Rede „w a h r“ (d. i. unschädlich und förderlich) genannt, die dem Sprecher

श्रवणकटु विमुच्य स्वापरेभ्यो हितं य-
द्वचनमवितथं तत्कथ्यते तथ्यबोधैः ॥ ११ ॥ [700]
दहति झटिति लोभो लाभतो वर्धमान-
स्तृणचयमिव वह्निर्यः सुखं देहभाजाम् ।
5 व्रतगुणशमशीलध्वंसिनस्तस्य नाशं
प्रणिगदत मुमुक्षोः साधवः साधु शौचं ॥ १२ ॥ [701]
विषयविरतियुक्तिर्या जिताक्षस्य साधो-
र्निखिलतनुमतां यद्रक्षणं स्यात्त्रिधापि ।
तदुभयमनवद्यं संयमं वर्णयन्ते
10 मननरविमरीचिध्वस्तमोहान्धकाराः ॥ १३ ॥ [702]
गलितनिखिलसङ्गो ऽनङ्गसङ्के ऽप्रवीणो
विमलमननपूतं कर्मनिर्नाशनाय ।

11c SLP$_2$K स्वापदेभ्यो । 11d SK °बोधौ । 12b LK यत्सुखं । 12c Alle Texte नाशः । 12d SK °गदति । साधु-
15 शौचम् । 13a K °र्याजिता°!! । 13b P$_1$ भक्षणं । 13c P$_1$ °मनिंद्यं संघमं वर्णयंति । 13d SK °कारः । 14a L °संगा । LP$_1$ °संगः । K प्रवीणो । 14b SK °मनसिपूतं ।

und anderen frommt; unter Ausschluß derjenigen unwahren und auch wahren, die aus Rausch, Geschlechtsliebe, Leidenschaft, Freund-
20 schaft, Wohlsein usw. hervorgeht, die Schar der Lebenden quält und für die Ohren bitter ist.

12. Die Vernichtung jener die Gebote, Tugenden, Seelenruhe und Charakter zerstörenden Gier seitens des nach Erlösung Trachtenden, die am Gewinn wachsend stracks das Glück der Körperbesitzer
25 wie das Feuer einen Haufen Heu verbrennt, die nennt, ihr Trefflichen, treffliche Begierdelosigkeit.

13. Diejenigen, welche die Finsternis der Verblendung mit den Sonnenstrahlen des Nachdenkens zerstört haben, nennen dies beides an dem Trefflichen (Mönche), der die Sinne besiegt hat, die
30 untadelige Selbstzucht: den Besitz der Abkehr von den Sinnengenüssen und die dreifache Schonung sämtlicher Körperhaften.

14. Als Askese beschreiben diejenigen, welche die Lauheit in guten Taten abgeschüttelt haben, den durch fleckenloses Nachdenken geläuterten, rühmlichen Wandel, den ein sich bezähmender,
35 nach Erlösung trachtender Mensch zur Vernichtung des *karman*

चरति चरितमर्च्यं संयतो यन्मुमुक्षु-
र्मथितसुकृतमान्द्यास्तत्तपो वर्णयन्ति ॥ १४ ॥ [703]
जिनगदितमनर्थध्वंसि शास्त्रं विचित्रं
परममृतसमं यत्सर्वसत्त्वोपकारि ।
प्रकटनमिह तस्य प्राणिनां यद्वृषाय 5
तदभिदधति शान्तास्त्यागधर्मं यतीन्द्राः ॥ १५ ॥ [704]
यदिह जहति जीवाजीवजीवोत्थभेदा-
त्त्रिविधमपि मुनीन्द्राः सङ्गमङ्गे ऽप्यसङ्गाः ।
जननमरणभीता जन्तुरक्षानदीष्णा
गतमलमनसस्तत्स्यात्सदाकिंचनत्वम् ॥ १६ ॥ [705] 10
वरतनुरतिमुक्तैर्वीक्षमाणस्य नारीः
स्वसृदुहितृसवित्रीसंनिभाः सर्वदैव ।

14d S °माद्यास्तभयो । L °माद्यंस्तत्तपो । P_2 °मांद्यस्त° । K °माद्या° । 15a L °मनर्थ । 15b/d P_1P_2 °कारी वितरति धुत-दोषं प्राणिनां सर्वदा ये [यो P_2] निगदति [°त P_2] गुणिनस्तं त्या- 15 गवंतं मुनींद्रा । om. प्रकटन°—यतीन्द्राः । 15d Alle Texte तम-भिदधति । 16a K जीवा जी°वो ऽत्यभे° । 16c K दीक्षा für रक्षा । 16c/d P_1P_2 जननजलतरंडं दुःखकंव[त P_2]ारदावं गत° [तममलमनस° P_2] । 17a LP_1 °मुक्ते । SLP_1 वीक्ष्य° । K °मुक्तैर्वीक्ष्यमाणस्य । 20

---

wandelt, dem alles Haften entschwunden ist und der auch im Haften an der Geschlechtsliebe nicht geschickt ist.

15. Die Mission (*tyāgadharma*) nennen die beruhigten *Yati*-Fürsten die zum Nutzen der Lebenden hier gereichende Verkündigung der von *Jina* vorgetragenen, das Unheil vernichtenden, 25 mannigfachen, höchsten Lehre, die Nektar gleich ist und allen Wesen frommt.

16. Wenn hier die *Muni*-Fürsten, selbst bezüglich des eigenen Leibes frei vom Haften, das je nach der Unterscheidung in Lebendiges, Nichtlebendiges und vom Lebendigen Stammendes dreifache Haften 30 aufgeben, voll Furcht vor Geburt und Tod, erfahren im Beschützen der Geschöpfe und im Herzen frei von Schmutz, so ist dies immer (freiwillige) Armut.

17. Wenn ein Mann, der von der Lust an den Schönleibigen (Frauen) frei ist, die Frauen immerdar wie Schwester, Tochter und 35

जननमरणभीतेः कूर्मवत्संवृतस्य
गुरुकुलवसतिर्या ब्रह्मचर्यं तदाहुः ॥ १७ ॥ [706]

जननमरणभीतिध्यानविध्वंसदक्षं
कषितनिखिलदोषं भूषणं देहभाजाम् ।
इति दशविधमेनं धर्ममेनोविमुक्ता
विदितभुवनतत्त्वा वर्णयन्ते जिनेन्द्राः ॥ १८ ॥ [707]

हरति जननदुःखं मुक्तिसौख्यं विधत्ते
रचयति शुभबुद्धिं पापबुद्धिं धुनीते ।
अवति सकलजन्तून्कर्मशत्रून्निहन्ति
प्रशमयति मनो यस्तं बुधा धर्ममाहुः ॥ १९ ॥ [708]

विषयरतिविमुक्तिर्यत्र दानानुरक्तिः
शमयमदमसक्तिर्मन्मथारातिभङ्क्तिः ।
जननमरणभीतिर्द्वेषरागावधूति-
र्भजत तमिह धर्मं कर्मनिर्मूलनाय ॥ २० ॥ [709]

18a L °ध्याति° । 18b P_1 कषित° । 18c K °विमुक्त- । 19d K मनोर्यस्तं । 20b K °शक्ति° । SP_1P_2K °भक्तिः । 20d SK भजति ।

Mutter ansieht, sich vor Geburt und Sterben fürchtet und wie eine Schildkröte abgeschlossen ist, im Hause der Familie des Lehrers wohnt, nennt man das Keuschheit.

18. So beschreiben die von der Sünde befreiten *Jina*-Fürsten, die das Wesen der Welt kennen, dies Gesetz zehnfach, das geeignet ist, die Furcht vor Geburt und Sterben durch den Gedanken an sie zu zerstören; das alle Mängel tilgt und eine Zierde der Körperlichen ist.

19. Was das Leid des Daseins behebt, die Wonne der Erlösung schafft, den Gedanken an das Edle erschafft und den Gedanken an die Sünde zerstört, alle Geschöpfe schirmt, die *karman*-Feinde tötet und das Herz beruhigt, das nennen die Verständigen Gesetz.

20. Dasjenige Gesetz haltet hier zur Entwurzelung des *karman* in Ehren, bei dem sich Freisein von der Sinnenlust findet, Neigung zu Spenden, Hang zur Seelenruhe, Bezähmung und Bändigung, Zerbrechen des Feindes *Manmatha*, Furcht vor Geburt und Sterben und Abschütteln des Hasses und der Leidenschaft.

गुणितनुमतितुष्टिं मित्रतां शत्रुवर्गे
गुरुचरणविनीतिं तत्त्वमार्गप्रणीतिम् ।
जिनपतिपदभक्तिं दूषणानां तु मुक्तिं
विदधति सति जन्तौ धर्ममुत्कृष्टमाहुः ॥ २१ ॥ [710]
मनति मनसि यः सज्ज्ञानचारित्रदृष्टीः 5
शिवपदसुखहेतून्दीर्घसंसारसेतून् ।
परिहरति च मिथ्याज्ञानचारित्रदृष्टी-
र्भवति विगतदोषस्तस्य मर्त्यस्य धर्मः ॥ २२ ॥ [711]

इति धर्मनिरूपणद्वाविंशतिः ॥ २८ ॥

पुरुषस्य विनश्यति येन सुखं 10
वपुरेति कृशत्वमुपैत्यबलम् ।
मृतिमिच्छति मूर्छति शोकवशा-
स्त्यजतैतमतस्त्रिविधेन बुधाः ॥ १ ॥ [712]

21a L गुणिनुत्ति°वृष्टिं । 21b L °विनीतं । 21c SK जिनपदपद° । P_1 °भुक्ति । P_1P_2 भूषणामंच मु° । 22a K °दृष्टी । 15
22c K °दृष्टी ॥
K °निरूपणम् ॥
XXIX. 1a LP_1P_2 °पैति बलं । 1c P_1P_2 मृतिमृच्छति ।

21. Wenn ein guter Mensch Freude über Leib und Seele der Tugendhaften zeigt, Freundschaft gegenüber der Schar der Feinde, 20 Demut vor den Füßen des Lehrers, Führung nach dem Pfade zur Wahrheit, Verehrung der Füße des *Jinapati* und Freisein von Vergehungen, so nennt man das hervorragendes Gesetz.

22. Der Sterbliche, welcher im Herzen rechtes Wissen, rechtes Handeln und rechten Glauben ehrt, die Ursachen des Glückes an 25 der Stätte der Seligkeit, und der die Brücken zum langen Geburtenkreislauf: falsches Wissen, falsches Handeln und falschen Glauben, meidet, der besitzt das fehlerlose Gesetz.

XXIX. Schilderung der Trauer.

1. Weil des Menschen Glück durch sie schwindet, der Körper 30 schmächtig wird und in Kraftlosigkeit verfällt, und man im Banne der Trauer den Tod ersehnt und ohnmächtig wird, so meidet sie also auf dreifache Weise, ihr Verständigen.

वितनोति वचः करुणं विमना
विधुनोति करौ चरणौ च भृशम् ।
रमते न गृहे न वने न जने
पुरुषः कुरुते न किमत्र शुचा ॥ २ ॥ [713]
उदितः समयः श्रयते ऽस्तमयं
कृतकं सकलं लभते विलयम् ।
सकलानि फलानि पतन्ति तरोः
सकला जलधिं समुपैति नदी ॥ ३ ॥ [714]
सकलं सरसं शुषिमेति यथा
सकलः पुरुषो मृतिमेति तथा ।
मनसेति विचिन्त्य बुधो न शुचं
विदधाति मनागपि तत्त्वरुचिः ॥ ४ [715]
स्वजनो ऽन्यजनः कुरुते न सुखं
न धनं न वृषो विषयो न भवेत् ।
विमतेः स्वहितस्य शुचा भविनः
स्तुतिमस्य न को ऽपि करोति बुधः ॥ ५ ॥ [716]

2c K गृहं । 3b Alle Texte कृतकः सकलो । 4a K सुख-मेति । 5b LP_1P_2 वृषं विषयं ।

2. Entmutigt bringt der Mensch klägliche Worte vor, schlägt heftig mit Händen und Füßen um sich, freut sich nicht daheim, nicht im Walde, nicht unter den Leuten, und was tut er hier nicht alles in seiner Trauer.

3. Die Zeit hier, die aufgegangen ist, eilt zum Untergange; alles Hervorgebrachte findet seine Vernichtung; alle Früchte fallen vom Baume; jeder Fluß geht zum Ozean.

4. Wie alles, was Saft hat, verdorrt, so geht jeder Mensch in den Tod ein. Indem der Weise, der an der Wahrheit Gefallen findet, so im Herzen überlegt, gibt er sich nicht im geringsten der Trauer hin.

5. Kein Angehöriger und kein Fremder gewährt (in der Trauer) Glück; nicht Geld noch Frömmigkeit noch Sinnengenuß wird dem unverständigen, ganz untüchtigen Menschen durch die Trauer zuteil; und kein Weiser rühmt ihn.

6. Wer sich hienieden beim Scheiden und Sterben der Trauer hingibt, die linke Wangenfläche in seine Hand gelegt, dieser des

स्वकरार्पितवामकपोलतलो
विगते च मृते च तनोति शुचम् ।
भुवि यः सदने दहनेन हते
खनतीह स कूपमपास्तमतिः ॥ ६ ॥ [717]
यदि रक्षणमन्यजनस्य भवे-
यदि को ऽपि करोति बुधः स्तवनम् ।
यदि किंचन सौख्यमथ स्वतनो-
र्यदि कश्चन तस्य गुणो भवति ॥ ७ ॥ [718]
यदि वागमनं कुरुते ऽत्र मृतः
सगुणं भुवि शोचनमस्य तदा ।
विगुणं विमना बहु शोचति यो
विगुणां स दशां लभते मनुजः ॥ ८ ॥ [719]
पथि पान्थगणस्य यथा व्रजतो
भवति स्थितिरस्थितिरेव तरौ ।
जननाध्वनि जीवगणस्य तथा
जननं मरणं च सदैव कुले ॥ ९ ॥ [720]

6a Alle Mss. und K °वास° । 7b SP_1 बुधस्त° । 7d S कश्चिन । 8a L च statt ऽत्र । 8b SK स्वगुणं । तु विशोचन° । 8c L शोधति । S यः । 8d P_1 विगुणा स दशा । S दृशां । K सदृशां । 9b L °स्थिरतेव ।

Verstandes Bare gräbt einen Brunnen, nachdem seine Behausung vom Feuer vernichtet worden ist.

7. Wenn man (mit der Trauer) einen anderen Menschen schützen könnte, oder wenn irgend ein Verständiger (den Trauernden) rühmte, oder wenn damit irgend welches Wohlsein für den eigenen Leib verbunden wäre, oder wenn jener dabei irgend eine Tugend übte;

8. Oder wenn der Tote dadurch wiederkäme, dann wäre auf Erden das Trauern um ihn wertvoll. Der betrübte Mensch, der unnützerweise viel trauert, gelangt in eine unnütze Lage.

9. Wie der Aufenthalt der auf der Straße wandernden Wandererschar unter einem Baume kein dauernder ist, so trifft auf dem Pfade der Geburten die Familie der Schar der Lebenden immer Geburt und Sterben.

बहुदेशसमागतपान्थगणः
प्लवमेकमिवैति नदीतरणे ।
बहुदेशसमागतजन्तुगणः
कुलमेति पुनः स्वकृतेन भवे ॥ १० [721]
5 हरिणस्य यथा भ्रमतो गहने
शरणं न हरेः पतितस्य मुखे ।
समवर्तिमुखे पतितस्य तथा
शरणं बत को ऽपि न देहवतः ॥ ११ ॥ [722]
सगुणं विगुणं सधनं विधनं
10 सवृषं विवृषं तरुणं च शिशुम् ।
वनमध्यगताग्निसमो ऽकरुणः
समवर्तिनृपो न परित्यजति ॥ १२ ॥ [723]
भुवि यान्ति हयद्विपमर्त्यजना
गगने शकुनिग्रहशीतकराः ।
15 जलजन्तुगणाश्च जले बलवा-
न्समवर्तिविभुर्निखिले भुवने ॥ १३ ॥ [724]

10a S °गणा । 10b S लवमे° । P_1P_2 °मिवैत्य । P_1 °तरणेः । 10d S सुकृतेन । K सुहृतेन ।

10. Wie die Schar der aus vielen Gegenden herbeigekommenen
20 Wanderer beim Übersetzen über den Fluß in ein Boot steigt, so kommt die Schar der aus vielen Gegenden herbeigekommenen Geschöpfe infolge der eigenen Tat wieder im Dasein in eine Familie.

11. Wie es für die im Walde schweifende Gazelle keine Rettung gibt, wenn sie in den Rachen des Löwen geraten ist, ach,
25 so ist auch für den Körperhaften keinerlei Rettung vorhanden, wenn er in den Rachen des Unparteiischen (Todes) geraten ist.

12. Wie das mitten in den Wald gedrungene Feuer verschont der unparteiische Fürst erbarmungslos niemand; weder den Tugendhaften noch den Tugendlosen; weder den Begüterten noch den
30 Unbegüterten; weder den Frommen, noch den Frevler, noch das zarte Kind.

13. Auf der Erde bewegen sich Rosse, Elefanten und sterbliche Menschen; am Himmel Vögel, Planeten und Mond, und im Wasser die Scharen der Wassertiere: der mächtige unparteiische
35 Fürst in der ganzen Welt.

विषयः स समस्ति न यत्र रवि-
र्न शशी न शिखी पवनो न तथा ।
न स को ऽपि न यत्र कृतान्तनृपः
सकलाङ्गिविनाशकरः प्रबलः ॥ १४ ॥ [725]
इति तत्त्वधियः परिचिन्त्य बुधाः 5
सकलस्य जनस्य विनश्वरताम् ।
न मनागपि चेतसि संदधते
शुचमङ्गयशःसुखनाशकराम् ॥ १५ ॥ [726]
धनपुत्रकलत्रवियोगकरो
धनपुत्रकलत्रवियोगमिह । 10
लभते मनसेति विचिन्त्य बुधः
परिमुञ्चतु शोकमनर्थकरम् ॥ १६ ॥ [727]
यदि पुण्यशरीरसुखे लभते
यदि शोककृतौ पुनरेति मृतः ।
यदि वास्य मृतौ स्वमृतिर्न भवे- 15
त्पुरुषस्य शुचात्र तदा सफला ॥ १७ ॥ [728]

14b S शशी रवो यचनं न तथा । K पचनं । 15d K शुचमङ्ग य° । Alle Texte °करम् । 17a P_1 °सुखं । 17c S चास्य । K स्वमृतिर्भविता । 17d Alle Mss. und K सफलं ।

14. Der Ort ist vorhanden, wo es keine Sonne gibt, keinen 20 Mond, kein Feuer und keinen Wind; aber den Ort gibt es nirgends, wo nicht der allen Körperlichen den Untergang bereitende, übermächtige Fürst *Kṛtānta* („Endemacher") wäre.

15. Indem so die Weisen, den Sinn auf die Wahrheit gerichtet, die Vergänglichkeit eines jeden Menschen bedenken, hegen sie im 25 Herzen nicht im geringsten die Trauer, die Körper, Ruhm und Glück zerstört.

16. Wer die Trennung von Vermögen, Sohn und Weib bewirkt, erlebt hier (selber) die Trennung von Vermögen, Sohn und Weib. Indem der Weise so im Geiste überlegt, lasse er die Unheil 30 stiftende Trauer fahren.

17. Wenn der Mensch durch das Trauern gute Werke und körperliches Wohlbefinden erlangte, der Tote wiederkäme oder

अनुशोचनमस्तविचारमना
विगतस्य मृतस्य च यः कुरुते ।
स गते सलिले तनुते वरणं
भुजगस्य गतस्य गतिं क्षिपति ॥ १८ ॥ [729]
सुरवर्त्म स मुष्टिहतं कुरुते
सिकतोत्करपीडनमातनुते ।
श्रममात्मगतं न विचिन्त्य नरो
भुवि शोचति यो मृतमस्तमतिः ॥ १९ ॥ [730]
त्यजति स्वयमेव शुचं प्रवरः
सुवचःश्रवणेन च मध्यमनाः ।
निखिलाङ्गविनाशकशोकहतो
मरणं समुपैति जघन्यजनः ॥ २० ॥ [731]
स्वयमेव विनश्यति शोककलि-
र्जननस्थितिभङ्गविदो गुणिनः ।

18d S गतिर्क्षिपति । K गतिः । P_1 मही । 19a K सुमुष्टि° । 20a P_1 प्रचुरः । 20c SK निखिलांगि° ।

wenn bei dessen Tode der eigene Tod nicht einträte, dann wäre hier die Trauer für ihn erfolgreich[1]).

18. Wer unüberlegten Sinnes einem Geschiedenen und Gestorbenen nachtrauert, der baut einen Damm, nachdem sich das Wasser verlaufen hat, und wirft nach dem Wege, den die Schlange gegangen ist.

19. Der Mensch schlägt den Götterpfad (die Luft) mit Fäusten und preßt einen Haufen Sand, die ihn selbst befallende Erschöpfung nicht beachtend, der in seinem Unverstand auf Erden einen Toten betrauert.

20. Der Beste meidet die Trauer ganz von selbst; ein Durchschnittsmensch tut es nach dem Anhören eines Wortes; ein schlechter Mensch (aber) geht in den Tod ein, getötet von der alle Glieder zerstörenden Trauer.

21. Ganz von selbst verschwindet die elende Trauer bei dem

1) Hier wird wie XXX, 6 der individuelle Tod der Jaina-Lehre entsprechend als Segen betrachtet, im Gegensatz zu Str. 20.

नयनोत्थजलेन च मध्यधियो
मरणेन जघन्यमतेर्भविनः ॥ २१ ॥ [732]
विनिहन्ति शिरो वपुरार्तमना
बहु रोदिति दीनवचःकुशलः ।
कुरुते मरणार्थमनेकविधिं
पुरुशोकसमाकुलधीरवरः ॥ २२ ॥ [733]
बहुरोदनताम्रतराक्षियुगः
परिरूक्षशिरोरुहभीमतनुः ।
कुरुते सकलस्य जनस्य शुचा
पुरुषो भयमत्र पिशाचसमः ॥ २३ ॥ [734]
परिधावति रोदिति पूत्कुरुते
पतति स्खलति त्यजते वसनम् ।
व्यथते क्षयते लभते न सुखं
गुरुशोकपिशाचवशो मनुजः ॥ २४ ॥ [735]

21c S नयनोत्थ॰ । P_1 सुजनोघ° । P_2 जननोघ° । P_1P_2 °वलेन । 22b S °वचा° । K °वचाः । L °वचो° । 22d K पुर° । Alle Mss. und K °धीररवः । P_1 om. 22a/d. । 24a Alle Mss. रोदति । 24b LP_1P_2 त्यजति । 24c S om. लभते ।

---

vorzügereichen Menschen, der Entstehen, Bestehen und Vergehen kennt; bei dem von mittelmäßigem Verstande durch das aus den Augen rinnende Wasser; bei einem von geringer Klugheit durch den Tod.

22. Der geringwertige Mensch, dessen Sinn von heftigem Kummer verwirrt ist, schlägt kranken Gemütes Haupt und Körper, weint viel, ist geschickt in kläglichen Reden und verübt um des Sterbens willens allerlei Tat.

23. Mit vom vielen Weinen stark gerötetem Augenpaar und einem durch das struppige Haar grausigen Körper jagt hier der Mensch, einem *Piśāca*[1]) gleich, mit seiner Trauer allen Leuten Entsetzen ein.

24. Der Mensch, der in der Gewalt des *Piśāca* „schwerer

1) Unhold.

क्व जयः क्व तपः क्व सुखं क्व शमः
क्व यमः क्व दमः क्व समाधिविधिः ।
क्व धनं क्व बलं क्व गृहं क्व गुणो
बत शोकवशस्य नरस्य भवेत् ॥ २५ ॥ [736]

5 न धृतिर्न मतिर्न गतिर्न रति-
र्न यतिर्न नतिर्न नुतिर्न रुचिः ।
पुरुषस्य गतस्य हि शोकवशं
व्यपयाति सुखं सकलं सहसा ॥ २६ ॥ [737]

ददाति यो ऽन्यत्र भवे शरीरिणा-
10 मनेकधा दुःखमसह्यमायतम् ।
इहैव कृत्वा बहुदुःखपद्धतिं
स सेव्यते शोककरिपुः कथं बुधैः ॥ २७ ॥ [738]

पूर्वोपार्जितपापपाकवशतः शोकः समुत्पद्यते
धर्मात्सर्वसुखाकराज्जिनमतान्नश्यत्ययं तत्त्वतः ।

15 25a K जपः । 25d P_1 om. नरस्य । 26a P_1 om. न गतिर् । 27d K बहु दुः° ॥

Kummer" ist, läuft umher, weint, ächzt, fällt, strauchelt, verliert sein Gewand, ist betrübt, ist hinfällig und findet keine Freude.

25. Ach, wo wäre wohl bei einem von Trauer überwältigten 20 Manne ein Sieg? Wo Kasteiung? Wo Glück? Wo Seelenruhe? Wo Bezähmung? Wo Beherrschung? Wo Ausübung der Meditation? Wo Vermögen? Wo Kraft? Wo das Haus? Wo die Tüchtigkeit?

26. Keine Festigkeit, keine Klugheit, keine Bewegung, keine 25 Lust, keine Bezähmung, keine Demut, keine Lobpreisung, keine Freude —: einem Manne, der dem Kummer verfallen ist, geht ja sogleich jegliches Glück ab.

27. Wie kann der Feind „Trauer" von den Verständigen geehrt werden, der den Körperlichen in einem anderen Dasein in 30 vielfacher Weise unerträgliches, langes Leiden gibt, nachdem er schon hier eine Reihe von vielen Leiden geschaffen hat?

28. Infolge des Reifens der in einem früheren Dasein begangenen Sünden entsteht die Trauer; infolge des von *Jina* gebilligten Gesetzes, dem Horte alles Glückes, vergeht sie in Wahrheit. Die

विज्ञायेति समस्तदुःखसकलामूलो भवोर्वीरुहः
संसारस्थितिवेदिभिर्बुधजनैः शोकस्त्रिधा त्यज्यते ॥ २८ ॥ [739]

इति शोकनिरूपणाष्टविंशतिः ॥ २९ ॥

K °निरूपणम् ॥

verständigen, mit dem Bestehen des Geburtenkreislaufes bekannten Leute meiden in dieser Erkenntnis dreifach den Baum der Trauer, der aus dem Dasein erwächst und das verzinste Kapital alles Leidens trägt.

(Fortsetzung folgt.)

Bericht über eine Handschrift des Hitopadeśa.

Von

Theodor Zachariae.

Die Handschrift des Hitopadeśa, die ich im folgenden beschreibe, erhielt ich vor dreißig Jahren von dem Londoner Buchhändler Nic. Trübner als Geschenk. Sie besteht aus 85 paginierten Blättern mit 16 bis 19 Zeilen auf der Seite und ist in bengalischer Schrift geschrieben. Zwischen Blatt 74 und 77 befinden sich zwei unbeschriebene, als Blatt 77 und 78 gezählte Blätter. Der Text endigt auf Blatt 84a. Ein Datum ist nicht gegeben. Ohne Zweifel ist die Handschrift jüngeren Ursprungs. Sie ist nach europäischer Weise gebunden; der Einband ist stark beschädigt. Auf den ersten Blättern finden sich Übersetzungen einzelner Wörter ins Englische, sowie einige Korrekturen. Auf Blatt 5b steht die Randbemerkung: This shows the jealousy of the Hindoos (zu Hitop. I, 17 Schlegel = Indische Sprüche 3214).

Die Handschrift hat, wie sich aus den Einzeichnungen auf der ersten Seite ergibt, mehr als einmal den Besitzer gewechselt. Einer der ehemaligen Besitzer führt den Namen Kṣetrapāla Nyāyaratna (*Śrīkṣetrapālanyāyaratnasya pustakam idam iti*). Außerdem erscheinen auf verschiedenen Blättern Stempelabdrücke, die man wegzuradieren versucht hat, so daß sie meistens fast unleserlich sind. Doch glaube ich zu erkennen: Church Missionary Society, Corresponding Committee, Calcutta. Auf welchem Wege die Handschrift in Trübners Hände gelangt ist, ist mir nicht bekannt.

Von unbedeutenden Lücken abgesehen — es fehlt z. B. der Schluß des dritten Buches (S. 108, 9 ff. in Schlegel's Ausgabe) — ist der Text des Hitopadeśa in der Handschrift vollständig und leidlich korrekt überliefert. Neben starken Korruptelen — ich notiere z. B. die Lesart *udaravyathā* statt *udayavyayī* Hitop. III, 128 Schlegel — finden sich auch gute und brauchbare Lesarten. Mit keiner der mir bekannten Handschriften oder Ausgaben des Hitopadeśa stimmt die vorliegende Handschrift einigermaßen genau überein. Nur decken sich ihre Lesarten oft, wenn auch durchaus nicht immer, mit denen der Londoner Ausgabe (L in Lassen's Commentarius criticus). Wie

diese Ausgabe von Zusätzen wimmelt[1]), so weist auch die vorliegende Handschrift eine nicht geringe Anzahl von größeren oder kleineren Erweiterungen des ursprünglichen Textes auf. Einige von diesen Erweiterungen scheinen aus dem Pañcatantra entlehnt zu sein[2]). Neben den Erweiterungen finden sich aber auch, allerdings seltener, Kürzungen: wenigstens gegenüber dem Schlegelschen Texte.

Im folgenden gebe ich eine Auswahl der wichtigeren Abweichungen der Handschrift von der Schlegel'schen Ausgabe (Bonnae ad Rhenum 1829). Varianten, die mit den Varianten in Lassen's kritischem Kommentar (Bonnae 1831) übereinstimmen, werden in der Regel nicht berücksichtigt. Von den unwichtigeren Varianten, die ich gegeben habe, mögen einige zur Charakterisierung der Handschrift dienen: andere wieder sollen zeigen, daß die Lesarten der Handschrift zuweilen auffällig genau mit denen der ältesten Handschrift des Hitopadeśa (N in P. Peterson's Ausgabe, Bombay 1887) übereinstimmen.

In der Einleitung zum Hitopadeśa S. 4, 12 und Vers 40, b liest die Handschrift *asanmārgagāminām* statt *unmārgagāminām*, und zwischen Vers 24 und 25 sind die Worte eingeschoben: *śrutena vinā katham dharmme rati[ḥ] dharmmajñāne mokṣa eva sampadyate.*

Erstes Buch.

S. 10, 18. Einschub nach dem mit *viśvāsaḥ* endigenden Satze: *yato bhavādṛśānāṃ bhakṣyā vayaṃ.* Auch in der Rede des Tigers Zeile 19 ff. finden sich einige kleinere Zusätze.

Der Vers in Lassen's Kommentar zu 14, 22 (vgl. Böhtlingk, Indische Sprüche 5390) lautet:

yasya mitreṇa saṃyoyo yasya mitreṇa saṃsthitiḥ |
yasya mitreṇa cāśleṣas tato nāstīha bhūtale ||

Die Lesart *āśleṣa* im dritten Pāda entspricht der Übersetzung von Wilkins: a friend to embrace. Schlegel wollte *saṃśleṣa* lesen.

I, 42, d. *kim alabhyaṃ tato bhavet.*

S. 29, 16 ff. *tatas tadāliṅganam avalokya tatsamīpavarttinī kuṭṭiny acintayat | akasmād yuvatī cumbati vṛddhapatim iti pūrvoktaṃ padyaṃ | tatas tayā kuṭṭinyā tatkāraṇaṃ parijñāya sa* (lies: *sā*) *Līlāvatī guptena daṇḍiteti.* Man vergleiche zu dieser Stelle Hertels kritische Bemerkungen in seiner Übersetzung des Hitopadeśa, Leipzig [1895], S. 187 f.

S. 34, 17. *Mantharaḥ kathayati | Kalyāṇakaṭapūre Bhairavo nāma vyādhaḥ prativasati.*

---

1) Vgl. Johannes Hertel, Über Text und Verfasser des Hitopadeśa. Inauguraldissertation. Leipzig 1897, S. 15. 17.

2) Auf die Entlehnungen aus dem Pañcatantra habe ich in dem Verzeichnis der Varianten hie und da hingewiesen.

S. 38, 9. *tataḥ paścād āyāntaṃ mṛgaṃ dṛṣṭvā bhayahetukam ākalpya Mantharenoktaṃ atrāvasthānam ayuktam idānīṃ tato 'smākam ito jalapraveśa eva śreyān tato Mantharo jalaṃ praviṣṭaḥ* |

5 S. 39, 6. *prātaś calitenātrāgatya Karpūragaurākhyasarastīre matsyān mārayituṃ bhavitavyam iti vyādhamukhāt kiṃvadantī śrūyate* |

I, 187 (153 Peterson). Der vierte Pāda lautet: *rājñāṃ mantrabalaṃ balaṃ.* Vgl. dazu Hitopadeśa ed. Peterson, Notes p. 39.

10 S. 39, 18. *tena Vīrapuranāmni mahānagare Caturaṅgabalo nāma mahārājakumāro bhogyapatiḥ kṛtaḥ.* Auch im folgenden immer Caturaṅgabala statt Tuṅgabala.

S. 40, 19. Hinter den Worten des Schakals wird der Satz *sarvve bhadraṃ bhadram iti taṃ prerayāmāsuḥ* eingeschoben.

15 S. 40, 22. Als ein Spezimen der Texterweiterungen führe ich nach der Handschrift die Worte an, die der Schakal zum Elefanten spricht (bis S. 41, 2 Schlegel): *jambuko 'haṃ tava viṣayavāsī* || *adya śubhadine sarvvair vanavāsibhir militvā bhavadantikaṃ prasthāpitaḥ* || *yato 'smin vane rājñā vinā sukhasthitir vana-*
20 *cāriṇāṃ na bhavati* | *bhavantaṃ rājayogyam avalokya adya śubhadine vanarājye bhavantaṃ rājapade 'bhiṣektuṃ sarvve militāḥ bhavaddarśanākāṅkṣiṇaḥ santi* | *tatra tvaritaṃ gantuṃ manaḥ kuru* || *bhavāṃś ca rājayogyaḥ* ||

S. 41, 20. *tato 'nāhāreṇa kiyaddivasena hastini mṛte tanmā*[ṃ]
25 *saṃ svecchayā taiḥ śṛgālair bhakṣitaṃ.*

S. 42, 1. *snātānuliptakalevareṇa kanakāluraṅkādhāriṇoktaṃ.*

I, 199. *svabhāvād yasya yan mitraṃ bhāgyād eva hi jāyate.*

S. 43, 15. Hinter *likhatu* der Zusatz: *purīṣotsargañ ca karotu.*

I, 206. *karttavyāni ca mitrāṇi durbbalāny adhanāni ca.*

30 Zweites Buch.

II, 8. *alabdham icchato daivād arthaprāptir bhavet tataḥ*
labdhasyārakṣitasyāpi svayaṃ nāśo hi vastunaḥ ||

Dann wird fortgefahren: *avarddhamānaś cārthaḥ svalpavyayo py añjanavat kṣayam eti* | *anupayujyamānaś cārtho niṣprayojanaka*
35 *eva bhavet* || *tathā coktaṃ* || *dhanena kiṃ* usw.

S. 47, 22. *Karaṭaka āha* || *rājñā 'vajñā kriyate* | *adhunā āhārādikaṃ na dīyate* || *ataḥ* || *mitra* usw.

S. 49, 9 ff. Die Geschichte vom übergeschäftigen Affen lautet in der Handschrift: *asti Māgadhadeśe Dharmmāraṇye Śubha-*
40 *dattanāmnā kāyasthena jalavihārārthaṃ jalagṛhaṃ*[1]) *kārayituṃ*

---

1) *jalagṛha* (im Śabdakalpadruma u. d. W. *parṇasi* mit dem Bhāṣā-Worte *jalaṭuṅgī* erklärt. Vgl. *jalayantragṛha*), ein Badehaus, ein am Wasser gelegenes Lusthaus; etwa ein Synonym von *samudragṛha* (in den Petersburger Wörterbüchern ohne Beleg), *samuddageha*, °*ghara*, °*haru:* s. Kāmasūtra 291, 4. Haravijayakāvya 32, 4 (*samudragṛhaka;* wozu Rājānaka Alaka bemerkt: *sa-*

karapatravidāritārddhastambhasya khaṇḍadvayamadhye kīlakaṃ vidhāya sthāpitaṃ | tatra vanavāsī vānarayūthaḥ krīḍann āgataḥ | teṣv eko vānaraḥ kālapāśair baddhas taṃ kīlakaṃ hastābhyāṃ dhṛtvopaviṣṭas tasya muṣkadvayaṃ lambamānaṃ kāṣṭhakhaṇḍā [so!] *dvayābhyantare praviṣṭaṃ sa ca svabhāvacañcalatayā* 5 *mahatā yatnena kīlakam ākṛṣṭavān || ākṛṣṭe ca kīlakena cūrṇitāṇḍadvayaṃ pañcatvaṃ sahasā gataḥ ||*

II, 43 (40 Peterson). Im zweiten Pāda liest die Handschrift *udāsa* statt *udāra*, wie Petersons Handschriften A, C und N. — Nach Vers 44 [Vers 45 fehlt] wird fortgefahren: *tad bhavatu tad* 10 *atra svāmivaśyatā karttavyā || tataḥ Karaṭako brūte* usw.

II, 51. *ko vedmy aham iti brūyāt samyag ādeśayeti ca |*
ājñām api tathā kuryād yathāśakti mahīpateḥ ||

S. 54, 19. Statt *rājāha* der Satz: *rājā taṃ nakhakuliśāṅkitadakṣiṇapāṇinā parimṛjya bahumānapuraḥsaram āha.* Vgl. 15 das Pañcatantra (z. B. Tantrākhyāyika ed. Hertel 1904, S. 6, Z. 138).

II, 65, a. *saṃgharṣaṇakena;* wie im südlichen Pañcatantra (ed. Hertel 1906) I, 31.

II, 72. *buddhimān anurakto 'yam ayaṃ matto 'py ayaṃ jaḍaḥ |*
iti bhṛtyavicārajño bhṛtyaiḥ saṃpūjyate nṛpaḥ || 20

Vgl. dazu Hertels Ausgabe des südlichen Pañcatantra S. LI f. und LXII, Anmerkung.

S. 57, 1. Einschiebsel hinter *ākarṇitaḥ* [*ākarṇita eva* im vorliegenden MS.]: *tat śrutvā Piṅgalako brūte || itaḥ sthānāntaraṃ gamiṣyāmi | tavābhimataṃ na veti | iti śrutvā Damanako brūte* || 25 *sa kiṃmantrī* usw.

S. 58, 11 ff. Der Schluß der Fabel vom Löwen, der Katze und der Maus lautet: *tataḥ siṃhaḥ keśaśatruṃ nipātitaṃ dṛṣṭvā nirbhayaḥ kṣudhāviṣaṇṇaviḍālaśabdaṃ cirān na śuśrāva | māṃsāhārādikaṃ na dadāti ca || viḍālo 'pi kṣudhāglāno mandādara* 30 *itas tato 'pi bhraṣṭāhāro viṣaṇṇo 'bhūt ||*

S. 59, 9. *tad atra sajjībhūyopaviśyatāṃ || yataḥ ||*

ambhasā vidyate (!) *setus tathā mantro py arakṣitaḥ |*
paiśunyād bhidyate mūḍho vāgbhir bhedyo hi kātaraḥ ||

tan na yuktaṃ śabdataḥ pūrvvopārjitaṃ vanaṃ parityaktum || 35 *tathā coktaṃ || śabda°* usw.; vgl. das Pañcatantra (z. B. Tantrākhyāyika ed. Hertel S. 8, Z. 189 ff.)

S. 59, 21 ff. *tatas tasmai* (!) *pracuradhanaṃ dattaṃ | tataḥ kuṭṭinyā maṇḍalapūjādi darśayitvā ācāryyagauravaṃ prāpya svayaṃ vānarapriyaphalāny ādāya tad vanaṃ praviśya tarutale* 40 *phalāni bhūmau niḥkṣiptāni |*

---

mudraṃ pratīhāraniyantritaṃ gṛham eva gṛhakam | anye 'samudragṛhakam iti dīrghikālaṃkṛtaveśmanaḥ saṃjñā' ity āhuḥ | samudra eva gṛhaṃ tasya kaṃ salilam). Deśīnāmamālā 8, 21. Mālavikāgnimitra ed. Bollensen 58, 7. 10 (dazu Bollensen). 64, 6. 65, 7.

S. 60, 4 f. *Tataḥ Sañjīvakam ānīya darśanaṃ kāritavantau* || *rājāha* || *kas tvaṃ kuta āgato 'si* | *tenoktaṃ* | *deva kim anenānuyogenānātho 'ham idānīṃ devapādānucaraḥ sarvvathā* | *tataḥ Piṅgalakaḥ* | *tena saha prītyā kālaṃ kṣapayaṃs tiṣṭhati* | *anyonyā-*
5 *śritasāmānyena* | *atha kadācit* usw.

S. 60, 10. Saṃjīvaka spricht: *etāvanti māṃsāni tābhyāṃ kiṃ khāditāni;* der König antwortet: *khāditāni vyayitāni vā na jāne.*

II, 88.

sa tv amātyaḥ sadā śreyān yaḥ kākinyāpi varddhayet |
10 *koṣaṃ koṣo yataś cāpi prāṇāḥ prāṇāṃś ca bhūpateḥ* ||

II, 91, c. *adhanāyate* statt *śramaṇāyate.*

II, 100. *niyogyanugrahopāye kāryye nityaparīkṣaṇaṃ* |

II, 102. Statt dieses Verses bietet die Handschrift zwei Verse, nämlich:

15 *sakṛn niyogino vodho vasudhāyāṃ mahībhṛtām* |
sakṛt sampīḍitaṃ snānavastraṃ muñcen na tūdakaṃ ||
muhur niyogino vodho vasudhāyāṃ mahībhṛtāṃ |
asakṛt pīḍitaṃ snānavastraṃ muñcen na tūdakaṃ ||

S. 63, 19 ff. *Ratnamañjarīnāmnī anayā pratijñā vihitā vidyate*
20 *yaḥ kanakaputtalīṃ sucakṣuṣāgatya paśyati sa eva pitur agocarato 'pi māṃ pariṇeṣyati iti manaḥsaṅkalpaḥ.*

S. 65, 2. Hinter *jānanti* der Zusatz: *ata eva sahāyāḥ* ||

65, 8. Statt der beiden Sätzchen bei Schlegel hat die Handschrift nur die Worte: *tāñ ca nirbharam āliṅgya prabodhitavān.*

25 S. 65, 12 f. (S. 70, 11 ed. Peterson). *tatra lubdhenānena sādhunā rātrāv utthāya tanmūlaṃ gatvā ratnam idam āścaryam avalokayituṃ hasto yadā ratne dattas tadaiva* usw.

S. 65, 17 ff. *etat sarvvaṃ rājapuruṣaiḥ śrutvā anyāyān nivarttitaḥ dharmmādhikāriṇā nyāyapravarttana* (so!) *nāpitas*
30 *tyaktaḥ* | *pravṛtte nyāye nāpitavadhūr muṇḍitā kuṭṭinī śāsitā gopī niḥsāritā ato* usw.

S. 67, 12. Nach *soḍhaḥ* wird fortgefahren: *idānīṃ katham ahaṃ sahiṣye samprati santānachedako 'sau yathā mayā nigrahītavyaḥ* |

35 S. 68, 12. *rājaputrī* statt *rājaputraḥ.*

S. 69, 19. *etac ca na jānāsi tatvataḥ.*

II, 129, d. *rājabhedaṃ karoti yaḥ.*

II, 130, c. *kledana* statt *svedana.*

S. 72, 9 f. *bhadre kim ahaṃ nirbbalaḥ tena mama gṛhāvasthi-*
40 *tasyāṇḍāni samudreṇāpaharttavyāni* || *samprati sa vigrahītavyaḥ.*

S. 72, 14. *tacchaktim ajñātvā.*

S. 72, 17 ff. . . . . . *samīpaṃ gataḥ* || *yataḥ* ||

durbbalasya balo rājā bālānāṃ rodanaṃ balaṃ |
balaṃ mūrkhasya maunatvaṃ taskarasyānṛtaṃ balaṃ [1]) ||

---

1) Siehe Böhtlingk, Indische Sprüche 2866.

taṃ praṇamya tena vijñāpitaḥ nātha tavāśritasya mama paribhūya samudreṇa balād aṇḍāny apahṛtāni | *Garuḍena ca tadvacanam ākarṇya samudranigrahe mano dattaṃ* | *atha ṭiṭṭibhaṃ labdhvā Garutmatā svaprabhur Nārāyaṇaḥ sṛṣṭisthitipralayahetur vijñāpitaḥ* | *sa ca tadarpaṇāya samudraṃ samādideśa* usw. 5

S. 73, 15. Saṃjīvaka spricht: *tad alaṃ vistareṇa kiṃ manogatam ucyatām.*

S. 74, 10. *kathaṃ śatrutvaṃ yāti saḥ āha ca* | *kiṃ mayā* usw.

II, 153, c—d. *guṇaghātinaḥ khalā bhogavatsu nareṣu sukhāny api ghnanti.* 10

II, 154, a. *procchāsitārddhānalo.* Der dritte Pāda schließt: *madhumayo py atyantamāyāpaṭuḥ.*

II, 162. *jite ca labhate lakṣmīṃ mṛte cāpi surālayaṃ.* Vgl. dazu die Paddhati des Śārṅgadhara Nr. 1941: *jite lakṣmīr mṛte svargaḥ.* 15

S. 76, 6. *yadāsau Stabdhakarṇaḥ samunnatārddhalāṅgūlaḥ bhaṅguritacaraṇo vivṛtāsyas tvāṃ paśyati.*

II, 164, c. *vṛtteṣu* statt *vittena.*

S. 76, 22. Vor *atha* ist eingeschoben: *Karaṭakenoktaṃ bhavatāṃ mano 'bhilaṣitaṃ susampannam eva.* 20

II, 175, d. *kathārāme ramye satatam iva bālo pi ramatāṃ.* Die Lesung *kathārāme ramye* auch in Petersons Ausgabe des Hitopadeśa S. 86.

Drittes Buch.

S. 79, 7. Araṇyagarbha statt Hiraṇyagarbha (und so immer 25 im folgenden).

S. 80, 16. *tato vānarāṃś ca tarutale stimitān śītākulān kampamānān avalokya kṛpayā pakṣibhir uktaṃ.*

S. 80, 21. Vor *anantaraṃ* ist eingeschoben: *tadanantaraṃ ekavānareṇoktaṃ* || 30

> *śṛṇudhvaṃ hi durācārā pakṣiḥ paṇḍitamāninaḥ* |
> *aśakto 'haṃ gṛhakṛte śakto 'haṃ gṛhabhañjane* ||

Vgl. Lassen im kritischen Kommentar zu S. 80, 21. Pañcatantra, textus ornatior, übersetzt von R. Schmidt IV, 58 S. 276 f. Auch Galanos kennt den Zusatz in seiner Übersetzung des Hito- 35 padeśa: *'Ακούσαντες οἱ πίθηκοι λίαν ὠργίσθησαν· εἷς δ' αὐτῶν ἀπεκρίνατο· 'Βαλανόστομοι, κακότροποι, μωροὶ καὶ δοκησίσοφοι· ἡμεῖς ἀδύνατοι μὲν ἐσμεν οἶκον ἀνεγεῖραι, δυνατοὶ δὲ καταστρέψαι'.*

S. 81, 11. Der Wäscher heißt Viśāla. Dieselbe Namensform in Petersons Handschriften. 40

In dem von Lassen zu S. 85, 11 angeführten Verse (Indische Sprüche 2621) lautet der vierte Pāda: *smara Viṣṇuṃ sanātanaṃ.*

III, 42. *na tathotthāpyate cāgniḥ prāṇibhir dāruṇo yathā.*

III, 53, b. *rasadhānyendhanagrahaṃ.*

S. 91, 14. *Ujjayanīyāraṇye asti śṛgālaḥ kaścit.* 45

III, 60, a. *mataṃ jñātuṃ na cāśakyaṃ* (!). Der 3. Pāda lautet: *tato dūrasthitaṃ dūtaṃ.*

S. 94, 8. *mama balam avalokayatu | tan mantrī tad eteṣām upayogaḥ kiṃ varttanagrahaṇāya | tadā śrūyatāṃ || mauhūrtti-*
5 *kayātrārthaṃ śubhalagnaṃ dadātu.*

III, 67, b. c. *avicāryya dviṣadbalaṃ | khaḍgadhārārjjitaṃ svargaṃ.*

III, 70, b. *tatra vīrapuraskṛtaḥ.*

III, 75, a. *sainyeṣu durgamārgeṣu* (wie III, 73 ed. Peterson).
10 III, 87. *svabhāvaśūraṃ śastrajñaṃ aviyuktaṃ jitaśramaṃ.*

S. 98, 6. Die Tochter des Karpūrakeli heißt Guṇamañjarī.

S. 98, 13. *deva dinatrayam etasya vetanaṃ datvā jñātavyam asya svabhāvarūpaṃ.*

S. 98, 19. *atha caturddaśyāṃ rātrau sakaruṇaṃ krandana-*
15 *dhvaniṃ śuśrāva.* — Im Vorbeigehen möchte ich auf die wohl noch nicht bekannte Tatsache hinweisen, daß die erste Verszeile von Hitopadeśa III, 100

jīvanti (v. l. *jāyante*) *ca mriyante ca madvidhāḥ kṣudrajantavaḥ*

mit Nāgānanda IV 64, a. b identisch ist.
20 S. 100, 16 f. *tataḥ kim āgantukajātir eva duṣṭā.*

S. 101, 8. *nidhirūpo* statt *suvarṇaparipūrṇakalaśo.*

S. 101, 18. *Malayopatyakāyāṃ Citravarṇaḥ kiṃ vidheyaṃ.*

S. 102, 13. *Dīrghadarśinaṃ brūte.*

III, 116, b. *santāpayanti katham apy arujaṃ na rogāḥ.*
25 Zwischen III, 121 und 122 ist der Satz eingeschoben: *tato jñātvā suvarṇavastrādikaṃ yathārhaṃ dadau.*

III, 126, b schließt: *kṛpaṇeśvaraḥ.* Die 2. Verszeile lautet:

tyajyate kiṃ punar nānyair athāpy arthavivarjitaḥ.

III, 130, b. c. *yo 'rthaḥ sampādane paṭuḥ | nityaṃ bhikṣānna-*
30 *vekṣā ca.*

III, 132. *viṣaye* statt *majjataḥ* (vgl. *viṣame* bei Peterson); die 2. Verszeile lautet:

sphalitasya karālambaḥ suhṛtsarid anuṣṭhitaḥ.

S. 106, 16. *sukhī*, wie bei Peterson p. 124, 22.
35 S. 106, 19. Ratnagarbha statt Cūḍāratna.

S. 108, 5. Nach Vers 144 wird fortgefahren: *nūnam asau surasundarīśatakaradhṛtacāmarasaṃvījyamāno divyaśarīro 'marapuraṃ jagāma || Viṣṇuśarmmovāca || sa tāvat satvarakrīḍākṣayalokān Vidyādharīparijanān anubhavatu mahāsatvaḥ || tathā coktaṃ ||*
40 Es folgt Vers 145; die beiden letzten Verse des dritten Buches fehlen.

Viertes Buch.

IV, 2, d. *manye vighaṭitaṃ yataḥ* wie bei Peterson.

S. 110, 1. Der See heißt Praphullotpala.

S. 110, 2. 4 u. s. f. *haṃsakākau* statt *haṃsau.*

S. 110, 20. *tāvan mahāmahānāparādhaḥ yato 'sya mukhe karpūragandho mayā pratyakṣeṇāghrātaḥ tadvacanāt tasyāḥ svāmī vikalpaṃ tyaktavān || tathā coktaṃ || āhāro°* Ind. Sprüche 1082 *tat śrutvā* usw.

S. 111, 1. *nirīkṣati* statt *jighrati.* Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß in der Variante *siṃ·ti*, die Peterson in seiner Ausgabe des Hitopadeśa zu S. 131, 1 anführt (das zweite *akṣara* des Wortes konnte er nicht entziffern), wahrscheinlich das vulgäre Verbum *siṃghati* = *āghrāti* steckt; vgl. Bühler in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes VIII (1894), S. 33 ff.

S. 112, 3 ff. Hinter *vadanti ca* wird fortgefahren: *aho mahad āścaryyaṃ pakṣibhyāṃ kūrmmaḥ samuhyate | tatra kaścid āha | yady ayaṃ prāpyate tatraiva paktvā bhakṣitavyo mayā || ko 'pi nigadati khaṇḍaśo bhāgīkṛtya netavyaḥ || ko 'pi nigadati taile bhraṣṭvā* (!) *bhakṣitavyaḥ | ko 'pi vadati tailāktakroḍamāṃsam ity ādi || kūrmmo duḥsahapuruṣavacanaṃ samākarṇya* usw. Die Worte '*tailāktakroḍamāṃsam*' scheinen ein Zitat zu sein (Metrum: Sragdharā).

IV, 8. *pramādād* statt *praṇayād.*

S. 113, 19. *asti Mānasaviṣaye Padmābhidhānaṃ.*

S. 113, 22 ff. Der Reiher spricht: *ahaṃ matsyādaḥ* [aus dem Pañcatantra] || *matsyā mama jīvanahetavaḥ | śvaḥ prātar eva kaivarttenāgatya matsyā vyāpādayitavyāḥ | iti mayā nagaropānte paryyālocayatā vārttākarṇitā* usw.

S. 114, 8 ff. Hinter *nayāmi* wird fortgefahren: *mama sādhyo 'yam upakāraḥ | etad ativiraktaṃ mayā karttuṃ na śakyate etat śrutvā tato matsyā ūcuḥ || bhadraṃ bhadraṃ tat kriyatām iti śīghraṃ | asmākaṃ prāṇarakṣako bhavān | etat śrutvāsau duṣṭavakas tāvan matsyān ekaikaśo nītvā kasmiṃścit sthale bhakṣayitvā āgatya sādaram āha | te matsyā jalāśayāntare sthāpitāḥ | anantaraṃ* usw.

S. 114, 21. Die Stadt heißt Pāṭaliputra, der Brahmane Kumatiśarman. Die Schüssel voll Gerstenmehl erhält der Brahmane von einem *yajamāna.*

S. 114, 22. Hinter *prāptaḥ* wird fortgefahren: *tam ādāya gṛham āgantum aśaktaḥ | tato bhāṇḍādipūrṇakalālagṛhe suptaḥ sann acintayat |*

S. 115, 2. *viṃśati kapardakān.*

S. 115, 5. *tasyai bahutarālaṅkārādin dāsyāmi.* Einige unbedeutendere Abweichungen in der Geschichte vom zerbrochenen Topf übergehe ich.

IV, 16, c. d. *gacchanty anyāyavṛttasya netare khalu vācyatāṃ.* Man beachte, daß *anyāyavṛttasya* die Lesart des Kāmandakīya Nītisāra ist (dem die Strophe entlehnt ist: s. Indische Sprüche 4671); die Hss. des Hitopadeśa scheinen sie sonst nicht zu kennen.

S. 116, 5. Die Geschichte von Sunda und Upasunda fehlt.

IV, 43, d. *nātmārtham api ceṣṭate.*

IV, 46. *bahuśatrus tu saṃgrasta śyenamadhye kapotavat* |
yenaivāgacchati pathi tena sārddhaṃ vinaśyati ||

Im 4. Pāda ist *vinaśyati* die Lesart des Kāmandakīya Nītisāra (IX, 39).

5 IV, 51. *susambhṛtena* statt *susaṃhatena.* Die 2. Verszeile beginnt: *santāpayogena ca yaḥ prataptaḥ sa tena.*

IV, 53. *matir dolāyate nūnaṃ satām api khalais tribhiḥ* |
ebhir viśvāsito yo 'sau mriyate Citravarṇavat ||

IV, 57, a. *sarvvakāmyapradānasya.* c. *tat phalaṃ labhate*
10 *traste*; vgl. IV, 61 Peterson und das südliche Pañcatantra ed. Hertel I, 104.

S. 123, 11. Die Schlange heißt Mantravikrama.

S. 123, 17. Der Sohn des Kauṇḍinya heißt Suśīlaśarman, wie in Peterson's Ausgabe S. 147, 16.

15 S. 123, 19. In dem bei Schlegel an dieser Stelle fehlenden Verse (IV, 66 Peterson = I, 67 Schlegel) hat die Handschrift im 2. Pāda *śatruvigrahe* wie Petersons Hss.

IV, 68, a. *pañcatvaṃ saṃskṛte dehe.* d. *dhīra kā parivedanā.* Vgl. IV, 74 Peterson.

20 IV, 76. *sukhāsvādo naro yatra saṃsāre satsamāgame.*

IV, 80, b. *garbbhe nivāsād api jīvalokaḥ.*

S. 126, 16 f. Die Worte des Kapila lauten: *samprati upadeśam asahiṣṇur bhavān pāpaviṣayaṃ tyajatu.* Vgl. Hitopadeśa ed. Peterson p. 151, 13.

25 IV, 90, c. d. *mumukṣāṃ prati karttavyaḥ sā hi tasyāpi bheṣajaṃ.* Die Lesart *mumukṣām* auch bei Peterson (IV, 94; dazu Notes, p. 83).

S. 127, 1. *ato 'haṃ brahmaśāpaṃ* (wie die Handschrift N bei Peterson p. 151, n. 7) *bhoktuṃ maṇḍūkān voḍhum atra tiṣṭhāmi.*

30 S. 127, 2. *samīpe yāvadvādaṃ kathitaṃ* statt *jālapādasya tat kathitaṃ.*

IV, 91, b. *rathāgamanagarjitaṃ* (lies: *vṛthā°*). Die zweite Vershälfte endigt mit *bhavān.* Dann wird noch ein Halbvers hinzugefügt, nämlich:

35 *parasya vyasanaṃ yatra vacotkarṣayate nṛpaḥ.*

S. 129, 13 ff. *ata eva mantrayitvā gṛdhro mahāmantrī durgam anveṣṭuṃ durgāntaraṃ calitaḥ* | *tatra yathārhaṃ vyavaharttavyam ity uktvā praṇidhiḥ punaś calitaḥ* | *tad vacanam ākarṇya rājahaṃso brūte* | *mantrin tadsannidhānāt kenacid atrāgantavyaṃ* |
40 *Sarvvajño vihasyāha* usw.

IV, 102, c. *mūrkhaṃ vākyānurodhena.*

IV, 111. Der die Definition des Parikraya-Friedens enthaltende Vers wird zweimal gegeben: einmal hinter Vers 110, anstatt des gänzlich fehlenden Verses 111; und dann wieder an der gehörigen

Stelle (IV, 120 Schlegel; IV, 125 Peterson). An der ersten Stelle lautet der Vers:

śeṣāṃśenārddhakoṣeṇa sarvvakoṣeṇa vā punaḥ |
śeṣaprakṛtirakṣārthaṃ parikraya udāhṛtaḥ ||

An der zweiten Stelle lautet der Vers: 5

yena kenāpi kupyena sarvvakupyena vā punaḥ |
śiṣṭasya pratirakṣārthaṃ parikraya udāhṛtaḥ ||

Ferner fehlen in der Handschrift die zweite Hälfte von Vers 116 und die erste Hälfte von 117. Ich bemerke dies nur, weil Petersons Hss. genau dieselbe Lücke aufweisen. Vgl. die Notes in seiner 10 Ausgabe, S. 85.

IV, 119, c. d. *kriyate sthānarakṣārthaṃ sarvvadānam upagrahaḥ.*

S. 133, 6 ff. *tatra tena Citravarṇena rājñā gṛdhravacanād uttamapuraḥsaraṃ sambhāvitaḥ | sandhiṃ svīkṛtya svaśiṣṭadvitīyo* 15 [cfr. 160, 9 Peterson] *rājahaṃsaḥ kaṭakaṃ prasthāpitaḥ* || *atha Dūradarśī vadati* usw.

IV, 130.

siddhiḥ sarvvamahībhujāṃ vijayinām astu pramodaḥ satāṃ
dāsāḥ santu nirāpadaḥ sukṛtināṃ kīrttiś ciraṃ varddhatāṃ | 20
nītir vīravilāsinī rasavatī vakṣaḥsthale saṃsthitā
cāstām uttamamantriṇām ahar aho bhūyān mahān utsavaḥ ||

Auf diesen Vers folgen noch zwei, mit *etac cāstu* eingeleitete Verse:

prāleyādreḥ sutāyāḥ praṇayinivasatiś candramaulau ca yāvad[1]) 25
yāval lakṣmīr murārer jalada iva taḍit sā sadā visphurantī |
yāvat svarṇācalo 'yaṃ daradahanasamo yasya sūryaḥ sphuliṅgas
tāvan Nārāyaṇena pracaratu caritaḥ saṃgraho 'yaṃ kathānāṃ ||

nītigāthām imāṃ kaṇṭhe yo dhatte vivudho janaḥ |
sampūjyate kriyāyukto jīyān māṇḍaniko vidhiḥ || 30

Zu dem letzten Verse vgl. Hitopadeśa ed. Peterson IV, 139, den Schlußvers der Kopenhagener Handschrift bei Joh. Hertel, Über Text und Verfasser des Hitopadeśa (1897) S. 40, und Eggeling's Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Library of the India Office VII, p. 1561 b. 35

Es bleibt mir noch übrig, eine Anzahl von Versen (Sentenzen) anzuführen, die in der Handschrift an den verschiedensten Stellen gegeben werden, während sie in den besseren Ausgaben des Hitopadeśa, insbesondere in Schlegel's kritischer Ausgabe, fehlen. Etwa die Hälfte von diesen ohne Zweifel interpolierten Versen (*prakṣip-* 40

1) *yāvad* fehlt in der Handschrift; zu ergänzen nach Lassen, Commentarius criticus p. 196 und nach Peterson, Hitopadeśa IV, 138 p. 161.

taślokāḥ) hat bereits Lassen in seinem Commentarius criticus zum Hitopadeśa nach den Handschriften und Ausgaben, die ihm vorlagen, verzeichnet; von da sind sie zum größten Teile in Böhtlingk's Sammlung der Indischen Sprüche übergegangen. Was ich hier gebe, ist nur eine Nachlese.

In der Einleitung zum Hitopadeśa werden nach Vers 36, der in der Handschrift, etwas abweichend von der Fassung bei Schlegel, so lautet:

mātāpitṛkṛtābhyāso guṇitām eti bālakaḥ |
na garbhacyutamātro 'pi putro bhavati kovidaḥ ||

die folgenden beiden Verse eingeschoben:

ekenāpi kuvṛkṣeṇa koṭarasthena vahninā |
dahyate tad vanaṃ sarvvaṃ kuputreṇa kulaṃ yathā ||
ekenāpi suvṛkṣeṇa puṣpitena sugandhinā |
vāsitaṃ tad vanaṃ sarvvaṃ suputreṇa kulaṃ yathā ||

Siehe Böhtlingk, Indische Sprüche 1412. 1418.

S. 19, 21 f. lautet in der Handschrift: *parasparaṃ vivadamānānāṃ pramāṇadharmmaśāstrāṇām*[1]) *ahiṃsā paramo dharmma ity atraiva satyaṃ* ||, und dann wird fortgefahren:

yataḥ || ahiṃsā paramo dharmmaḥ kṣamā tu paramaṃ balaṃ |
ātmajñānaṃ paraṃ jñānaṃ satyam eva paraṃ vrataṃ
anyac ca || ahiṃsā paramo dharmmo py ahiṃsā paramā gatiḥ |
ahiṃsā paramā prītis tv ahiṃsā paramaṃ padaṃ ||

Auf diese Verse, mit denen man Ind. Sprüche 819 ff. vergleiche, folgen die Verse I, 58. 59 Schlegel, und darauf der Zusatz: *ahiṃsā paramaṃ dānam ity evaṃ*

Hinter I, 62 ist folgender Vers eingeschoben:

anyenāpi svamāṃsena chidyamānena dūyate |
tathāpi paramāṃsāni svādūnīti samaśnute ||

Vers I, 69 fehlt; an seiner Stelle gibt die Handschrift den Vers *mṛgamīnasajjanānāṃ* = Ind. Sprüche 4931.

Ebenso läßt die Handschrift den Vers I, 101 aus und gibt statt dessen zwei Verse, die allerdings auch in Schlegel's Ausgabe vorkommen[2]), dort aber an anderen Stellen stehen (siehe Böhtlingk zu Ind. Spr. 4448. 1177):

bālo vā yadi vā vṛddho yuvā vā gṛham āgataḥ |
tasya pūjā vidhātavyā sarvvatrābhyāgato guruḥ ||

aparañ ca ||

---

1) Vgl. die Lesart der Handschrift N in Peterson's Ausgabe des Hitopadeśa, Notes, p. 23.

2) Der Vers I, 101 Schlegel steht in der Handschrift zwischen I, 55 und 56; er wird mit den Worten eingeleitet: *yadi vā dhanaṃ nāsti tadā prītivacasāpy atithiḥ pūjya eva* = S. 19, 7 Schlegel.

uttamo madhyamo rūpī nīco vā gṛham āgataḥ |
pūjitavyo yathānyāyaṃ sarvvatrābhyāgato guruḥ ||

Zwischen I, 120 und 121 ist eingeschoben:

dāridreṇābhibhūtasya pañca naśyanti dehinaḥ |
lajjā śaucaṃ tathācāraḥ satyaṃ dharmmaś ca pañcamaḥ || 5

Zwischen I, 147 und 148:

āyāsaśatalabdhasya prāṇebhyo 'pi garīyasaḥ |
ekaiva gatir arthasya dānam anyā vipattayaḥ ||

Vor II, 12 ist eingeschoben (vgl. Ind. Spr. 1728):

kiṃ karoti naraḥ prājñaḥ preṣyamāṇaḥ svakarmmabhiḥ | 10
prāyeṇeha manuṣyāṇāṃ buddhiḥ karmmānusāriṇī ||

Zwischen II, 109 und 110:

pīḍitāpi hi yā buddhir varddhate na tu hīyate |
sā buddhir jagadānandā tāriṇī śubhakāriṇī ||

Hinter II, 112 sind fünf Verse eingeschaltet; den zweiten und 15 vierten findet man auch bei Lassen im Commentarius criticus p. 117 (vgl. Böhtlingk zu Ind. Spr. 2141. 3269). Die Verse lauten in der Handschrift:

1. *nirgacchati śiśoḥ kāyaṃ yena randhreṇa yoṣitāṃ |*
karoti kiṃ nāma tatra naraḥ śiśnaśalākayā || 20

anyac ca ||

2. *guṇāśrayaṃ kīrttimayaṃ svakāntaṃ*
ratnaṃ vidheyaṃ sadhanaṃ ratijñaṃ |
vihāya śīghraṃ vanitā vrajanti
narāntikaṃ śīlaguṇādihīnaṃ || 25

3. *uddhūtakāmānalatāpataptā*[1])
vihāya doṣādhikajān tu cintāṃ |
vanādirāgāvayavaprabhedaṃ
nareti matvā vanitā ramante ||

4. *naitādṛśīṃ prītim upaiti nārī* 30
vicitraśayyāṃ śayitāpi kāmaṃ |
yathā hi dūrvvādivikīrṇabhūmau
prayāti saukhyaṃ parakāntasaṅgati ||

5. *bharttā yady api kāmaśāstrakuśalo vidvān kulīno* (MS. *kulino*) *yuvā* 35
dātā Karṇasamaḥ prasiddhavibhavaḥ strīsaṅgadīkṣāguruḥ |
yā prāṇādhikakalpitā svavanitā mohāt sadā cātmanas
tatkāntā svapatiṃ vihāya niyataṃ jāraṃ paraṃ ceṣṭate ||

Zwischen *rakṣitaḥ* und *pitrā* S. 66, 18 Schlegel ist eingeschoben:

---

1) Wilkins, dem dieser Vers vorlag, gibt den ersten Pāda wieder mit den Worten: 'Warmed with the heat of the fire of a highly inflamed passion'. Mehr als den Anfang des Verses hat er nicht übersetzt, 'ne, ut in notis confitetur, castas mulierum Britannicarum aures offenderet' (Lassen).

yataḥ || *yo dadāti sahasrāṇi gavām aśvaśatāni ca* |
tatphalaṃ bhītisa[ṃ]*traste rakṣite śaraṇāgate* ||

Zum zweiten Halbvers vgl. Hitop. IV, 57 Schlegel, 61 Peterson. Über den Vers *durbalasya* (Ind. Spr. 2866), den die Handschrift 5 auf S. 72 Schlegel einschiebt, vgl. oben das Verzeichnis der Varianten.

Hinter II, 153 ist eingeschoben:

aranyaruditaṃ kṛtaṃ śavaśarīram udvarttitaṃ
sthale 'bjam avaropitaṃ suciram ūṣare varṣitaṃ |
śvapucham avanāmitaṃ vadhirakarṇajāpaḥ kṛto
10 *dhṛto 'ndhamukhadarpaṇo yad abudho janaḥ sevitaḥ* ||

Vgl. Subhāṣitāvali 448 (wo der Vers dem Bhartṛhari zugeschrieben wird). Indische Sprüche 570. Tantrākhyāyika I, 97. Südl. Pañcatantra ed. Hertel I, 92.

In der Trostrede[1]) des Kapila, Hitop. IV, 61—82 (= 67—86 15 Peterson) fehlen Vers 64. 67. 71. 74 (die letzten drei Verse fehlen auch bei Peterson). Von Vers 66 ist nur das erste Wort, *yathā*, erhalten. Dagegen gibt die Handschrift den von Schlegel ausgelassenen, von Peterson aufgenommenen Vers *kāyaḥ* zwischen IV, 62 und 63 (siehe Lassen zu IV, 62), und außerdem noch folgende drei 20 Verse zwischen IV, 72 und 73:

1. *dehino 'smin yathā dehe kaumāraṃ yauvanaṃ jarā* |
tathā dehāntaraprāptir dhīras tatra na muhyati ||

Aus der Bhagavadgītā (II, 13). Der Vers kommt auch in der Trostrede der Viṣṇusmṛti (XX, 49) vor. In der Übersetzung der 25 Viṣṇusmṛti (Sacred Books of the East VII, 82) ist der Verweis auf Bhagavadgītā II, 13 nachzutragen.

2. *janmāntarasahasrāṇi viyogaḥ saṅgamaḥ kṣamaḥ* |
saṃyogo hi viyogena grasta evātijāyate ||

Zum ersten Halbvers vgl. Lassen zu Hitop. IV, 72; Böhtlingk, 30 Indische Sprüche 6625, Anmerkung.

3. *ākramya śaṭhakālena paralokaṃ ninīyate* |
karmmapathyodano jantus tatra kā paridevanā ||

Dieser Vers kommt, wie der erste, in der Viṣṇusmṛti (XX, 28) vor und lautet daselbst:

35 *ākramya sarvaḥ Kālena paralokaṃ ca nīyate* |
karmapāśavaśo jantus tatra kā parivedanā ||

Die im Vorstehenden beschriebene Handschrift des Hitopadeśa habe ich der Bibliothek der Deutschen morgenländischen Gesellschaft überwiesen; zugleich mit einer anderen, in meinem Besitze befind- 40 lichen, in Nāgarī-Schrift geschriebenen Handschrift. Über den

1) Vgl. die Ausführungen von Lüders über die Trostreden (*śokāpanodana*) im Epos und in den Jātakas, ZDMG. 58, 702—714.

Inhalt dieser Handschrift nur noch wenige Worte. Auf der Innenseite des Umschlages ist ein Blatt eingeklebt mit dem Vermerk: A Praise of Śiva. No Title and incomplete 18 Leaves?? — In Wirklichkeit enthält die Handschrift an erster Stelle das Mahimnākhyastotram des Puṣpadantācārya; 41 Verse (40 nach der Zählung der Handschrift). Von diesen Versen fehlen vier, nämlich *apūrvaṃ lāvaṇyaṃ* (23), *vapuṣprādurbhāvād* (30), *surabhujaganarendrair* (34) und *samāptoyaṃ* (38 nach der Zählung der Hs.) in der mir vorliegenden lithographierten Ausgabe des Gedichtes (Bombay, śake 1785) sowie auch in der mit einer englischen Übersetzung versehenen Ausgabe von Krishna Mohana Banerji, Journal of the Asiatic Society of Bengal VIII, 355—366. Andererseits fehlen in der Handschrift drei Verse der lithographierten Ausgabe, nämlich Vers 33. 34. 40.

Es folgt, auf Blatt 12a, ein durchgestrichener Kolophon: *iti śrīmahādebīprāktaṃ kīlakastotraṃ.* Das Kīlakastotra selbst, das, wie das Devīkavaca und das Argalāstotra, zum Devīmāhātmya gehört, wird nicht gegeben. Sodann folgt eines von jenen tantrischen Gebeten, die beim Lesen und Rezitieren des Devīmāhātmya (oder der Saptaśatikā) verwendet werden (vgl. z. B. Eggeling's Catalogue of the Skr. MSS. in the Library of the India Office Nr. 3568; Aufrecht's Katalog der Leipziger Sanskrithandschriften Nr. 1251. 1284. 1301 ff.). Beginnt: *oṃ asya śrīsaptaśatikāmālāmantrasya.* Angabe von *ṛṣi, chandas, devatā, bīja, śakti, viniyoga.* Das Gebet (*dhyāna*, Betrachtung) an die Devī besteht aus 2 Versen. Alles sehr inkorrekt. Blatt 13a: *karanyāsa* (vgl. dazu Aufrecht a. a. O., Nr. 1308. 1310). Schließt mit den Worten: *evaṃ haṭhayādiṣu* (Haṭhayogādiṣu?). Auf Blatt 13b beginnt das Devīmāhātmya. Zunächst 2 Ślokas, von denen der erste, *tapasyantaṃ ma*[hā]*tmānaṃ,* auch in einer Leipziger Handschrift des Devīmāhātmya vorkommt (siehe Aufrecht a. a. O., Nr. 300; vgl. auch Catalogue of Skr. MSS. in the Bodleian Library vol. II Nr. 1184). Ich möchte nicht unbemerkt lassen, daß dieser Śloka, vom ersten Pāda abgesehen, mit Mārkaṇḍeyapurāṇa 1, 1 identisch ist. Der zweite, mit *Jaimarūn ca* (d. h. *Jaiminir uvāca*) eingeleitete Śloka lautet:

manvantaraṃ purā svāmin brūhi yatnaprakāśitam |
Sāvarṇiko Manur nāma kathaṃ bhuvi babhūva saḥ ||

Dann heißt es weiter: *śrīcaṇḍikāmāhātmyaprathamacaritasya* | *Sāvarṇi*[ḥ] *Sūryatanaya* [= Mārkaṇḍeyapurāṇa 81, 1] *iti mantrasya* usw., fast ganz übereinstimmend mit dem Anfang der Oxforder Handschrift Nr. 1473, 4 (Skr. MSS. in the Bodleian II, p. 272); nur gibt die Oxforder Hs. das aus einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe *khaḍgaṃ cakragadeṣu* bestehende *dhyāna* nicht. Dann folgt das eigentliche Devīmāhātmya = Mārkaṇḍeyapurāṇa ed. Banerjea S. 424 ff.; bricht ab auf Blatt 18a mit den Worten *sthito vrahmā prajāpatiḥ* Mārkaṇḍeyapurāṇa 81, 51.

Sidra di Nischmata.

Transkribiert, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von

Sch. Ochser.

(Schluß.)

בריכיא ומשאביא חייא.[1]

64 בריכיא ומשאביא חייא, דלהאלין נישמא עראהמיא, ועתימלון,
משאבית מאראי מאנדא דחייא, דאנאת אסקינון להאלין נישמאתא,
ולא תאגזאר עלאואיהון, משאבא שומאך רבא דאביא דאנאת תיהוילאן
5 באהיד עדא, משאביתון שילמאי ונידבאי דסאהדותא דכושטא תיסיהדון
עלאואיהון. משאביתון חיביל ושיתיל ואנוש דאנאתון תיחליפנון מן
65 בית מאכסיא מן אבאתאר מוזאניא ראמא בריכא ומקאימא שכינתא
ראבתיא דיאתבאתבא! משאביתון ארבא גובריא בניא שלאמא דלאנפאיהון
דטאביא נאפקיא, אלאנפאיהון נאפקיא דטאביא ומאלבישלון לטאביא
10 עוצטליא! משאבית ארקא דנהורא, בריכיא ומשאביא דאיארא דביך!
66 משאבית עותרא דרבית ודירכא דשאלמאניא, ושבילא דסאליק לאתאר
נהור! משאבית נאצירותא דמינך בחיריא כאבריא, מינך סאבריא
בחיריא, באגרא וזידקא מיתאנגריא, מיתאנגריא באגרא וזידקא וסאלקיא
האזילא לאתאר נהור! משאבית יארדנא דמיא חייא דמינאך זאכותא
15 נסאבנין מינאך נסאבנין זאכותא וקאראלנין דאכיא רושומא אבאהאתאי
67 הזון לחייא, מסאביראנאי לאתאר נהור, עותריא דנהורא זאכין וזאכיא
אבאתור ובניא שלאמא דקאימיא לחייא ומשאביא.
ניהוילון רואהא דחייא לסאבריא דמן בינאן פראש, סאבריא אניא,
ודאניא ותארמידיא![2] הו מאראי מאנדא דחייא ניהוילון באהיד עדא,
20 מיתקאבאל טאבות חייא וטאבותא דחייא! ומאנדא דחייא פוהלא, דלשוב

1) Dieses Gebet ist das größte und schönste in dieser Sidra. Nach der Invokation aller Lichtwesen mit Manda de Ḥajah an der Spitze folgt eine Fürbitte in genauen Abstufungen der Lehrer, der Tarmidas und der gewöhnlichen Wohltäter, dann erst folgen die Väter und Geschwister. Diesem schließt sich die Bitte um Sündenerlaß und um freundliche Aufnahme im Hause des Lebens an. Dieses ganze Stück ist gleichfalls wie das vorher besprochene äußerlich

Sidra di Nischmata.

Transkribiert, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von

Sch. Ochser.

(Schluß.)

Gelobt und gepriesen das Leben.[1])

Gelobt und gepiesen sei das Leben, welches sich jener Seele erbarmt und sie erfüllt. Gepriesen sei mein Herr, Manda de Ḥajah, der Du aufsteigen läßt jene Seelen, und zürne ihnen nicht, gepriesen sei Dein Name rein und groß, daß Du uns ein Helfer sein mögest. Gepriesen sei Šilmaj und Nidbaj, die Ihr über sie das Zeugnis der Wahrheit bezeuget. Gepriesen seid ihr, Hibil, Šitil und Enoš, die Ihr uns vorüberziehen lasset am Zöllnerhause, an der Wage vorüber in deren große Wohnung sie, erhaben und gepriesen, besteht. Gepriesen seid Ihr vier Männer, Söhne des Friedens, die Ihr den Seligen entgegengeht, entgegengehet den Seligen und anziehet den Seligen Gewänder! Gepriesen sei Land des Lichtes, gelobt und gepriesen Deine Einwohner! Gepriesen sei weiter Weg, Bahn der Glückseligen und Pfad, der hinaufgeht zum Orte des Lichtes! Gepriesen sei o Nazaräertum, von dem die Gelehrten Jünger, von dem die Jünger, welche gelehrt, stammen, die sich beschäftigen mit Lohn und Almosen, mit Lohn und Almosen sich beschäftigen, und hinaufgehen und sehen den Ort des Lichtes. Gepriesen seist du, Jordan des lebenden Wassers, von dem wir unsere Reinheit nehmen, von dem wir nehmen unsere Reinheit, und ausrufen das reine Zeichen. Meine Väter mögen das Leben sehn, Meine Gelehrten den Ort des Lichtes. Die Utras des Lichtes siegen, und es siegen Abatur und die Söhne des Friedens, welche im Leben bestehen und es preisen.

Die Fülle des Lebens werde zuteil den Lehrern, die von uns geschieden, den gelehrten Armen, Elenden, und Tarmidas[2]). Er mein Herr Manda de Ḥajah möge ihnen ein Helfer sein, um das Gute, die Güte des Lebens zu empfangen. Und Manda de Ḥajah

---

und inhaltlich vollkommen gleich dem jüdischen sogenannten קדיש דרבנן, dem Gebete, welches nach dem Talmudlernen gesprochen wird.

2) Vergleiche dazu das jüdische: על ישראל ועל רבנן ועל תלמידיהם ועל תלמידי תלמידיהם ועל כל דעסקין באוריתא „über Israel, unsere Lehrer, ihre Schüler, die Schüler ihrer Schüler und über alle, die sich mit der Lehre beschäftigen [komme Friede]“.

68 חייא פלא! כול מאן דזידקא יאהיב, זידקא ניחוילא באחיד עדא.
נהיריא ושאלמאניא דיאהביא זידקא, בדירכיא דכושטא ניסקון, עהאבלון
מן כליל איאר כלילא, כליל עמרא ושימא האדותא וזאכותא, וטאבותא
69 וראבותא, כלילא מן רואז גופנא ניתראצלין ברישאיהון להאלין נישמאתא
5 דעתיקריא ועתקאיאם ועתירשים בהאזין מאסיקתא ודאהאן ודאהאואתאן
דנפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון. מן דרביא ברישאיהון
תאקניא מן דרביא, עהאבלון לעותריא ועותריא לתארמידאיון. עהאב
70 אסיא דסאמאמיא, אתיא לראהמאך הוילון אסיא, אסיא לראהמאך הוילון,
ודיאהביא זידקא האוילא באחיד עדא דאסאתא.

10 מאראי! שרארא עהאבלא דקאיים קודאמאך חוזיא ולא תאגזאר
עלא. מאראי מאלכא ראמא דנהורא, גאלאיא דאינא גאליאן באייא
71 דינא ואביד דינא לדאהמא, אבאדלאן דינא מן ראדפאן ומן ראדפיא
דראדפילאן, ומן בישיא משארגיזאניא, דלביש מיתחאשביא עלאן; עד
היגילאך, מאראי, מאלכא ראמא דנהורא, חזינאן ולא תאגזאר עלאן,
15 חזינאן להאלין נישמאתא דעתהאימאן באך דלשומאך דילאך בתיביל
72 קאימא, ומיתראדפיא. האוינאן איאר דאכיא, דרידפא דתיביל ניגישיא
ניגישיא לרידפא דתיביל, ואיטא דבישיא וכאדביא גבאר עלאן, בינתאן
וקאלאן וערותאן ותושביחתאן בגאוא לאופאך! ותירצין חייא רביא.
מן ריש בריש, מן זיוא ומן נהורא דמאריא מאנדא דחייא ומן רואתון
20 73 דחייא נישריא עלאן. בהיראי עתימרון(1, בריך קאלא דחייא ומשאבא
פאסימכא רבא דכולא נהורא ומשאבין חייא. ס............א

האכא „בריכיא ומשאביא חייא דשום בר נו" קריא, אבאתאר
האבא קריא „בריכיא ומשאביא חייא דנישמאתא" והאיזאך קריא „טאב
טאבא לטאבא". ס . . . . א

25 טאב טאבא לטאבא.

74 טאב טאבא לטאבא, ותריץ כיניאנא על ראהמיא שומא, ניביא
ונאשכא ונימאה, ונישתמא ואשכינין ואמארנין ועטתאמינין, מן קודאמאך
דילאך מאראי מאנדא דחייא מאראיהון דאסאואתא, שבוקלא חאטאייא
חאובא וסכילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא, ולמאן לחאזין לאתאמא
30 ומאסיקתא וטאבותא אבאד, חאטאייא האובא וסכילאתא ותיקלאתא
ושאבאשאתא נישביקלא מאראי מאנדא דחייא, חייא רביא קאדמאייא
75 למארא דאגרא וזידקא לדיליון ולזאואיון ולשיתלאיון, ולתארמידאיון

---

1) Es scheint eine Verschreibung vorzuliegen, oder es wäre eine Aufforderung gleichwie im jüdischen Kaddischgebete ואמרו „und sprechet".

achtet den, der den Namen des Lebens anbetete. Wer Almosen gibt, dem werden Almosen Helfer sein. Die Erleuchteten und Seligen, die Almosen gegeben, werden den Weg der Wahrheit besteigen. Man gibt ihnen den Kranz vom Kranze des Äthers, den Kranz des Sprechens, Hörens, der Freude und der Reinheit, der 5 Güte und des Überflusses. Der Kranz des frohlockenden Gufna wird errichtet an den Häuptern jener Seelen, die verlesen werden, die bestehen und verzeichnet werden durch diese Maseqta unserer Brüder und Schwestern, die ihre Körper verlassen haben, und noch bestehen in ihren Körpern. Von dem vielen Glanze gib auf ihre 10 Häupter, und diese den Utras und diese ihren Tarmidas. Gib ihnen einen Arzt mit Heilmitteln, sei ein Arzt für die Dich Liebenden, für die Dich Liebenden ein Arzt, und denen, die gerne Almosen geben, sei ein Helfer des Heils.

Mein Herr! Gib dem Wahrheit, der vor Dir steht, siehe ihn 15 und zürne ihm nicht! Mein Herr! Hoher König des Lichtes! eine Offenbarung der Augen lasse mir zu teil werden, der du das Recht wünschest, und Recht tust Deinen Dich Liebenden, verschaffe uns Recht vor denen die uns verfolgen, vor unsern Verfolgern, vor den bösen Ruhestörern, die gegen uns Böses planen; eben um Deinet- 20 willen, mein Herr, hoher Lichtkönig, siehe uns und zürne uns nicht, sieh uns, die Seelen, die an Dich glauben, die um Deinetwillen im Tebel stehen und verfolgt sind. Zeige uns den reinen Äther, auf daß wir die Verfolgungen der Welt vergessen, vergessen die Verfolgungen der Welt, wo der Grimm der Bösen und Lügner sich 25 unser bemächtigt. Unser Sinnen, unsere Stimme, die Lehre und das Lobpreisen seien nach Deiner Lehre Belehrung. Richte sie auf, großes Leben, von Anfang an, von dem Glanze und Lichte des Herrn Manda de Ḥajah und vom Überflusse des Lebens möge auf uns ruhen, und wir mögen als „meine Jünger“ angesprochen werden[1]. 30 Gelobt sei die Stimme des Lebens, und gepriesen die große Leuchte, die ganz Licht. Gepriesen das Leben. E . . . n . . . d . . . E.

Sodann lies: „Gelobt uud gepriesen sei das Leben des Šum bar Nu“, hernach lies: „Gelobt und Gepriesen das Leben der Seelen“, und dann lies: „Gutes Heil dem Guten“. EndE. 35

Gutes Heil dem Guten.

Gutes Heil sei dem Guten, errichte einen Namen für die, welche seinen Namen lieben, die ihn suchen, finden, sagen und erhört werden. Wir finden, sprechen und werden erhört vor Dir, mein Herr Manda de Ḥajah, Herr des Heils, vergib dem die Sünden 40 Vergehen, Torheiten, Verdrehtheiten und Verderbtheiten, der dieses Brot und Maseqta bereitet und Gutes getan hat. Seine Sünden, Vergehen, Torheiten, Verdrehtheiten und Verderbtheiten mögen ihm erlassen werden, mein Herr Manda de Ḥajah, das große Leben, das erste, sei dem Herrn des Lohnes, der Almosen, für sie, ihre Frauen, 45 ihre Kinder, ihre Tarmidas, und wer dieses Brot und Wohltaten

ולמאן ד̌תאזין לאהאמא וטאבאתא רמון. לדילכון אבאהאתאי ורורבאנאי
ומאלפאנאי ומאסביראנאי כ̌ד סמיכיתון מן סמאל ליאמין טאביק חאטאייא
76 ניהוילכון. ותימרון קאיאמין חייא בשכינאתון. ומשאבין חייא, וחייא
זאכין על כולהון עובאדיא(1. ס . . . . א

5 חאזין „טאב טאבא לטאבא“ כ̌ד קארית, מאסיקתא קאימא, כ̌ד
צאבית, מאצבותא קאימא, כ̌ד מאנית, מישא קאימא, וכ̌ד באיית, ראחמיא
קאימיא, אבאתאר ראחמאך ואבאתאר פיתתאך ומאמבוחאך, וכ̌ד מיטאיבית,
פאתורא קאימא. וחייא זאכין לכולהון עובאדיא. ס . . . . א

ענגירתא ד̌שאלמאניא(2.

10 בשומא ד̌חייא! ענגירתא מחאתאמאתא ד̌נאפקא מינא מן אלמא,
77 ענגירתא בכושטא כדיבא, חתימא בעסקאת רורביא. כידביא שאלמאניא,
וזארזויא גובריא מהאימניא. תיליד בצאואר נישמא ולבאבא ד̌חייא
שאדרויא. נישמא בתאכמותא, טופרא לענגירתא אלאין, טופרא אלאין
לענגירתא, אתנא בזיוא כאסיא ואוטיף באנהורא כאלאלא מנא חזאתא
15 דאיום לנישמא ד̌ענגירתא דריא, מנא חזאתא דאיום, כ̌ד כנאפילא שובא
78 בנא ואמרא: „מאן כידבא לענגירתא ד̌עניש בראזא לא ידא? מאן כידבא
לענגירתא ד̌בהאלין מיצרא מהאתמא?“ „ענגירתא בכושטא כדיבא,
התימא בעסקאת רורביא. כידבו שאלמאניא וזארזו גובריא מהאימניא,
תיליד בצאואר נישמא, ולבאבא ד̌חייא שאדרויא!“ פאחרא ואזיל נישמא
20 אלמא למאטרא ד̌שובא מטא, רב מאכסיא חיזויא, שאהארדאל ד̌חיזויא
79 מדאנדמיא ואמריא: „מאן כידבא לענגירתא ד̌עניש בראזא לא ידא?
מאן כידבו לענגירתא ד̌בהאלין מיצריא מחאתמא?“ „ענגירתא בכושטא
כדיבא, חתימא בעסקאת רורביא, כידבו שאלמאניא וזארזו גובריא
מהאימניא, תיליד בצאואר נישמא ולבאבא ד̌חייא שאדרויא“. פאחרא
25 ואזיל נישמא, אלמא למאטאראייא מטא. מאטאראייא כבוש רישאיהון,
80 ונישמא למאטאראייא אדא. פאחרא ועזיל נישמא אלמא לחאפיקיא
מיא מטא, הו צוריך זיוא רבא ד̌חייא אלאנפא נפאק, ליגטא באפראס
יאמינא, האפקיא מיא אבריא. פאחרא ואזיל נישמא, אלמא לבית חייא
מטא, מאטריא בית חייא, קאלא לבית חייא רמא, חייא ד̌שיכויא
30 לקאלא [Sidra r. l. 109, 10] תירצויא בשכינתא רובתא ד̌עותריא יאתביא,

---

1) Auch dieses Gebet entspricht, weil noch viel kürzer als das vorige, dem jüdischen Kaddischgebete.

2) Mit diesem Stücke, in welchem der Brief, den die Seele mit sich nimmt, die Hauptrolle spielt und dessen Anfertigung in der מנאתא ד̌מישא klargelegt wird, ist das Stück der Sidra Rabba II, 108, 20—109, 13 zu vergleichen.

gespendet. Euch meinen Vätern, Großen, meinen Lehrern und Gelehrten, wenn Ihr Euch stützet, zur Rechten und zur Linken möge ein Sündenerlaß sein. Und saget: Es besteht das Leben in seiner Wohnung. Gepriesen sei das Leben, und das Leben siegt über alle Werke[1]). EndE. 5

Wenn Du dieses „Gutes Heil dem Guten" als Maseqta liest, so hat sie Bestand, wenn Du taufst, hat die Taufe Bestand, wenn Du spendest, hat das Öl Bestand, und wenn Du betest, hat Dein Gebet Bestand, nach dem Gebete, Peḥta und Mambuḥa, und wenn Du bereitest, so hat Dein Tisch Bestand. Das Leben siegt über 10 alle Werke. E . . . . n . . . . d . . . E.

Der Brief der Seligen[2]).

Im Namen des Lebens! Der versiegelte Brief, der hinausgegangen ist aus der Welt, der Brief in Wahrheit geschrieben und besiegelt, mit dem Ringe der Großen. Es schrieben ihn die Fried- 15 lichen, es durchsahen ihn gläubige Männer. Sie hängten ihn um den Hals der Seele und zum Tore des Lebens entsendeten sie sie. Die Seele in ihrer Weisheit drückte den Nagel auf den Brief, auf den Brief drückte sie ihren Nagel. Sie umgab ihn mit verhülltem Glanze und hüllte ihn in einen Lichtschleier. „Wer hat die Seele 20 sich ängstigen gesehen, die den Brief führt? Wer hat sie in Angst gesehen?" Die sieben Söhne versammelten sich bald um sie und sprachen: „Wer hat diesen Brief geschrieben, des Geheimnis niemand kennt? Wer hat den Brief geschrieben, mit jenem Aufdruck besiegelt?" „Der Brief ist in Wahrheit geschrieben, gesiegelt mit 25 dem Ringe der Großen. Geschrieben haben ihn die Friedfertigen und durchschaut die gläubigen Männer. Sie hängten ihn der Seele um den Hals, und zum Tore des Lebens haben sie sie entsandt." Es flog davon die Seele und ging, bis daß sie die Wache der Sieben erreichte, als sie der Zöllner sah, Šahardel, als er sie sah, 30 wie sie stille stand, sprach er: „Wer hat den Brief geschrieben dessen Mysterium niemand kennt? Wer hat den Brief geschrieben, mit jenem Aufdrucke versiegelt?" „Der Brief ist in Wahrheit geschrieben, besiegelt mit dem Ringe der Großen. Geschrieben haben ihn die Friedfertigen und durchgesehen gläubige Männer. Sie hängten 35 ihn der Seele um den Hals, und zum Tore des Lebens entsendeten sie sie!" Die Seele flog und ging, bis daß sie zu den Wächtern gelangte. Die Wächter enthüllten ihr Haupt, und an den Wächtern zog sie vorüber. Die Seele flog und ging, bis sie zu den Wasserwogen gelangte. Der Strahl, der große Glanz des Lebens ging ihr 40 entgegen, nahm sie in die rechte Hand, und über die Wasserwogen zog er sie herüber. Die Seele flog und ging, bis sie zum Hause des Lebens gelangte, als sie am Hause des Lebens angelangt war, erhob sie ihre Stimme zum Hause des Lebens. Als das Leben

חייא כמאך על חייא וחייא אשכא דילון, חייא דילון אשכא, ובדחייא
דילא דבאר.[1] ס . . . . א

מנאתא דמישא באתראיתא.[2]

81,8 בשומאיהון דחייא רביא! אסותא תיחוילא לדיליא ביהראם. כד
באיית מיתניא מישא למאן דנאפיק מן פאגרא אמור: „בשומאיהון דחייא 5
רביא! לאופא ורואחא דחייא ושאביק האטאייא ניחוילא להאזא נישימתא
דפלאן בר פלאניתא והאזא עניגירתא ומאסיקתא!“ ואיתיא שישא דאכיא
דלא משאראי, ואצור מישא דאכיא, ורמיבא כד שאפיר, וגדוייא כלילא
דאסא[3] לשישא ואתנא לקודאמאך וקריא להאגאך: „בשומא דהאהו
גאברא דתריך תאגאך ברישאך.“ וקריא: „לא גאנביא תאגאך, חייא 10
קידיויא, ונהור נהורא מאנדא קראן: „לא גאנביא תאגאך“. וקריא:
82 „האיאל כבאר ראזא רבא דזיוא ונהורא ויקארא“. ואברוך פאנדאמאך
לפומאך וניסבא לשישא בעדאך וקריא: „תאל חייא קאדמאייא לריחא“.
ורמיא ריחא לנורא וקריא: „אודין בתושביחתאן ועלבון דילכון ומישקאל
איניא, ושישא בעדאך ניהויא, ובויא לבית מישקאל איניא ודוכתא. 15
דאמאר: „תאבפאר ותישקאל מן פלאן תאטאייא וחאובא, וסכילאתא
„ותיקלאתא ושאבאשאתא, תירמיא“ בתאסניקא דארקא ובעבדוניא תיתאייא
„דחשוכא, ותאקמא בזאכאייא ובהאיאביא ובאתיריא דלאו בהאסריא,
„קודאמאך מאנדא דחייא, מן זיואך תלאבשיא ומן נהוראך מיכיסייא,
„מן כלילאך ראזא תיתראצלא ברישיא דהאזא נישימתא דפלאן.“ ובאלאך 20
אלמא לדינבא ובזאהרותא קריא. וקריא תמאניא באואתא דפיהתא
83 לשישא, זהארתין באואתא דמאמבותא לשישא. וקריא לכלילא דאסא:
„נהור נהורא“. וזחירא ומזאחרא תראצלא לשישא ברישיא וקריא:
„אסגיא מאנדא דחייא לכיכביא, תיזוא שרא לשישא“. ודרא מישא
בצבותאך רישאיתא מן פומא דשישא וקרא: נוכראיא תאזין זיוא 25
ונהור חייא ודוכתא דאמאר מיפאק רוחא מן נישימתא אמור פלאן

1) Ein etwas abgeänderter Schluß findet sich im „Sidra Rabba“ II, 78, 10-14:
ליגתאן בפראס יאמינא ותאפיקיא מיא אבראן, אבראן תאפיקיא מיא,
ובאדמו חייא סמאך, חייא סמאך לחייא, וחייא דילון אשכא, חייא
אשכא דילון ואשכית נישמאת דפלאן בר פלאניתא דהאזא מאסיקתא
וחייא זאבין. Er nahm mich [פארואנקא = פרוקא = Erlöser] in seine Rechte und setzte mich über die Wasserbäche, die Wasserbäche setzte er mich über, und stützte sich auf die Gestalt des Lebens, und die Ihren fand das Leben, das Leben fand die Ihren und fand die Seele des Betreffenden, Sohnes der Betreffenden dieser Maseqta, und das Leben siegt. — Hier sowohl wie in obigem Texte ist die Übersetzung sehr schwer und fast nicht wiederzugeben.

ihre Stimme hörte, richtete es sie auf in seiner Wohnung, dem Orte, wo die Utras sitzen, und stützte sich auf das Leben, und die Ihre fand die Seele und das Leben führet sie dort[1]). E...n...d...E.

Die letzte Öl-Spende[2]).

Im Namen des großen Lebens! Heil sei mir, dem Bihram! 5 So Du die Ölung geben willst, dem der seinen Leib verläßt, sprich: „Im Namen des großen Leben! Lehre und Bequemlichkeit des Lebens, und Sündenerlaß werde zuteil der Seele des Betreffenden, dem Sohne der Betreffenden, dieser Brief und die Maseqta! Bringe eine neue Lampe, noch nicht gebraucht. Nimm reines Öl, gieß in 10 sie schön hinein, und ziehe einen Myrtenkranz[3]) rings um die Lampe, setze sie dann vor Dich hin, und rufe für Dein Taga: „Im Namen jenes Mannes der Dein Taga Dir auf dem Haupte aufgerichtet hat," und rufe: „Nicht stehlen sie Dir Dein Taga, das Leben ruft ihn, leuchte hell, Manda ruft mich, nicht stehlen sie 15 Dir Dein Taga." Dann rufe: „Mächtig ist Kebar, das große Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit". Wickle dann, das Pandama um Deinen Mund, nimm die Lampe in Deine Hand und rufe: „Es ruhe das erste Leben auf dem Weihrauch". Wirf den Weihrauch ins Feuer und rufe: „Bekennet in unseren 20 Lobpreisungen, die ihr da seid, und erhebe Deine Augen, während die Lampe in Deiner Hand ist, und bete zum Hause des Erhebens der Augen und zum Orte, da es heißt: „Mögen gesühnt und ge-„nommen werden vom Betreffenden, die Sünden, Vergehen, Tor-„heiten, Verdrehtheiten und Verderbtheiten, wirf sie zu den Qualen 25 „der Arqa, in die untere Hölle der Finsternis. Richte ihn auf in „Reinheit, nicht in Schuld, im Reichtum, wo kein Mangel, vor „Dir, Manda de Ḥajah, von Deinem Glanze bekleide ihn, von Deinem „Lichte umhülle ihn, und von Deinem frohlockenden Kranze er-„richte auf dem Haupte, dieser Seele des Betreffenden". Bete für 30 Dich bis zum Schluß und lies mit Vorsicht.

Lies acht Gebete des Peḥta über die Lampe, und zwei Gebete des Mambuḥa über die Lampe und rufe zu dem Myrtenkranze: „Leuchte hell!" Sehr vorsichtig, stelle ihm dann die Lampe zu Häupten hin und rufe: „Es schreite Manda de Ḥaja von den Sternen. 35 Sein Anblick ruhe auf der Lampe". Hebe nun etwas Öl mit

---

2) Nach Petermann ist es ein Myrtenkranz, nach Siouffi ein Myrtenring; Brandt a. a. O. S. 221, Anm. 2.

3) Siouffi berichtet a. a. O. folgendes S. 120ff.: „Dem Sterbenden wird warmes und heißes und kaltes Wasser über den Kopf gegossen, wobei der Sterbende selbst, wenn er noch die Kraft hat, und wenn nicht, der Segauda die Gebete rezitiert. Dann wird ihm das „Rasta" [ראסתא] angelegt, in welchem er auch begraben wird". Die ganze Ölspende bilden die jetzigen Sterbesakramente der Mandäer.

ודוכתא ד̈אמאר ואתיא צאוריעל שארויא ד̈שאריא ריהא מן נישימתא
אמור פלאן". ובמאריבא רשום לפומא ד̈שישא, ודוכתא ד̈אמאר בית
אבאתור רשום לפומא ד̈שישא, ודוכתא ד̈אמאר אזלאת ריהא ד̈פלאן
הואת כד̈ זאן נישימתא ועתקאימאת בית חייא זאבין רשום לפומא
5 ד̈שישא. וקריא: „אשאר צבאן צאבותא" „ובשותא ד̈הייא צבינא",
„וברא אנא ד̈מאן מאנא סמירא". ואלבישיא טינא לשישא וניסיב עסיקתאך
בתלאת צבאתאך(1), ומליאנאך צבותאך(2 אביהדיא עלשנאך וחיצראך(3
84 וקריא: „עגגירתא נחאתאמתא ד̈נאפקא מינא מן אלמא ודוכתא ד̈אמאר
עגגירתא בכושטא כדיבא וחתימא בעסקאת רורביא". חתום בעסקתאך
10 וטופראך וחיצראך ואלמא לדינבא. אתנא עסקתאך וטופראך וחיצראך
בטינא וקריא: „עסירא וחתימא ריהא וגישמאתא ד̈פלאן בהאתמא ד̈כושטא
ונאטרא רבא ד̈שרארא במימאר כושטא ומהאימנא יוכאבאר זיוא".
הדאל עסקתאך וטופראך וחיצראך מינא ואתנא לקודאמאך וקריא:
„משאבא חייא קאדמאייא ודוכתא ד̈אמאר תרוץ אינאך אמור לפלאן
15 ופאנדאמאך ופומאך ניהויא בסאהדיא עתריצתון ועתקאיאמתון באתרא
ד̈טאביא. מיתקאימיא ביניא מאניא ד̈נהורא נישימתא ד̈פלאן והאתאם
באנהורא תיתקאיאם. ומכאלאלנא(4 שאכיבנא מינא שאריא ביניא
כיסיא לזיוא". וניאהא ושלאמא ניהויא בעוהרא ד̈אדאם כישרא ועדותאי
85 ותושביתתאי. ועזיל בשלאם בחירא דאכיא וזאכאיא ד̈מותא ליתבא,
20 ומאנא בגינזיא·תאדיא וטובאך טובאך נישמא, ד̈נפאקת מינא מן אלמא
והאבשאבא וזידקא וכושטא ומזאודאנא וסליק ואסקאן מינא,
ויומא ד̈נאפיק נישמא עתריצתון ועתקאיאמתון בחיראי. וקריא: „בריכיא
ומשאביא חייא לנישמאתא סאיכא". וקריא: „בריכיא ומשאביא חייא
ד̈שום בר נו ודוכתא ד̈אמאר עהאבלכון מן כליל איאר אמור ד̈פלאן".
86 וקריא: „טאב טאבא לטאבא". „ועתראהאם עלא ושבוקלא האטאייא
והאובא, וחבאל למאן ד̈לא יאהבאתלא". ופשוט כושטא מינא אביהדיא
ד̈נאפקיא, ואמארלא: „האזין כושטא אספארלאך, ואנאת אספארלא

---

1) Statt צִבְעְתָא = ܨܶܒܥܬܐ; Nöldeke, Mand. Gramm. S. 36 oben.

2) Zeigefinger, daselbst S. 16 unten.

3) Syr. ܚܶܨܪܐ, arab. خِنْصِر; daselbst S. 120 oben.

4) √ כלל zu vergleichen כַּלָּה, Nöldeke a. a. O. S. 83 unten.

Deinem ersten Finger vom Rande der Lampe ab, und rufe: „Fremd sind der Glanz und das Licht des Lebens und Ortes, der befahl, daß hinausgehe der Geist, aus der Seele des genannten Betreffenden, und der Ort, wo er befahl, daß der Löser Zawriel komme und löse den Geist von der Seele des genannten Betreffenden“. Gegen die West- 5 seite hin mache das Zeichen über den Rand der Lampe, und gegen den Ort des Befehles des Hauses Abatur, mache das Zeichen über den Rand der Lampe, und gegen den Ort, wo gesprochen ward, daß hinausgehe der Sohn des Betreffenden, und werde zur gewöhnlichen Seele, und bestehe im Hause des Lebens, wo das Leben 10 siegt, mache das Zeichen über den Rand der Lampe. Dann lies: „Wohl taufe mich, o Täufer“. „In der Rede des Lebens bin ich getauft“. „Wes Sohn bin ich, o Mana Semira“. Umkleide dann die Lampe mit Öl, nimm dann Deinen Ring mit drei Fingern, und Deinen Zeigefinger und kleinen Finger fülle [mache feucht?] mit Deiner 15 Zunge, dann rufe: „Der versiegelte Brief geht hinaus aus der Welt, und aus dem Orte, wo gesprochen ward, der Brief ist in Wahrheit geschrieben und besiegelt mit dem Ringe der Großen“. Versiegele ihn dann mit Deinem Ringe, dem Nagel und kleinen Finger gänzlich. Drücke hinein Deinen Ring, Nagel und kleinen Finger in 20 den Lehm und rufe: „Gebunden und versiegelt sind der Geist und die Seele des Betreffenden mit dem Siegel der Wahrheit, dem großen Wächter der Wahrheit und dem wahrhaft gläubigen Ausspruche des Yokabar Ziwa“. Hebe dann ab Deinen Ring, Nagel und kleinen Finger von ihr, und setze sie [die Lampe] vor dich hin und rufe: 25 „Gepriesen sei das erste Leben und der Ort, wo gesprochen ward, richte Dein Auge auf den genannten Betreffenden, Dein Pandama und Mund sollen Zeugen sein, Ihr seid aufgerichtet und bestehet im Orte der Seligen, laß bestehen zwischen den Mana's des Lichtes die Seele des Betreffenden, dort im Lichte möge sie bestehen. Er- 30 müdet lasse mich liegen losgelöst von ihm [dem Körper] zwischen dem Verborgenen und dem Glanze“. Und Ruhm und Frieden mögen sein auf dem Wege des rechtschaffenen Menschen, meine Lehre und Lobpreis. Gehe hin in Frieden, du reiner unschuldiger Jünger, dem kein Tod ist, wo sich der Mana in seinem Schatze freut. Heil, 35 Heil dir o Seele, die hinausgegangen aus der Welt. Die Sonntage, Almosen, die Kušta und die gute Ausrüstung sind mit ihr aufgestiegen. Am Tage, da die Seele hinausgeht seid ihr aufgerichtet und bestehet, meine Jünger“. Dann rufe: „Gesegnet und gepriesen sei das Leben, das die Seele begrenzt“. Dann rufe: „Gesegnet und 40 gepriesen sei das Leben des Šum bar Nu, und der Ort, da gesprochen ward „Ich gebe euch vom Kranze des Ajar des genannten Betreffenden“. Dann lies: „Seliges Heil dem Seligen“. „Erbarme Dich seiner und erlasse ihm die Sünden und Vergehen, wehe dem, dem Du es nicht beschieden“. Reiche Kušta mit denen, die mit 45 hinausgehen, und sage: „Dieses Kušta habe ich dir zugezählt, du zähle es dem Abatur zu“. Beeile dich, ihn schnell hinauszutragen,

לאבאתור". ומיסארחיב למידירא פאן כד קארית עגירתא מתאתאמאתא
86 דנאפקא מינא מן אלמא וקריא: „משאבין הייא קאדמאייא" „יעתריצתון
ועתקאיאמהון", ואלמא „טאב טאבא לטאבא". האבואת דאמארלאך,
ועתראחאם עלא בבואתא ודראשיא וקאיאמתא מן ריש ואלמא לדינבא
ובאלאך לשומא דהאנאתא דמאניאתלא מישא, לא תיבצאר בצילאיית
ובזאהראתא קריא. ותייא זאכין. ס . . . . א

מאסיקתא דתארמידא.

86, 17

חאיזאך אנאת בעבותא לנאפשאך, כד פאנדאמאך לגיטית ושישא פיהתא
ומאמבוהא לנאפשאך. וקריא: „מאליל ופתא הייא רביא בפומאיהון!"
ואכול פיהתא ושתיא מאמבוהא. וקריא: „עתימלון חייא ושבינא".
87, 1 וקריא: „טאב טאבא לטאבא". ופשוט כושטא לנאפשאך ואוקיר האנאך
ועזדאהאר עזדאהאר דלא שארית מינדאם מן שיריאתאך לבאר מן
פאנדאמאך להודא אבאתאר דבאיית בותא לנאפשאך. חייא זאכין.
כ . . . . א

Herkunft der Ölspende.

האזין בראכא דמישא דבראכלא ביהראם רבא, ברא דאדאם והאוא
עמא, זאוא דאדאם כד ניפקאת מן פאגרא כד חיביל זיוא קודאמאיהון
יאתיב הוא. האזין בראכא דמישא בדיואן דראגמיא בר עקאימאת מן
טיב מאתא, דכדיב מן ואזאי דגאואזתא בר חאוא וכיתבא באיאן והיביל
בר בריך יאואר האכא כדיב בהאלין סידריא במא דנאצארייא מן
דיואן דראגמיא בר עקאינאת דעשתיכנאת לואת האיאנא פתיאהיא,
ובאיאן בר זאכריא. ואמאר באיאן היביל בר בריך יאואר כד הוא
כדיבא כתאבתא וכולהון ראזיא דמישא בגאואיהון אלמא לעוראשלאם
מדינתא דיאהוטאייא כד האזין ראזאיהון. חייא זאכין. ס. . . . . .א

עבילא.

88, 9-19 נישמא טאבא ומהאימנא, הו דעתלא אנאשיא דאבדיא טאבותא,
אבאתרא איתיא תארמידיא וקארין עלא שיתין מאסקאתא, בסאכא בכול
מינדאם דמאסיקתא דשיתין, במארבא רושומא להודא, ובית אבאתור
רושומא לחודא. ושאבא אראבאתא, במארבא רושום להודא; ובמאסיקתא
באתראיתא, לבית אבאתור רושומא להודא ורשומא לנישמאתא
דאבאהאתאן. ס . . . . א

nachdem du den Brief gelesen den versiegelten, der hinausgegangen aus der Welt.

Dann lies: „Gepriesen sei das erste Leben“, „Ihr seid aufgerichtet und bestehet“ bis „Gutes Heil dem Guten“, wie ich es Dir gesagt habe. Bete für ihn mit Gebeten, Predigten und Abschnitten von Anfang bis zu Ende, und bitte für den Namen dessen, dem Du Öl gespendet, sollst im Gebete nicht abkürzen, und lies vorsichtig. Das Leben siegt. E........n........d.......E.

Die Maseqta des Tarmida.

Verrichtest Du ein Gebet für Dich, so nimm Dein Pandama, die Lampe das Peḥta und Mambuḥa für Dich und rufe: „Es tat auf seinen Mund das Leben und sprach“. Iß das Peḥta und trinke den Mambuḥa und rufe: „Es erfülle mich das Leben und seine Wohnungen“. Dann lies: „Gutes Heil dem Guten“ und reiche für Dich selber Kušta, verehre Dein Taga, und sei sehr vorsichtig, daß Du von den Auflösungen nichts auflösest außer Dein Pandama allein, nachdem Du für Dich Das Gebet verrichtet hast. Das Leben siegt. E . . . . n . . . . . . d . . . . . E.

(Unterschrift 87, 8–24.)

Den Segen bei der Ölspende hat gesprochen der große Biḥram, der Sohn des Adam, und seiner Mutter Ḥawa, der Frau des Adam als sie ihren Leib verlassen, als Ḥibil Ziwa vor ihnen sass. Dieser Segen über das Öl, ist im Diwan des Ramuja bar Akaimat aus der Stadt Tib, abgeschrieben von Zazai Gawazta, dem Sohne Ḥawa's. Abgeschrieben haben ihn Bajan und Ḥibil bar Berik Jawar, wie er geschrieben ist in jenen Büchern, wie den der Nazaraeer, vom Diwan des Ramuja bar Akaimat, der sich befindet bei Ḥajuna, der Tochter des Jaḥja und des Bajan dem Sohne Zakrias. Und es behauptet Bajan Ḥibil Sohn des Berik Jawar, daß diese Schrift so abgeschrieben ward nebst allen Mysterien über das Öl, noch von Jerusalem her, der Hauptstadt der Jaḥuṭäer, genau so wie ihre Mysterien. Das Leben siegt. E . . . n . . . d . . . . E.

Die Trauer.

Die gute und gläubige Seele, die besitzt Menschen, die Gutes tun, ihr nach gehen Tarmidas und lesen für die sechzig Maseqtas, in ihrem Umfange, jede von diesen liest sechzig Maseqta's. Gegen den Westen ein Zeichen für sich, das Haus Abatur ein Zeichen für sich. Und sieben Abende, gegen Westen ein Zeichen für sich, und bei der letzten Maseqta, ein Zeichen gegen das Haus des Abatur für sich, und ein Zeichen für die Seelen unserer Väter. E . . . . . n . . . . . d . . . . . . E.

89, 2–12 נישימתא דנאפיל מישא שאפיר, קריא עלא שאבא אראבאתא,
דנאצוראייא ומאנדאייא והאימניא. ובע מאסיקתא, אודין בתושביחתאן
ועלכין דילכון ומישקאל איניא ובית מישקאל איניא וניחזיא כולהון
לפיתתא, וניחזיא למאמבוהתא. כולהון אסאריא ושיריאתא דמאסיקתא
5 מן רישא ואלמא לדינבא, ובאלאך וראהום ותזיא נאפשאך באלבושא
ועתראהאם עלא לישבוקלא האטאייא. חייא זאכין. ס........א[1].

אגזארתא דחיביל זיוא

89, 12 האיזאך אפריש ואמאר חיביל זיוא: „כול מאן מן נאצוראייא
דמאסיקתא ניקריא וניפלוט פאנדאמא, ומיא דבותא ניתבאר, ניהויא
10 עלא גיטא רבא, ולא ניחזיא לנאצבא וניתימהיא עתימהיבא בוכרא
קאדמאיא, אמינטול דחטא וסכיל קודאם אבאהאתא. ואנא חיביל זיוא
לא עחישבא בחושבאנא, ובמיניאנאי לא עמינייא“.

ואמאר חיביל זיוא: „כול מאן מן נאצוראייא דפאנדאמא נילגאט,
ומיא דבותא לא ניתבאר, דקאימיא בפאגראיהון, ניהוילא עמרא וסיגיא
15 ושיתא דלא שאנא ולא שאניא. כול מינדאם דאבאהאתא פאקדויא 90
ולא אבאד, אבדאתא דיושאמין אבאדילא עהאבלא מנאתא דסומקאת
אינא, ובהאומא דסומקאת אינא לא קאם. כול מאן דהאלין ראזיא
אבאד, ופאנדאמא נילגאט, כד נילגאט פאנדאמא, כולהון קיריאתא
דהשוכא ניתכרוך מן קודאמא ומינהאר דמאואתא לואתאיאן וכול מינדאם
20 דאבאד ניתקאיימא. חייא זאכין. ס..........א

1) Zu vergleichen der Bericht Siouffi's a. a. O. S. 95 ff.

Über die Seele, der das Öl gut zugefallen, lies für sie an sieben Abenden, der Nazaräer, Mandäer und der Gläubigen, betet einen Maseqta, bekennet in unserem Lobpreise, die da sind. Erhebet die Augen und betet. Sie sollen die Augen erheben und alle sehen das Peḥta, und das Mambuḥa, und die Verknüpfungen 5 und Auflösungen der Maseqta vom Anfang bis zu Ende, bitte und bete, da Du Dich im Gewande siehst. Habe Mitleid mit ihr, auf das weggenommen werden ihre Sünden. Das Leben siegt[1]). E . . . n . . . d . . . . E.

Der Erlaß des Ḥibil Ziwa II. 10

Folgendes legte dar und sprach Ḥibil Ziwa: „Wer von den Nazaräern eine Messe lesen, das Pandama aber ablegen und das Wasser der Buße übergehen wird, über den wird ein gewaltiger Zorn enstehen, nicht wird er einen Sprößling sehen, und vernichten werden wir seinen Erstgebornen, weil er gesündigt und töricht ge- 15 handelt vor seinen Vätern. Ich Ḥibil Ziwa werde ihn nicht in meine Rechnung aufnehmen und in meiner Zählung nicht zählen".

Ferner sprach Hibil Ziwa: „Wer von den Nazaräern das Pandama nehmen, und das Wasser der Buße nicht übergehen wird, solange sie in ihren Körpern weilen, wird ihm zuteil Gespräch, 20 Schreiten und Lehre, die unabänderlich sind".

„Wenn er dem Befehle der Väter nicht nachgekommen, und die Werke des Josamin getan, gebe ich ihm als Anteil Röte der Augen und in der Hitze der Augenröte erhebt er sich nicht."

„Wer aber jene Mysterien geübt, und das Pandama genommen, 25 so er das Pandama nimmt, so werden vor ihm alle Zufälle der Finsternis verhüllt. Vor uns wird seine Gestalt leuchten und was er tut, hat Bestehen."

Das Leben siegt. E . . . . n . . . . d . . . . . . E.

The Pahlavi Texts of Yasna LXV (Sp. LXIV) edited with the collation of all the MSS.*)

By

L. H. Mills.

To Ardvī Sūra Anāhita and the Waters.

1 *Yeżbeχūnam mayā ī*[1] *ardvīsūr*[2] *ī anāhit'*[3] [*havāt*[4] *anāhitīhaš hanā*[5] *aēγ pavan anāhitīh żag jīnāk*[6] (so) *pavan star pāyak' yegavīmūnēt'*[7]]

2 *ī pūr*[1] *frāż aē*[2] [*aēγ kolā jīnāk ī*[3] *bayen vażlūnet*[4]] *ī*[5] *bēšā-jēnītār* [*aēγ mindavam γal bēšājēnēt'*] *ī yūit šēdā*[6] [*aēγ aš šēdā*[7] *levatā lōit*[8]] *ī*[9] *aūharmażd-dātistān'*[10] [*aēγ aš dēnā żag ī aūharmažd*]

3 *ī yażešn*[-*āō*-]*mand*[1] *av' aχū'*[2]**) *ī ast*[-*āō*-]*mand* [*aēγ mindavam ī*[3] *yehabūnēt'*] *va*[4] *nīyāyešn*[-*āō*-]*mand*[5] *av'*[6] *aχū'*[7]***) *ast*[-*āō*-]*mand* [*aēγ dāt'gōbīh*[8] *vebedūnyēn*[9]],

The Furtherer of Life.

4 *ī jān' farāχūēnītār*[1] *ī*[2] *aharūv'* [*ī*[3] *χvāstak ič*[4]] *ī*[5] *ramak' va farāχūēnītār ī*[6] *aharūv'*[7] [*ī anšūtā* (?)]

---

*) For translation, paraphrase, and commentary see JRAS. of Oct. 1906.

**) The sign which seems a Persian و may be meant for '*d*'; but then '*v*' fails. I correct to *ardvīsūr* without hesitation; the trl. of the Pers. so renders in one place at least. B preserves the '*d*' so far as to mark it; but misplaced *a-r-v*(?)*-d-v-sūr*. The sign و is therefore left for '*v*', so, irregularly. A uses و for '*v*' in 18.

***) I correct the impossible *a-n-ū-s-t'* (so A, B) at once to *anāhit'*; so, as *anāhita*; see the translation of the Pers. MS. which has *χ-v-ū-s-t* (looks like *χvāst*) translated, *χāliṣ* or *χāliṣī*, and for *anāhitīh* as above it has *χ-ū*(or '*v*')*-s-t* translated *χ-ū-s-t* (or '*χ-v-u-s-t*'), and for the second *anāhitīh* it has what seems *χvāstī* translated *χ-ū-s-t*, or *χ-v-s-t*.

5 *ī*[8] *gēhān farāχūēnītār ī*[9] *aharūv'* [*gōspend*] *va*[10] *χvāstak'*[11] *farāχūēnītār ī*[12] *aharūv'*[13] *χvāstak'* [*ī*[14] *hūžūštān'*],

6 *ī*[1] *matā*[2] *farāχūēnītār ī*[3] *aharūv'*[4] [*ī pavan aēvakratakīh*[5]],

The Purifier of All Seed.

7 *man' harvispgūn yuvanān*[1] *av' šōisar*[2] *yōšdāsarīh*[3] *yehabūnēt'* [*aēγ amat dakyā*[4] *va*[5] *χūp' lā levatā*[6] *av'*[7] *rīm barā yātūnēt'*[8] *aē*[9] *pavan rās*[9] *ī valā*[10] *ardvīsūr*[11]],

The Giver of Propitious Birth.

8 *ī*[1] *harvispgūn vagdān' pavan žerχūnešn'*[2] *av' garv*[3] (so (?)) *yōšdāsarīh yehabūnēt'* [*aēγ amat baharīh*[4] *ī*[5] *tanē*[6] *avāyast'*[7] *yehvūnēt'*[8] *pavan rās ī ardvīsūr*[9]],

9 *man' harvispgūn vagdān*[1] [*pavan žāyešn'*[2]] *hūžer χūnešnīh*[3] *yehabūnēt'* [*aēγ amat*[4] *frārūn' va χūp' barā yātūnēt' aē*[4] *pavan rās ī valā ardvīsūr*[5]].

10 *man'*[1] *av' harvispgūn vagdān' žag ī*[2] *dātīhā* [*čand avāyat'*[3]] *ī*[4] *va*[5] *frārūn'* [*aēγ basīm*] *pēm mē'im yedrūnyēn*[6],

Famed (?) from Afar.

11 *ī*[1] *mas*[2] *žag ī*[3] *ardvīsūr ī*[4] *dūr*[5] *frāž nāmīg*[6] [*aēγ aš šem*[7] *dūr jīnāk*[8] (so) *važlūnt'*[9] *yegavīmūnēt'*] . .,

12 *man' aīt' aēγaš žag ī*[1] *and*[2] *masīh*[3] *čand harvisp' valāšān' mayā man' pavan damīg mē'im*[4] *frāž tačēnd* [*havāt*[5] *ardvīsūr*[6] *mas*[7] *min avārīg mayā ī*[8] *yūīt' min*[1] *arvand*[9]**) *va arvand ī dūrnāmīk*[10] *levatā ardvīsūr va*[11] *ardvīsūr*[12] *levatā arvand*[13]*) *am lā kart'*[14] *yegavīmūnēt'*],

She plunges from Hukairya; her Gulfs foam up.

13 *man' pavan žag*[1] *amāvandīh frāž tačēt'*

14 *min hūkar*[1] *ī būland mē'im av'*[2] *žrēh* (so here) *ī*[3] *farāχūkart'*;

15 *va*[1] *āyūžēt'*[2] *harvisp' kanārak' ī*[3] *žrēh ī farāχūkart'* [*aēγ barā kūfēnēt'*] *žag ī*[4] *harvispgūn av' mīyān' āyūžēt'*[5]

16 *amat žag ī*[1] *av' valāšān mē'im frāž tačēt'*[2]***) [*pavan*

---

*) A marks *arvag*; so Spiegel; B, C mark *arvand*.

**) So from [Pahlavi script], the Pers. MS. however has *g-v-r* translating *bačahdān*. A has here, but not in 21, a falsely marked *dōbar*; not so B which marks '*g*'. I think that the final '*r*' originated from a mistaken explanation of an original) = '*v*', '*ū*' or '´' accent.

***) so B; A *tačūnet*.

yūīt[3]*-kartakīh*[4]] *amat žag* (*ī*) *av' valāšān' mē'im*[5] *frāž rižēt'* [*pavan aēvakratakīh*[6]] *ardvīsūr ī*[7] *anāhit* ('is it *aēvakartakīh?*').

Her Thousand Vars and Thousand Outflows.

17 *man' bayen žag raγ var va raγ apχahīh*[1]*) [*va var žag ī man' aš mayā*[2] *ī min χān'*[3] *apχahīh*[4]**) *žag*[5] *ī*[6] *man' aš bayen laχvār yegavīmūnēt' bayen žag ī ardvīsūr*[7]; *aīt' man' bayen žag žrēh*[8] *yemalelūnēt'*]

18 *katārčāī min*[1] *valāšān' varān va katārčāī min valāšān' apχahān*[2] *pavan XL yōm yedrūnešn*[3] *amat*[4] *žag ī hūāsp'*[5] *gabrā*[6] *yedrūnyēn*[7] [*min kūst'*[8] *I*]; *aīt' man' min****) *hamāk*[9] *kūstak yemalelūnēt'*].

She waters the Seven Karšvars.

19 *žag ī*[1] *li*[2] *aēvak' min' apān*[3] *man' pavan*[4] *apχahīgīh*[5] *barā yehemtūnēt'*[6] [*pavan χunīdīh* (? or (?))†)] *mē'im av' harvispgūn*[7] *kēšvar man' haft* (*IIII + III = VII*).

In Summer and in Winter.

20 *žagič* (*ī*) *li aēvak*[1] *min χānān* (?) [*min apχahān*[2]]††) *amat*[3] *av' ham*[4] *yedrūnānd*[5] [*aēγ aēva(k)tūm*[6]†††) *yedrūnyēn*] *pavan hamīn'*[7] *va pavanič damistān'*

21 *žag žag ī*[1] *li*[2] [*yavanān*[3]] *mayā yōšdāsarēnēt'*[4] [*aēγ dakyā*[5] *yaχsenunēt'*[6]] *va žag ī žag yuvanān*[7] *šōisar va*[8] *žag ī žag vagdān' garv*[9] (so reading) *va*[10] *žag ī žag vagdān' pēm.*

The Fravašis of the Saints helped on, or help.

22 *aītān'* [*žag ī bayen tag'*[1]] *va yehvūntān'* [*žag ī yehabūnt'*[2] [*va yēmitūnt'*] *va žātān'*[3]*†) [*žag ī kevanič aīt'*] *ažātān*[4] [*žag ī adīn'*[5] (?) *av' karyadā*[6]**†) (?) *lā neflūnast'*]

---

*) Hardly '*apχah I*', 'a thousand single (?) *apχahs* (?)'.

**) Here however *apχah I* is possible.

***) A has *aīt man' kolā III* (?) or *IIII* (? hardly *aē*) *yemalelūnet.*

†) C the Pers. MS. renders '*tars*', and has a text which does not clearly express a sign for '*v*'. One might think of a *χayt*(*ī*). Otherwise how to deal with [illegible]; so B; would it be *χunīdīh* for *χunīdakīh* (?, see 48, or ?). A is obliterated here.

††) This '*amat*' was motived by *hamaϑa*, but hardly translates it: '*ham*' must be its proper representative.

†††) C trl. *yaktā ya'nī tanhāh* (? so).

*†) So the Pers. MSS. indicates, giving us also the clue to *azātān*, which form itself however the MS., does not render in accordance; but A, B mark *dātān* here.

**†) So B and the Pers. MS. indicate as to text, C translating *š-k-m* (?) or *š-k-m-h*; hardly '*kargadā*'; '*karžamān*' (?); —?. A has *ka-r-z-d-man-'* = *karzadā-*(?); so E.

23 *av' latamā yātūnāt'*[1] *fravāhar*[2] *man' valāšān' būrtār yehvūnt' havand av' patīrak' žag ī min žag ī nazdist' mayā* [*yansegūnāñd*[3] (read *-nūnt**)) *yegavīmūnēt'*[4] *zōhar ašān' av' žag yehabūnt' havet man'aš nāmčastīg kart' yegavīmūnēt' aš min žag yansegūnešn'*[5] *va val žag yehabūnešn'*[6] *va amat lā aēvak'*[7] 5
I[8] (*aē*) *pēš yehemtūnēt' amataš*[9] *pavan*[10] *tarmēnešnīh va*[11] *amat*[12] *lā mē'im*[13] *barā*[14] *vazlūnēt' va*[15] *šēdāyazakīh*[16] *tarmēnešnīh*[17] *žag yehvūnēt' amat yemalelūnēt' havet*[18] (so) *denā mayā ī*[19] *rōsvāk*; *afaš pavan hāvandīh av' valā ī armēšt' yehabūnešn'*].

The Holy Waters help on no Sinners, no Infidels. 10

24 *al lanā mayā levatā valā ī dūšmēnešn'*[1] *va*[2] *al lanā mayā levatā valā ī*[3] *dūšgōvešnīh*[4] *va al lanā mayā levatā valā ī*[5] *dūškunešn'*[6] *va*[7] *al lanā mayā levatā***) *valā ī*[8] *dūšdēn'* [*amān*[9] *kār va dēnā hanā*[10] *yehvūnāt'*[11]]

No Dastards. 15

25 *al levatā*[1] *valā ī*[2] *hamχāk' bēš man'*[3] *dōstān bēšēt' al levatā valā*[4] *ī magōī-bēš*[5]***) [*man'*[6] *magōī*[7]***) *gabrāān*[8] *bēšēt'*] *al levatā valā ī vārūn'*[9]*-bēš* [*man' hamsāyagān' bēšēt'*[10]] *al levatā valā ī nāf'-bēš* [*man' patvardān bēšēt'*]

26 *al va*[1] *lanā* [*mayā*] *levatā valā*[2] *frāž yehabūnīh*[3] *mayā* 20 *ī sapīr ī aūharmažd-dāt ī aharūv'*[4].

27 *man'*[1] *lanā'*[2] *arēšitār*[3] [*havām amān*] *rēšēnēt'*[4] *gēhān'* [*χvāstak*]

28 *al lanā* [*mayā*] *levatā*[1] *valā*[2]†) *frāž yehabūnīh*[3] *mayā ī šapīr ī pāhrūm*[4] *ī aūharmažd-dāt ī aharūv'*[5]

29 *man' lanā min*[1] *arēšitār* [*havām*[2] *amān*] *rēšēnāt' tan' man'* 25 *dūžd*[3] *va man' stahmak' va*[4] *man' gōbā*[5] *ī aharūv' γan'*[5],

No Sorcerers, nor Evil-wishers.

30 *man' yātūk'*[1] *va man' ič*[2] *nasāī-nīkān*[3] *va*[4] *man' ič*[5] *kūšitar* [*ī*[6] *yūdān*[7] (? *yuvanān*)] *va man' ič arāīt'*[8] (so) *va*[9] *man' ič aharmōk' ī anaharūv'* 30

31 *man' anšūtā ī darvand ī sāstār*[1] *mē'im av' valā*[2] *pavan bēš*[3] *av*[4] *patīrak' sātūn* [*aēγ aš avaj yaχsenūn*[5]],

---

*) This form occurs more than once accompanied with the auxiliary *-āñd-ēt* (so). Is it a relic of some former usage representing the past participle. A originally so read but it has been erased. B has *yansegūnāñd yegavīmūnēt*. C has *-gūnd*; seldom, or never renders *-āñd*. E (Sp.) has *-āñd yegavīmūnēt*. M *-yēn*. There is hardly room for the imperv. here.

**) Notice *levatā* as rendering the datives.

***) B has *mago'* (no *-ī*) and *magō' bayen*; so C here *magō*; A *magōī*.

†) *levatā valā* = *ahmi(n)* = *asmin*. B *nasāī* (so) *nikān*; so C probably *nigān*.

32 *ī*[1] *sēj*[2] *χvāstār*(!) [*valāšān' min dūšahū*[3]*) *vādūštār*[4]**)] *av'*[5] *gēhānān*[6]***) (so) [*havand*] *man' sēj χvāstār*(!) *havand*[7]†) *man' dātār*[8]†) [*yemalelūnt*[9]].

Rejoicers for the Kine.

5 33 *mayā pavan tōrā*[1] (sic (!) for Av. *gātava*) *huram*[2] [*aēγ pavan rāmešn'*[3] *barā yehvūnīh*[4]] *hamāī*[5] *vad amat at*[6] *zōt'*[7] *yežbeχūnāt'*[8]††) (*-nam* (so B, C)).

Questions; How shall the Žaotar sacrifice?

34 *čēgōn žōt'*[1] ? *pavan*[2] *žag*[3] *ī*[4] *āmūχt'*[5] *gōvešn'* [*aēγ avēštāk*
10 *narm barā vebedūnyēn*[6]] *mayā*[7] *ī šapīr yežbeχūnāt'*[7]

35 *čēgōn yehvūnāt hit'*[1]†††) *pavan adātistānīh* ? *yežbeχūnāt' aēγ aš*[2] *vāčak'*[3]*†)] *žīvān'*[4].

The Prescription.

36 *čēgōn aš*[1] *gōvešn'*[2] *mē'im***†) *yehvūnāt'* ? *man'*[4] *av'*[5] *čāšī*
15 (*čaχšī* (?)) *aīt' aērpatistān'*[6] [*aēγ avestāk' rāst' barā vebedūnānd-ēt*[7]***†) (sic) *havet amat aš žand dātistān'*[8] *barā lā*[9] *yedrūnyēn aē*[10] *šāyat'*[11]].

The Reward Expected.

37 *čēgōn* [*aš*[1]] *pavan valāšān'* [*kūnešn' amat γal vebedūnam-ē*[2]]
20 *fravāft'* ((so), read *frarāft'*[3](?)) *yehvūnam*[4] [*aēγ mān dārešn' barā kart' havāt'*[5]] *čēgōn pavan valāšān'* [*ī*[6] *γal vebedūnām*[7] *amān*] *āvām yehvūnāt'*[8] [*aēγ mān tarsakāsīh bayen yažatān aētōn kart' yegavīmūnāt'*[9] *aēγ yažatān pavan žag pātdahešn'*[10] *va*[11] *nēvakīh mē'im av' lanā aētōn yaītyūnt'*[12] *yegavīmūnāt aēγ mān*
25 *bēn yažatān' āvām havāt Aparg*[13] *gūft havet*[14] (so) *kolā aīš bēn yazatān' āvām. čēgōn pavan valāšān'*[15] *yažešn'*[16] *ī γal vebedūnēm-ē*[17]] *āmān rātīh yehvūnāt*[18] [*aēγ mān mindavam yehabūnt yehvūnāt*[19]].

---

*) The Pers. MS. transliterates *dūšān*; trl. *bad*.

**) B seems *nihān dāštār ī*; C the Pers. *ahuštār* (so) trl. *ẓabadā-kunandah*. A as above.

***) A *gehānān* (so); B, C *gēhān*; motived by *ī daδa*.

†) *havand* for *yañtu*; *dātār* motived by *dī daδa*.

††) B *yežbeχūnam'*.

†††) Hardly '*hat*'?

*†) Pers. MSS. trs. *ẓāhir*.

**†) Pers. trl. *avar yaẓnī bālātar*.

***†) Read *vebedūnt'-ēt*(?) C seldom or never renders *-ānd*; has here *vāgūnēd*; trl. *kunād* (so).

38 *man'* [1] *aūharmažd frāž gūft'* [2] *av' zartūšt' va zartūšt' frāž* [*gūft'*] *bēn gēhān ī ast(-āō-)mandān.*

The Answer.

39 *pavan barā zaidyešnīh**) *ī pēš* [*min žag ī amatšān' žag zōhar hamāk barā lā rīχt' pavan žag yaϑāk'-ahūk-vairyōk* [1] (*II*, 5 *dō*) *man' aš hušiti* [2] *av' levīn' yegavīmūnēt'*] *min mayā zaidyešn' ī zartūšt' va* [3] *aχar av' mayā žōhar frāž yedrūnih* [4] *ī* [5] *yōšdāsar ī* [6] *dāhmān'* [7] *nigīrīt'* [8] [*aēγ pavan sardār* [9] *dāšt' yegavīmūnēt'* [10]]

40 *denā* [1] *pavan gōvešn' frāž yemalelūnyīh* [2]

41 *aēγ mayā* [1] *yān' min lekūm žaidyam va žag ī* [2] *mas* [3] 10 [*nēvakīh bavīhūnam*].

A Further Prayer.

(in 41) *denā av'* [4] *li yehabūn* [5] *pavan dahešn' mē'im ī* [6] *šapīr* [*min žag ī* [7] *mas min žag ī* [8] *šapīr* [9]] *pavan barā avaspārešnīh* [10] [*amataš dārešn'* [11] *pavan* [12] *χūpīh* [13] *kart' havāt* [14]] *an-avar* [15] *drūješn'* 15 [*yehvūnāt'*] (in 41) *aēγ mānpatīh* [16] (*magōpatīh?*) *barā yegavīmūnāt'* [17]].

For Wealth and a Good Offspring.

42 *mayā ī* [1] *īšt' min lekūm žaidyam* [2] [*χvāstak'* [3] *ī pūr sarēdak'* [*aēγaš sarēdak' ī* [4] *kolā mindavam I* [5] *ī bayen*] *va amāvandīh* [6] 20 [*aēγ amat* [7] *χvāstak' ī kabed aš šukūīh ažaš*]

43 *faržand* [1] *ī* [2] *hvāpar* [3] *man' valāšān'* [*faržand* [3]] *ī kabed* [4]**) *martūm* [5] *būržānd* [6] [*hvāparīh* [7]] *pavan yažatān' aīt' va* [8] *pavan ič anšūtāān' aīt' hvāparīh ī* [9] *yažatān hanā aēγ šān' arvandīh* [10] *I* [11] *pāt'frās II + III* (= *V*) *hanχetūnēt* (*-ūnt*) [12] *amat lā* 25 *amat hambūn'ič* [13] (so) *vināš* [14] *kart' havih margarzān' yehvūnīh afšān' āmūrzītārīh* [15] *hanā aēγ amatšān' barā vijārt' ašān' pavan nafšā* [16] *yaχsenund* [17] *hvāparih* [18] *pavan anšūtāān* [19] *hanā aēγ tūješn'* [20] *ī pavan aīšān'* [21] *barā yaχsenunānd afšān' āmūržītārīh* [22] *hanā aēγ pavan* [23] *patīh* [24] *bavīhūnd*]. 30

Deprecations.

44 *al* [1] *aīš aš* [2] *valāšān' rāī* [3] *bavīhūnāt* [4] *žīyān* [*aēγ šān al tūvān' yehvūmāt'* [5] *kartan'* [6] *bavīhunast'* [7]]

45 *al ič šnaih* [1] *va al margīh va al kēn' va* [2] *al āzārešn'* [3].

---

*) B '*pavan barā žaidyešnīh ī levīn'*'; so C '*barā*'.

**) [4] [5] A double translation for *pōuruš*. A has *būržēnd.*

The Sacred Influences besought for Blessings
for the moment personified with the Amešaspends and the Fravašis.

46 *denā min lekūm mayā*[1] *żaidyam* [*nēvakīh*] (*va*[2]) *denā min*[3] *damīg va*[4] *denā min*[5] *aūrvar*,

47 *denā min amešáspendān ī hūχvatāyān'*[1] [*aēγ χvatāyīh pavan χūpīh vebedūnāñd*[2]] *ī hūdehākān'*[3] [*aēγ mindavam*[4] *pavan χūpīh barā*[5] *yehabūnd*] *ī šapīr zakar va*[6] *żag*[7] *ī šapīr vagd* [*aēγ żag*[8,9] *šapīrīh ī*[10] *pavan żakarān' va*[11] *vagdān' aīt' aē*[12] (not '*aīt'īh*'*)) *pavan valāšān ič*[13] *aīt'*] *ī*[14] *šapīrān dāštār*,

48 *denā min aharūvān' ī šapīrān*[1] *fravāhar*[2] *man' čīr va avarvīj'*[3] *havand* [*havāt* (so) *čīrīh żag yehvūnēt' ī*[4] *żag*[5] *ī*[6] *pavan me'im*[7] *saryā čīr avar-vīj' żag yehvūnēt' man'*[8] *čēgōn yehemtūnēt' pavan jīnāk* (so) *stūb' vebedūnyēn*[9] *avar-vījīh va avar-aōjīh*[10] *kolā II* (*dō*) *aēvak' amāvandīh*[11] *żag yehvūnēt' man' až aīš ī*[12] *bayen χūpīh*[13] *rāī aīyyārēnēt'*[14] *ī perōčkarīh*[15] *χūnīdakīh*[16] *tagīgīh*[17]**) *tagīh*[18] *varj(-āō-)mandīh*[19] *dānākīh gadā(-āō-)mandīh va χvēškārīh farāχūīh*[20] *kolā nēvakīh bēn drūd va rōēšā'*[21] *ī*[22] *kolā*[23] *āfrīn' żavar*[24] *żag ī*[25] *pavan ragelā aōj' żag ī pavan bazāī nīrōk*[25] *żag*[26] (*ī*) *pavan hamāk tan'*[27]***) *rāye(-āō-)mandīh*[28] *afżār(-āō-)mandīh, arvandīh avar-kārīh*.

Miϑra besought and Rašnu Ražišta.

49 *denā*[1] *min mitr' ī frēhgaoyōt'* [*aēγ dašt'*[2] *avībīm*[3] *yaχsenunēt'*],

50 *denā min srōš ī aharūv' ī hūrōst'*[1] [*aēγ pavan frārūnīh rōst' yegavīmūnēt'*],

51 *denā min rašn' ī rajistak'* [*aēγ avējak'*],

52 *denā min*[1] *ātaχš*[2] *ī aūharmažd*[3] *berā*

53 *denā min būrż' ī χvatāī(-tiyā)* [*vagdān' ī rōšan'*] *va*[1] *apān'*[2] *nāf' ī*[3] *arvandāsp'*.

From All the Yažats.

54 *denā min*[1] *harvisp'*[2] *yażatān' man'*[3] *vēh*[4] *dehāk*[5] *va aharūv' havand*,

---

*) Hardly '*aīt' II* (*dō*)'. C has only '*hast pavan*'.

**) A *tagigīh* (so? hardly *tagīīh* (?) *tagīgīh*; so B *tagīgīh tagīh*; so E.

***) A inserts . . . *ðavẹ* (so) *żāvare gava aipa* (*aspa* (?) so) *srūma* (so?). '*pā*' obliterated; in '*aip* . .' (so?) the letters look like Pahlavi *asp*, (not *až'a*), *aspa* (hardly *āspā*). B *pāðave zāvare gava aspa* (so) *srūmi* (sic). C differing materially, has before 49: *ragelā min zavar tōrā va susyā* . . . *aēγ lanā hamāk tan patūkī-hōmōnd vāgūn* (*vebedūn*); trl. *pāē až żōr gāv va asp* . . . *kū mā hamā tan kuwat-mand kun*. A valued writer does not mention these insertions in Notes but cites a form of them from L 13; D, E omit. (. . . is probably *srūmī* in C.)

55 *denā*[1] (*m.*) *av' li yehabūn denā damīg va denā aūrvar* [(*čēgōn min avar nipišt' vad val*[2] *ašavanō bīšāmrūtīg gōvešn'*[3])],

56 *man'ič min žag havāt maš* [*pavan*[1] *tan'*] *va man'ič min žag havāt*[2] *šapīr* [*pavan χrat'*] *va*[3] *man'ic min žag havāt*[4] *nēvaktūm* [*pavan dīdan'*[5]] *va man'ič min žag havāt*[6] *pēšarǰtūm*[7], 5

57 *čēgōn av' lanā yehabūnēt*[1] *lekūm man' yažatān*[2] *ī aharūv'*

58 *pāt'χšah*[3] *ī*[4] *χvāstār ī*[5] *tīž*[6] *suk*[7] (so?)*),

59 *tīž' min gās*[1] *va pavan gās*[1] [*aēγ pavan abavīhūnast'*[2] (so)**) *barā bavīhūnast'*[3] *va*[4] *av' anšūtāān'*[5] *yehabūnt' tūvāngar havāt* (so)[6]]. 10

60 *čēgōn āškārak' varžītārān' av'*[1] *aīšān*[2] *man' kāmak' frāžtūm* [*pavan kār va kirfak' kolā aīš mižd va*[3] *pāt'dahešn'*[4] *yehabūnt'*[5]]

From Ahura the Creator as comprehending All.

61 *yehabūnih*[1] *av' li mizd va*[2] *pāt'dahešn'*[3]] *man' gōspend*[4] *tāšītār havih*[5] (so) *va*[6] *mayā*[7] *va aūrvar ač tāsītār*[8] *haviḥ af-žūnīg mēnavad ī*[9] *aūharmažd* 15

b *va*[1] *amer'dat va*[2] *haurvadat'*[3] *ač* [*tāšītār*[5] *havih*[5]] *afžūnīg mēnavad ī*[6] *aūharmažd*

---

*) The text of A is *šalītā χvasdār* (? sic for *χvāstār*; see *isāna*) *h-a-m-n* (or *ā-m-n*?) *su-k* (so I conjecture '*su-k*'). This translates *χšayamna* (so improving)' *isāna* (so) *mušāča* (so? translated by *haman* (*ā-m-n*(?), *ham'* ?) *āsuyāča*. The ، of *mušāča* looks emended to Pahlavi ﮊ; ﮊ is *χ* so, as I have long since contended, many so called Avesta letters in Avesta words are Pahlavi and vice versa; Pahl. *maχšiha* (so(?)) is suggested; *ham'*, *hamō* (?), or *haman* (?) unless it translates *mušāča* (?) was simply occasioned by a previous final '*a*', which, read as aspirated '*a*' would be '*ha*' the nasalisation '*m*' being, as often, understood, so reproducing *ha*(*m*). *mušāča* does not appear to be translated. Was it extant at the date of the Pahlavi texts? I think that the *su-k* is simply the report of the '*su*' in the word *āsuyača*. The '*k*' being the frequent consonant used to close a syllable as in *vohu-k*, *vairyō-k*, etc. (*Ham* hardly = *-ča*.)

Translation impossible; perhaps: 'a ruler who is a supplicant ever keen' (?).

B (D, Pt 4) has *pāt'χšah ī χvāstār ī min su-k* (or '-'?); transl.: 'a sovereign who is a supplicator of (or 'from') the swift' (?). *su* = *-su-* in *āsuyāča* + the *-k*. Hardly 'a king who is a supplicator from Heaven' ('*min sag*' = 'from the stoney (Heaven)'; cf. Y. 30, 5.

C the Parsi-pers., has *pataχšah χvāstār tīž sūd hōmōnd*; which is the only translation which renders *moχšuča* (*tīž*) *-su-* in *āsuyāča* is referred to the root of *sūd* = 'profit': 'a king who is a desirer for (our) immediate advantage'. *-su-* however cannot be treated thus; poss. *šūd*, *šavad*.

E (Sp.) has '*pāt'χšahīh χvāstār ī ham'* (?) *su-k*' (or '-'(?)) = 'The desire for the sovereignty which is all active (?)'. We need not consider '*hamō* (?) *-sīg* (?) 'all the thirty'; *hamō -dīg* = *-pot* (?).

**) So A *abavīhūnast' va barā bavīhūnast'*; B ... *pavan bavīhūnast barā bavīhūnast' av'* ...; C *pavan bavīhūnastan barā bavīhūnast* ...

c *va*[7] *tvaχešn'* *ī*[8] *tūvānīg*[9]*) [*havih*[9]] *ač* *tāšītār*[10] *havih*[11] *man'*] *pavan vah'man' āmūχtešn'* [*aēγ'*[12] *amat pavan frārūnīh āmūχt' yegavīmūnd av' nafšā šāyat' kartan'*[12]]**).

---

*) A seems to add what resembles *-yēš* or *-yīh*; (hardly *-īhā*), ꭗꭗ, though perhaps, '*haē*' was meant; it seems to be an enclytic form of the 2nd person sing. = *havih*. *havih* does not follow the occurrence of it in A. The Pers. *hōmanī* = ? *hastī* after *tāšītār* instead of it; see Sp.

B has *tūvānīgyīh* as if *-yeš* or *-yīh* = *havih* (?); A has again *-yēš* or *-yīh*; C has here (*tūbānī-*), *-šā ič* (sic) translating *-hā* (for *-īhā* (?)).

**) This strophe from the Gāϑas shows the animus present in the prayers to the sanctified objects of nature; they are addressed as representatives of their Creator.

Über die babylonischen, assyrischen und altpersischen Gewichte.

Von

F. H. Weißbach.

Die babylonisch-assyrischen Gewichtseinheiten *GUN* (wahrscheinlich *biltu* zu lesen), *mana*, *ṬU* (šiḳlu) und *ŠE* (*še'u*) sind seit langem bekannt, ebenso ihre gegenseitigen Verhältnisse

1 biltu „Talent“ = 60 mana „Mine, Pfund“
1 mana = 60 šiḳlu „Sekel, Lot“
1 šiḳlu = 180 še'u „Getreidekörner“

Jede neue Addition oder Subtraktion in den Keilschrifttexten bestätigt diese Verhältnisse [1]. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele:

Str. Nbn. 545.	(1)	56 mana
	(3)	$53^{1}/_{2}$ mana
Summa	(4)	1 biltu $49^{1}/_{2}$ mana (= $109^{1}/_{2}$ mana)
Str. Cyr. 150.	(1)	50 šiḳlu
	(2)	10 šiḳlu
Summa	(3)	1 mana (= 60 šiḳlu)

Das še'u kommt in neubabylonischen Texten — vielleicht zufällig? — nicht vor, wohl aber in altbabylonischen; vgl. G. Reisner, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, 417 ff. Trotzdem fehlen Unterabteilungen des šiḳlu auch in neubabylonischen Texten nicht, so z. B. das halbe š. (vgl. Str. Nbn. 335, 1 : $11^{1}/_{2}$ š. und viele andere

1) Über das Talent von 30 mana s. u. S. 387, über die angebliche Gold- und Silbermine zu 50 Sekel s. u. S. 390 f. Aus dem Texte Rm. 959 (jetzt Johns Assyrian Deeds Vol. 1 No. 686, Cambridge 1898) haben Bezold (Catalogue of the K-Collection 4, 1632, London 1896) und Johns (a. a. O. 2, S. 266 f. 1901) auf eine mana zu 10 šiḳlu geschlossen. Aber der Text ist offenbar unvollständig; Obv. 6 zeigt deutlich, daß 2 Posten fehlen. Außerdem würde kein Vernünftiger mutandis mutatis etwa schreiben:

	24	Sou
	44	Sou
	$^{1}/_{2}$	Franc
	1	Franc
	20	Sou
Summa	$7^{1}/_{2}$	Francs

Stellen), das Viertel-š. (*ribitu*, Pl. *ri-bat*; vgl. K. L. Tallqvist, Die Sprache der Contracte 126, Helsingfors 1890; Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch 608a, Leipzig 1896), das Fünftel-š. (*ḫummušu*, vgl. Tallqvist a. a. O. 73). Eine gesonderte Betrachtung erfordern das Drittel, das Sechstel und das Achtel des š.

Scheinbar finden wir ein Drittel-šiḳlu sehr oft, und zwar mit dem Zahlzeichen $^{I}/_{III}$ (*šuššana*) geschrieben, z. B. Str. Nbn. 314, 1: *II mana* $^{I}/_{III}$ *šiḳlu kaspi* oder 333, 1: *I mana* $^{I}/_{III}$ *šiḳlu kaspi*. In Wirklichkeit bedeutet die Schreibung $^{I}/_{III}$ *TU* nicht $^1/_3$ šiḳlu, sondern $^1/_3$ mana. Vgl. Zehnpfund, Beiträge z. Assyr. 1, 516 (1890), außerdem Str. Nbn. 481, wo $^{I}/_{III}$ *TU* + 50 *TU* = 1 mana 10 ṬU gesetzt wird, und 428, wo $^{I}/_{III}$ *TU* + $^2/_3$ *mana* 6 *šiḳlu* + 7 *šiḳlu* + 50 *šiḳlu* + 1 *mana* + 8 *šiḳlu* als Summe 3 mana 11 šiḳlu ergeben. So erklären sich auch manche andere auffällige Schreibungen ganz ungezwungen, z. B. Nbn. 447: 1 *mana* $^1/_3$ (scil. *mana*) 7 *šiḳlu*; 598: 25 *mana* $^1/_3$ (scil. *mana*) 2 *šiḳlu* (wo zudem die Subtraktion auf das richtige hinleitet); 413: $^1/_3$ (scil. *mana*) 2 *šiḳlu*; 337: $^1/_3$ (scil. *mana*) 9 *šiḳlu* 3 *ribat*, d. i. $29^1/_4$ šiḳlu. Wir dürfen also die Regel so fassen: Wo im Babylonischen das Zahlzeichen $^1/_3$ vor ṬU erscheint, ist nicht $^1/_3$ šiḳlu, sondern $^1/_3$ mana gemeint [1]).

$^1/_3$ šiḳlu ist *šalšu*, vgl. Tallqvist a. a. O. 137. Die häufig vorkommende Schreibung *II ŠÚ + MIN-MEŠ* u. ä. (vgl. Tallqvist a. a. O. 123; Delitzsch a. a. O. 599a unten) hat Peiser (Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1889, 828) als $^2/_3$ erklärt (vgl. auch Zehnpfund a. a. O. 505 f.) [2]). Dagegen hat sich Oppert (Zeitschr. f. Ass. 6, 272 ff. 1891) gewendet und zunächst mit Recht geltend gemacht, daß die von Peiser benutzte Verteilung nicht notwendiger Weise vollständig sein muß. Unter Heranziehung des Textes Str. Nbn. 991 hat er dann den Wert von II ŠÚ + MIN-MEŠ auf $^1/_{18}$ bestimmt. Dies ist ihm nur unter Zuhilfenahme zweier „Verbesserungen" des Straßmaier'schen Textes gelungen, von denen die eine (Z. 4: 8 st. 5) bedenklich, die andere (Z. 3: 18 ṬU $^{I}/_{III}$ ṬU) schlechthin unmöglich ist. ($^{I}/_{III}$ ṬU würde eben nicht $^1/_3$ šiḳlu, sondern $^1/_3$ mana sein.)

Daß Peiser auf dem richtigen Wege war, scheint mir der Text Evetts Evil-M. 23 zu beweisen. Hier sollen 4 PI Saatfeld verkauft werden (ZZ. 1 u. 6); der Kaufpreis beträgt, gemäß Z. 9, 1 šiḳlu für je (6 + 2 TA ŠÚ + MIN) GAR-ZUN, zusammen (Z. 11)

---

1) Peiser hat Keilinschriftl. Bibliothek 4, 243 Anm. * diese Regel auf Bruchzahlen überhaupt ausgedehnt. Nach meinen Beobachtungen findet sich nur die Schreibung $^1/_3$ *TU* im Sinne von $^1/_3$ mana.

2) Wenn Peiser daselbst und in seinen Babylonischen Verträgen (Berlin 1890) S. 278 seine Ansicht dahin erweitert, daß mit *ŠÚ + MIN-MEŠ* überhaupt Bruchzahlen gemeint seien, bei denen der Nenner um 1 größer ist als der Zähler, so möchte ich die Möglichkeit dieser Erklärung nicht bestreiten. Leider ist der Text, auf den sich Peiser dabei stützt, noch nicht im Original veröffentlicht.

netto $3^1/_2$ mana 6 šiḳlu = 216 šiḳlu. Nun sind 4 PI = (4 · 36 =) 144 ḲA. Mit 1 šiḳlu wurden also ($^{144}/_{126}$ =) $^2/_3$ ḲA bezahlt. Diese $^2/_3$ ḲA sind ($^2/_3$ · 10 =) $6^2/_3$ GAR ZUN, also 2 TA (phonetisches Komplement) ŠÚ + MIN GAR-ZUN = $^2/_3$ GAR-ZUN oder kurz **2 ŠÚ + MIN** = $^2/_3$. Der Ursprung dieser seltsamen Bezeichnung 5 „2 Hände" im Sinne von $^2/_3$ läßt sich vielleicht so erklären: Man rechnete 60 Getreidekörner (*še'u*) als eine Handvoll, 120 also als 2 Handvoll. 120 še'u sind aber $^2/_3$ šiḳlu. Von dem Gewicht könnte dann die Schreibung 2 Handvoll = 2 ŠÚ + MIN auf andere Maße (wie oben auf das Hohlmaß GAR-ZUN) übertragen worden sein. 10

Das Sechstel-šiḳlu ist *suddu'*; vgl. Tallqvist a. a. O. 109; Delitzsch a. a. O. 490a, außerdem Str. Liv. 117, 4. Bemerkenswert ist der Text Str. Nbn. 159. Hier findet sich folgende Addition

$^5/_6$ mana $^2/_3$ šiḳlu (geschrieben *II-TA ŠÚ + MIN-MEŠ*)
29 „ 15
$1^1/_4$ „
$1^1/_2$ „

Dies würde ergeben 1 mana $22^5/_{12}$ š. Straßmaier bietet jedoch 1 *mana* 12 *šiḳlu* $^1/_4$ [+] *pit-ḳa*. Es ist klar, daß hier ein Fehler steckt. Statt $^5/_6$ mana muß natürlich das ähnliche Zeichen $^2/_3$ 20 eingesetzt werden. Als Summe ergibt sich dann 1 mana $12^5/_{12}$ š. Darin entspricht $^5/_{12}$ dem $^1/_4$ [+] *pit-ḳa*. $^1/_4$ ist $^3/_{12}$, *pit-ḳa* also $^2/_{12} = ^1/_6$! Damit hätten wir eine neue Bedeutung für *pitḳa*, von dem bereits 1890 Zehnpfund (a. a. O. 516 Anm. **) geschrieben hatte: „Was bisher aus diesem Worte gemacht worden, spottet fast 25 der Beschreibung". Seitdem waren noch weitere Deutungen hinzugekommen. Peiser hat seine frühere Deutung „abgeteilt" durch „gehälftet" ersetzt und versichert, daß dies „die richtige Verbesserung" (Mitteilungen der Vorderasiat. Ges. 2, 304, 1897) sei. Dagegen meinten Tallqvist (a. a. O. 119) und Delitzsch (Ass. 30 Handwörterbuch 555a), *kaspu ša ina* 1 *TU pit-ḳa* scheine Geld in Ganzsekelstücken zu bedeuten. Aber auch bei dem vorhin von uns gefundenen $^1/_6$-šiḳlu dürfen wir uns noch nicht beruhigen, wie man gleich sehen wird. Str. Nbn. 123, 4 wird die Auszahlung einer Forderung von $40^1/_4$ šiḳlu Silber *ina* 1 *ṬU pit-ḳa* ausbe- 35 dungen. Das Viertel-šiḳlu kann nun aber weder in ganzen noch in halben Sekelstücken verlangt werden. Schon hiernach ließ sich vermuten, daß pitḳa einen kleineren Teil als $^1/_4$ und zwar einen Unterteil eines Viertels (Achtel, Zwölftel, Sechzehntel etc.) bedeute. Auf den Schluß, daß pitḳa weniger als $^1/_4$ sein muß, führt auch 40 Str. Nbn. 454:

(2) 1 *šiḳlu* — *pitḳa*
(3) $2^1/_4$ *šiḳlu* [+] *pitḳa*

Daß hier pitḳa unmöglich = $^1/_2$ sein kann (Peiser, Keilinschr. Bibl. 4, 200 No. XXXI), hätte niemals fraglich sein dürfen. Zur 45 Bestimmung des wirklichen Wertes von pitḳa eignet sich aber

dieser Text deshalb nicht, weil das negative Vorzeichen das positive bei der Addition aufhebt. Die Entscheidung gibt uns Str. Nbn. 410, 8 ff. an die Hand, wenn wir dort pitḳa nicht mit Zehnpfund (a. a. O. 522, vgl. S. 633) durch „Profit" wiedergeben,
5 sondern als Teil des šiḳlu auffassen. Der Lohn des Webers Bel-usallim im Betrag von $4^1/_2$ š. Silber setzt sich aus den beiden Posten 3 š. [+] pitḳa und $1^1/_4$ š. [+] pitḳa zusammen. 2 pitḳa sind also $^1/_4$ šiḳlu, **1 pitḳa = $^1/_8$ šiḳlu**. Als ich dieses Resultat erreicht hatte, erinnerte ich mich eines kleinen Entengewichtes im
10 British Museum (34 des Verzeichnisses, s. u. S. 399), das nach Geo. Smith $^1/_8$ šiḳlu sein und die Inschrift *tumalqa* tragen soll. Diese ist natürlich *TU pit-ḳa* zu lesen. Damit wäre die Beweiskette geschlossen. Wie sich nun die Differenz zwischen den beiden für pitḳa ermittelten Werten ($^1/_6$ einerseits, $^1/_8$ andererseits) erklären
15 mag, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Möglich, daß man in Str. Nbn. 159 den kleinen Fehler ($^1/_{24}$ šiḳlu = $7^1/_2$ še'u) nicht bemerkt oder absichtlich ignoriert hat; für den regelrechten Wert des pitḳa halte ich $^1/_8$ šiḳlu.

Von anderen Teilen des šiḳlu sind nun noch zu erwähnen
20 das *girū*, das *ḫalluru*, die „kleine mana" und ein Wort unsicherer Lesung (*ba-ra*, *ba-sig* o. ä.), das Straßmaier (Zeitschr. f. Ass. 3, 132) in Texten der Arsakidenzeit gefunden hat. Die „kleine mana" (*MA-NA TUR*) ist gemäß Maništusu Obelisk Face A Col. V 19 ff. und VIII, 7 ff. = $^8/_{30}$ šiḳlu = 48 ŠE. Sie scheint später nicht
25 mehr angewendet worden zu sein.

Bezüglich des *girū*, Pl. *girē* und *girêtu*, das viermal in Texten aus Nebukadnezar's Zeit und Evetts Ner. 20 belegt ist, hat Zehnpfund (a. a. O. 506) unter Hinweis auf hebr. *gērāh* vermutet, daß es $^1/_{20}$ šiḳlu sei. Wenn dies richtig ist (Str. Nbk. 258 und 271,
30 die sich gegenseitig ergänzen, deuten wenigstens darauf hin, daß girū ein Unterteil des Fünftel-šiḳlu ist), so gibt es sich als reines Synonym von ḫalluru, dessen Wert A. E. Cowley (Aramaic Papyri discovered at Assuan ed. by A. H. Sayce SS. 21 ff. London 1906) aus den ägyptisch-aramäischen Papyri als $^1/_{20}$ šiḳlu ermittelt hat.
35 Soviel über die Verhältnisse, in denen die babylonisch-assyrischen Gewichtseinheiten zu einander standen. Unsere Aufgabe erstreckt sich aber noch weiter. Wir haben auch die absoluten Werte dieser Einheiten zu ermitteln, d. h. ihre Verhältnisse zu den in der modernen Welt gebräuchlichen Gewichtseinheiten
40 (Kilogramm und Gramm) festzustellen. Hierzu verhelfen uns die aus dem Altertum erhaltenen babylonischen und assyrischen Gewichte. Streng genommen sollten als Gewichte nur solche Gegenstände betrachtet werden, die durch eine Inschrift deutlich zu diesem Gebrauche bestimmt werden. In der Tat sind auch zunächst nur
45 diese geaichten Gewichte zur Ermittelung der absoluten Werte der Gewichtseinheiten verwendbar, wobei als weitere Bedingung hinzukommt, daß sie vollständig unbeschädigt erhalten sein müssen.

Da aber die babylonisch-assyrischen Gewichte ganz bestimmte charakteristische Formen aufweisen, so hat man sich gewöhnt, gleichgestaltete andere Objekte, auch wenn sie nicht mit einer Inschrift versehen sind, ebenfalls als Gewichte zu betrachten. Ich bin diesem Gebrauch gefolgt, muß aber nochmals betonen, daß die 5 schriftlosen „Gewichte" eben im allgemeinen nicht zur Bestimmung der absoluten Werte der Gewichtseinheiten dienen können. Die Weglassung der Inschrift wird sich in vielen Fällen wahrscheinlich so erklären, daß die betreffenden Stücke zwar von ihrem Verfertiger ursprünglich dazu bestimmt waren, als Gewichte zu dienen, aber 10 nach vollendeter Arbeit sich als ungenau justiert erwiesen und deshalb verworfen wurden. Bei sehr großen Stücken konnte die Aichung aus einem anderen Grunde wegbleiben. Sie war hier überflüssig, da kaum die Gefahr vorlag, daß jemand etwa ein Talentgewicht mit einem Doppeltalentgewicht verwechselte. 15

Eine zusammenfassende Ausgabe aller erhaltenen babylonisch-assyrischen Gewichte fehlt leider noch; viele, von denen man Kunde hat, sind überhaupt noch nicht oder nur mangelhaft veröffentlicht. Außerdem sind die einzelnen Nachrichten in der Literatur überallhin zerstreut und schwer zu überblicken, dafür aber um so 20 leichter zu übersehen. In dem folgenden Verzeichnis ist Vollständigkeit zwar angestrebt, aber schwerlich erreicht worden; möge man diesem Übelstand die Schwierigkeit der bloßen Sammelarbeit zu gute rechnen. Man kann die babylonisch-assyrischen Gewichte nach verschiedenen Gesichtspunkten in Gruppen teilen: 25

a) n a c h i h r e m g e g e n w ä r t i g e n A u f b e w a h r u n g s o r t: Babylon (?noch?) 51—57; Berlin (Kgl. Museen) 49 u. 50; Konstantinopel 2; London (British Museum) 1, 5—7, 10, 14—17, 23—34, 60—76; New York (Metropolitan Museum) 8; Paris (Louvre) 4, 9, 11, 13, 19, 20, 22, 35—39, 58, 59; (Sammlung 30 L o u i s d e C l e r c q) 3, 21, 44—48; Philadelphia 18; unbekannt (im Handel) 12.

b) n a c h i h r e m F u n d o r t: Babylon 51—57, wahrscheinlich auch (genauer: in einem Grab bei Hille) 22, 35—39; Debbo in Südbabylonien 49; Khorsabad 59; Nimrud 6, 7, 14, 17, 60—75; 35 Nippur 18; Susa 9, 40—43, 58; Telloh 4, 11, 13, 19, 20; unbekannt die übrigen.

c) n a c h i h r e n F o r m e n: Pyramiden 3, 76; Cylinder 40; Fäßchen 8; Ellipsoide 4, 12, 18—21, 41, 43, 49; Kegel 10; Bombe 13; kleine runde Platte 27; Enten 1, 6, 7, 9, 11, 14, 15, 16(?), 17, 40 22—26, 28, 30—33, 35, 37—39, 42, 44—48, 50, die meisten von 51—56, 57; Schwan 29; Eberkopf 36; Löwen 58—75; unbekannt 2, 5, 34 und die übrigen der Serie 51—56, soweit sie nicht Entengestalt haben.

d) n a c h i h r e m M a t e r i a l: Bronze 58—75; Terracotta 14; 45 Achat 44—47, 50; Hämatit 21, 22, 27, 35—39; brauner Hämatit 18; Kalkstein 40—43; weißer Kalkstein 11, 57; weißer Marmor 6, 29;

weißlicher Marmor-Onyx 13; undurchsichtiger roter Stein 48; Basalt 16; Granit 1; Diorit 4, 19, 20, 76; schwarzer Stein 5, 9; sehr harter schwarzer Stein 3; Syenit oder grüner Basalt 7, 8; harter grüner Stein 10; dunkelgrüner sehr harter Stein 12; unbe- 5 kannt 2, 14(?), 15, 23—26, 28, 30—34 (bei allen diesen, außer 2, kommen aber nur Basalt, Hämatit oder Kalkstein in Frage)[1].

e) nach dem Alter. Nur die wenigsten Gewichte enthalten eine Angabe, aus der man unmittelbar auf die Zeit ihrer Herstellung schließen kann. So gehören in die Zeit Dungi's Königs von Ur 10 (um 2500 v. Chr.) 1—3, seinem Enkel Gimil-Sin 4 und wahrscheinlich 19 und 20, einem König der gleichen Dynastie 5, in dieselbe Zeit wohl auch 12 und 49. In die Zeit der IV. Dynastie von Babylon oder etwas später ist wahrscheinlich 9 zu setzen. Der ursprüngliche Besitzer von 6 gehört wahrscheinlich der VIII., viel- 15 leicht aber der IV. Dynastie von Babylon an. 7 ist nahezu sicher der VIII. Dynastie von Babylon zuzuweisen. Die Zeit von 8 ist ungefähr das 8. Jahrhundert v. Chr. 65 ist mit der Inschrift des Tukulti-apal-ešarra [III.] (745—729) versehen; 61—64, 67, 68, 72, 73 gehören seinem Sohne Šulman-ašarid IV. (729—722) an. Dessen 20 Nachfolger Šarru-kinu (722—705) hat die drei Stücke 69, 70 und 74, sein Sohn Sin-aḫe-erib (705—680) 71 hinterlassen. Von Nabu-kudurri-uṣur II. (605—562) stammt 10, endlich von Darius I. Hystaspis (522—485) 76.

f) nach dem Lande oder Reiche. Der Fundort kann 25 hier nicht entscheiden, da die Stücke schon in alter Zeit verschleppt sein können. Den sichersten Anhalt bieten natürlich die Inschriften selbst. Wir sehen, daß die Bronzelöwen 61—65 und 67—74 assyrischen Königen angehören; daraus dürfen wir schließen, daß auch die übrigen Bronzelöwen 58—60, 66 und 75 assyrischen 30 Ursprungs sind, um so mehr als 60, 66 und 75 zusammen mit der ganzen Reihe 60—75 gefunden worden sind. Besonders charakterisch ist die Form einer schlafenden Ente (ohne Beine); da sie für 2 babylonische Könige (Dungi und Erba-Marduk) sicher bezeugt ist, darf man auch die übrigen Stücke, die den gleichen oder einen 35 ähnlichen Typus (29) aufweisen, als babylonisch anerkennen. Die Pyramidenform ist einem der ältesten datierbaren Stücke (3) und dem jüngsten (76) gemeinsam, das erste ist babylonisch, das zweite altpersisch und babylonisch zugleich. Die übrigen stereometrischen Formen (s. oben unter c) gehören wahrscheinlich ausnahmslos nach 40 Babylonien, auf das bei einigen (4, 8, 10, 12 und 49) die Inschrift ausdrücklich hinweist. Eine ganz vereinzelte Erscheinung bildet

1) Die Gewichte aus Eisen, von denen Lehmann an verschiedenen Stellen (Verhandlungen der Berl. Gesellschaft für Anthropologie 1889, 256; 1891, 518; Actes du VIII. Congrès international des Orientalistes, II. Partie, Sous-section B S. 175. Leide 1893) spricht, beruhen auf Mißverständnis. Es handelt sich nicht um *fer* schlechthin, sondern um *fer oligiste* „Hämatit. Vgl. J. Brandis, Das Münz- und Gewichtswesen in Vorderasien S. 596. Berlin 1866.

der Eberkopf (36); obwohl er keine Inschrift hat, wird man ihn ohne Bedenken, wie bisher allgemein geschehen, den babylonischen Gewichten beizählen dürfen, da er zusammen mit 5 Enten, von denen eine geaicht ist (22), gefunden worden ist. Dies ist die einzige Ausnahme, die ich mir gestattet habe; auf andere „gewichts- 5 verdächtige" Gegenstände[1]) lasse ich mich nicht ein.

g) nach dem Nominal. Auszuscheiden ist hier zunächst die große Menge derjenigen Stücke, die gar keine Aichung tragen. Von den übrig bleibenden haben wir zu unterscheiden: 30 mana (6 und 7); 15 mana (60); 12 mana (1); 5 mana (4, 61); 3 mana 10 (62); $2^1/_2$ mana (9); 2 mana (2, 42?, 63—65); 1 mana (10, 67, 69, 70?); $^2/_3$ mana (68); $^1/_2$ mana (3, 11, 12, 51); $^1/_3$ mana (8, 13?, 76); $^1/_4$ mana (72); $^1/_5$ mana (73); $^1/_6$ mana (14, 15); $^1/_8$ mana (17), $10^1/_2$ šiḳlu (?18?); 10 šiḳlu (16?, 18?, 19); 5 šiḳlu (20, 21); 3 šiḳlu (74); 2 šiḳlu (75); $^1/_2$ šiḳlu (33); $^1/_8$ šiḳlu (34); 15 $22^1/_2$ ŠE (22).

So ist anscheinend ein reiches Material zur Bestimmung der absoluten babylonisch-assyrischen Gewichtseinheiten vorhanden. Doch unterliegt dies noch verschiedenen Einschränkungen. Viele Stücke haben infolge von Beschädigungen Gewichtsverluste erlitten, die 20 sich — wenn überhaupt — nur durch genaue Prüfung des Originals einigermaßen abschätzen lassen. So ist 6 nach Brandis „stark lädiert". Es ist klar, daß eine auf dieses Stück gegründete Rechnung eine zu geringe Größe liefern muß. Überhaupt ist Marmor und Kalkstein wegen seiner verhältnismäßigen Weichheit weit eher Be- 25 schädigungen ausgesetzt als Hämatit oder Diorit, welch letzterer wegen seiner außerordentlichen Härte sich vorzüglich zu Gewichten eignete und deshalb auch von den Babyloniern bevorzugt wurde. Ich glaube, daß alle Stücke, als deren Material harter schwarzer oder dunkelgrüner Stein, Basalt, Syenit oder Granit angegeben wird, 30 aus Diorit, babylonisch *ušu* oder *šū*, bestehen. Bei diesen Stücken kann es sich, wenn äußere Beschädigungen nicht sichtbar sind, nur um ganz geringfügige Gewichtsverluste handeln. Eine eigentümliche Schwierigkeit besteht bei den assyrischen Gewichten. Von diesen bronzenen Löwen haben einige auf dem Rücken einen Henkel in 35 Gestalt eines Ringteiles aus dem gleichen Material wie der Tierleib selbst, so 58—61, 63, 68 und 73; bei anderen (62, 67) ist er abgebrochen, bei 66 nie vorhanden gewesen. Ohne Henkel sind auch 64, 65, 69, 70, 71, 74 und 75. Ohne Besichtigung der Originale läßt sich nicht beurteilen, ob bei diesen Stücken der 40 Henkel verloren oder nie vorhanden gewesen ist. Bei 70 und 71 hat Brandis keine Spur einer Handhabe gesehen, während Johns angibt, daß der Ring verloren sei, also voraussetzt, daß er früher vorhanden gewesen ist. Bei 72 geben Layard und Brandis an, daß der Henkel erhalten sei; nach Johns ist er verloren. Eine 45

1) Lehmann, Verhandlungen 1891, 521 u. a.

besondere Stellung nimmt 64 ein, dessen hohles Innere z. T. mit Blei ausgegossen ist. Ob dieses Justier-Material noch vollständig erhalten ist, läßt sich kaum mehr entscheiden.

Während wir von manchen Stücken (z. B. 2) noch gar keine 5 Gewichtsangabe besitzen, stehen uns von anderen die Resultate mehrfacher Wägungen zu Gebote. Daß diese bis auf das Milligramm übereinstimmen, ist nicht zu verlangen. Auf Abweichungen im Betrag weniger Gramm oder Bruchteile eines solchen wird man sich gefaßt machen. Innerhalb dieser Grenzen halten sich z. B. die 10 Abweichungen in den Angaben von Brandis und Chisholm (nach Johns) bez. der Löwengewichte des British Museum, bis auf drei auffällige Ausnahmen: 66 wiegt nach Johns 1036,49 gr, nach Brandis 1000,38 gr, also über 36 gr weniger; 65 wiegt nach Johns 946,462 gr, nach Brandis 914,98 gr, also über 15 31 gr weniger; 62 endlich wiegt nach Johns 2985 gr, nach Brandis 2863,14 gr, also fast 122 gr weniger. Der Henkel von 62 war zu Layard's und Brandis' Zeit abgebrochen, während Johns über diesen Verlust nichts bemerkt. Ist er vielleicht inzwischen wiedergefunden und angesetzt worden?

20 Die Gewichte der Alten konnten nicht mit dem Grad von Genauigkeit justiert werden, der durch die Mittel der heutigen Technik zu erreichen ist; sie weisen deshalb Fehler auf, von denen ein modernes Aichamt nicht den tausendsten Teil durchgehen lassen würde. Dieser Umstand macht die genaue Bestimmung der 25 Gewichtseinheiten äußerst schwierig, ja fast unmöglich. Im allgemeinen wird man geneigt sein, den großen Gewichten einen höheren Grad von Genauigkeit zuzutrauen als den kleinen. Man wird den Betrag der Gewichtseinheit lieber durch Division als durch Multiplikation zu ermitteln suchen, da auf die erste Art ein vor30 handener Fehler verringert, auf die zweite Art aber vergrößert werden muß. Ehe wir daran gehen, nach bester Möglichkeit den genauesten Wert der babylonisch-assyrischen Gewichtseinheit zu ermitteln, ist es notwendig, über die beiden Systeme zu sprechen, die nebeneinander in Gebrauch waren. Es ist eine seltsame, aber 35 unleugbare Tatsache, daß die Babylonier und Assyrer 2 Arten von mana hatten, von denen die eine — sagen wir vorläufig: ungefähr — doppelt so schwer war als die andere. Dabei hieß die schwere Einheit genau so mana als die leichte. Beide werden als *mana ša šarri* „mana des Köngs“ bezeichnet, die schwere außerdem als 40 „mana des Landes“. Daß nicht auch die leichte Einheit als „mana des Landes“ bezeichnet erscheint, beruht vielleicht auf bloßem Zufall. Es ist mir nicht bekannt, ob sich irgendwo in der keilinschriftlichen Literatur eine Hindeutung auf diese beiden Systeme findet, deren Nebeneinanderbestehen durch das Nachwiegen der er45 haltenen Gewichte über allen Zweifel gerückt ist. Wie die Babylonier und Assyrer in ihren Urkunden die beiden Systeme, die wir herkömmlich als das schwere und das leichte unterscheiden, auseinander

gehalten haben, entgeht uns noch. Ich glaube nicht einmal, daß wir mit Bestimmtheit sagen können, ob sie das eine oder andere bevorzugt haben. Nach den erhaltenen Gewichten zu urteilen möchte man vermuten, daß die Assyrer mehr das schwere, die Babylonier mehr das leichte System anwendeten. Dem leichten System gehören an 3, 4, 6—8, 11—13, 18—22, 65, 69—71 und 76, dem schweren 10, 17, 60—64, 67, 68 und 72—75. Der schweren mana von 60 schweren šiḳlu steht die leichte mana von 60 leichten šiḳlu gegenüber. Dagegen scheint das biltu „Talent" eine einheitliche Größe gewesen zu sein, die entweder in 60 leichte mana oder in 30 schwere mana geteilt wurde. Aus dem Texte II R 53 No. 2 (jetzt auch Johns a. a. O. 2 No. 953) und K 827 (jetzt bei Johns a. a. O. No. 954), wo 26 mana + 26 mana = 1 biltu 22 mana gesetzt werden, hat bereits Smith (Zeitschr. f. ägypt. Sprache 10, 110. 1872) auf ein Talent von 30 mana geschlossen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß dies 30 schwere mana sind. Es bedarf des Hinweises nicht, daß es bei schriftlosen Gewichten im allgemeinen nicht entschieden werden kann, zu welchem System sie zu rechnen sind. Doch ist dies unerheblich, da das schwere System — trotz zahlreicher kleinerer und größerer Abweichungen — aller Wahrscheinlichkeit nach genau doppelt so schwer beabsichtigt war als das leichte. So sind die beiden großen Bronzelöwen 58 und 59 zwar ohne Inschrift, aber durch Ringhenkel als Gewichte deutlich gekennzeichnet. Ihre bedeutende Schwere mußte jede Verwechselung ausschließen und machte eine besondere Inschrift entbehrlich. 58 ist ein doppeltes, 59 ein vierfaches Talent. Da sie vorzüglich erhalten sind, scheinen sie mir vor allen anderen berufen, einst zur genauen Bestimmung der Gewichtseinheit zu dienen. Leider sind sie, wie es scheint, noch nicht genau genug gewogen worden. 58 wiegt nach einer Angabe 60,4 kg, nach der anderen genau 61 kg, 59 nach derselben Autorität 121 kg.

60,4 kg würde eine schwere mana von $1006,\overline{6}$ gr, 61 kg eine solche von $1016,\overline{6}$ gr, 121 kg endlich eine solche von $1008,\overline{3}$ gr ergeben. Letzterer Wert ist der wahrscheinlichste. Ihm kommt am nächsten der aus 61 zu bestimmende Wert 1008,54 gr. Die leichte mana würde hiernach etwa 504 gr wiegen, ein Betrag, dem die sich aus 4 und 7 ergebenden Bestimmungen (502,195 und 502,03) sehr nahe kommen. Auch 76 liefert noch einen recht genauen Wert (500,172). Dagegen bleiben die aus 19 und 20 errechneten Werte 495,102 uud 498,468 hinter dem aus 4 ermittelten schon um mehr als 7, bez. fast 4 gr zurück. Alle 3 Stücke stammen offenbar aus derselben Zeit, aber bei 19 und 20 muß die Gewichtseinheit durch Multiplikation mit 6 bez. 12 gewonnen werden, wobei ein etwaiger Fehler der Justierung in 6- bez. 12-facher Vergrößerung erscheint. Aus 3 ergibt sich 496, aus 8 492,9, aus 11 491,38, aus 12 489,6, aus 21 480, aus 22 gar 456 (Multiplikation mit 480! Der Fehler

in der Justierung wird kaum 1 Dezigramm betragen). 6 scheide ich aus, da das Stück nach Brandis „stark lädiert" ist. Die Berechnung ergibt 486,327 gr für 1 mana; wieviel Gewichtsverlust dazugezählt werden müßte, entzieht sich meiner Schätzung. Von
5 den hierhergehörigen Bronzelöwen 65, 69, 70 und 71 sind folgende mana-Beträge zu gewinnen: 473,231; 480,145; 468,388; 480,14. Sie sind sämtlich ohne Ring; es ist aber zweifelhaft, ob dieser je vorhanden gewesen.

Nun zu dem schweren System. Unserem oben aus den beiden
10 größten Löwen berechneten Werte kommen am nächsten 61 mit 1008,54, 75 mit 1008,9 und 74 mit 1004,72. Die Werte der übrigen bleiben sämtlich unter 1000, und zwar:

68 mit 998,693
63 mit 996,05
15 60 mit 995,58
62 mit 995 (ohne Ring, nach Brandis abgebrochen)
73 mit 992,08
64 mit 965,615 (ohne Ring; mit Blei gefüttert)
67 mit 954,566 (ohne Ring, nach Brandis abgebrochen)
20 72 mit 946,712

Mit dem letztgenannten Stück verhält es sich höchst eigentümlich. Layard und Brandis geben an, daß es mit Ring versehen sei. Sein Gewicht beträgt nach Brandis 236,58 gr, nach Johns 236,678 gr, also 0,098 gr mehr! Johns bemerkt ausdrücklich:
25 „Es hat seinen Ring verloren, der sein Gewicht wahrscheinlich auf 252 gr bringen und 1 mana von 1008 gr ergeben würde". Ich muß mich einstweilen damit bescheiden, diese Differenz festzustellen.

Von babylonischen Stücken kommt 10 in Betracht, das 1 mana von 978,3 gr. darstellt.

30 Wie man sieht, bleibt eine Anzahl Stücke hinter dem aus den beiden großen Bronzelöwen berechneten Gewicht weit zurück. Es sind aber noch einige zu besprechen, die es übertreffen, z. T. um bedeutende Beträge.

18 würde 1 leichte mana von 513 gr liefern, wenn wir die
35 Inschrift als 10 šiḳlu deuten; dies steht mir aber keineswegs fest. Es sieht so aus, als ob die Aichung vielmehr auf $10^1/_2$ šiḳlu laute. Dies würde eine mana von 488,57 gr ergeben.

17 liefert 1 schwere mana von 1021,76 gr. Das Stück ist etwa 1,6 gr zu schwer.

40 13 liefert 1 leichte mana von 521,1 gr. Die Inschrift ist eigentümlich; die Zahl besteht aus 2 senkrechten Strichen, die nur dann annähernd einen Sinn ergeben, wenn man sie zu dem Zeichen $^1/_3$ ergänzt.

66 wiegt 1036,49 gr. Dieser Löwe ist vermutlich deshalb ohne
45 Inschrift geblieben, weil er dem Künstler zu schwer geraten war.

15 würde 1 mana von 1064,88 gr, 14 gar 1 solche von 1139,58 gr ergeben. Sind beide Stücke nur Modelle aus Terracotta?

16 führt auf 1 mana von 606,88 gr. Lehmann nimmt an, daß hier eine 50-teilige mana von 507,4 gr vorliegt. — Ist die Legende richtig gelesen? Etwa 12 oder $^1/_{10}$ statt 10? 5

9 endlich würde 1 mana von 2 kg, d. h. eine doppelt schwere ergeben. Nach der Abbildung erscheint mir das Stück nicht so groß, daß es 5 kg wiegen könnte. Etwa $2^1/_2$ kg? Dies würde 1 mana von genau 1 kg liefern.

Wie man sieht, sind hier noch viele Fragen zu beantworten, 10 noch viele Rätsel zu lösen. Vor allem wird es nötig sein, alle Originale, über die wir entweder noch keine genauen oder einander widersprechende Angaben haben, nochmals eingehend zu prüfen und eventuell nachzuwiegen. Meine Aufgabe konnte nur sein, das Material, sowie es schon zur Verfügung steht, zu sammeln und zu 15 sichten, auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen und nur dort weiter vorzudringen, wo das schon jetzt vorliegende Material dazu ausreichend erscheint. Drei Fragen möchte ich in aller Kürze noch behandeln:

1. Besaßen die Babylonier und Assyrer mehrere 20 Gewichtsnormen?

Schon Brandis hat (a. a. O. 158 f.) eine „ältere Form" des babylonischen Gewichtssystems der „jüngeren Form" gegenübergestellt. Die Beträge für die mana sind nach ihm:

	ältere Form	jüngere Form
schwer	981,6 gr	1010 gr
leicht	490,8 gr	505 gr

25

Er ging hierbei (a. a. O. 99) „von derselben Tarifirung der babylonischen Mine aus, die dem hebräischen Talent, dem Gewicht der Silberplatte des Palastes von Khorsabad [gemeint ist die Silber- 30 inschrift Sargon's: Keilschrifttexte Sargon's hg. v. D. G. Lyon S. XIII. Lpz. 1883] und der Krösischen Reichsmünze zugrunde liegt, aber etwas unter dem Gewicht der schwersten ninivitischen Gewichtsstücke bleibt", d. h. also von 2 nicht-babylonisch-assyrischen Größen und einem Gegenstand, der nicht im Ernste als „Gewicht" betrachtet 35 werden kann.

Lehmann (Actes 170 ff.) war so glücklich, dieses von Brandis vermutete Gewicht „an 3 wohlerhaltenen uralten babylonischen Steingewichten mit keilinschriftlichen Legenden" [12, 49 und 8 meiner Liste] nachzuweisen. Er berechnet hiernach die „gemeine 40 Norm", wie er sich ausdrückt, auf durchschnittlich 982,4 gr für die schwere und 491,2 gr für die leichte mana, im Gegensatz zur „königlichen Norm" 1010, bez. 505 gr (a. a. O. 191).

An sich ist die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens zweier Normen nicht zu bestreiten, so sehr sich unsere modernen Anschauungen dagegen auch auflehnen mögen. Aber sollte das so

ganz ohne erklärenden, unterscheidenden Zusatz angängig gewesen sein? Gimil-Sin (4) bezeichnet sein 5-mana-Gewicht, das recht genau nach der sogenannten „königlichen“ Norm gearbeitet ist, als „richtig“ (*gi-na*). Dasselbe tun auch Nabu-šum-lišir (8) und Gàl-
5 dingir-IGI + MA-na (12) mit ihren der sogenannten „gemeinen“ Norm folgenden Gewichten. Da liegt es denn doch näher anzunehmen, daß diese Gewichte eben nicht genau justiert sind. Die Ungenauigkeit ist dabei noch lange nicht so beträchtlich als bei den 4 Bronzelöwen 65, 69, 70 und 71, selbst wenn man bei diesen
10 noch Gewichtsverlust durch Abbrechen der Handhabe (?) und Rost annehmen will.

Ich halte hiernach das Nebeneinanderbestehen zweier Normen für noch nicht ausreichend bewiesen.

2. Besaßen die Babylonier und Assyrer eine be-
15 sondere „Gold-“ und „Silber-Mine“?

Die Antwort auf diese Frage hat bisher fast allgemein Ja gelautet. Brandis (a. a. O. 159f.), Hultsch (Griech. u. röm. Metrologie 2. Bearbeitung SS. 398ff. Berlin 1882) und Lehmann (Actes 168 u. 181) haben aus der „Gewichtsmine“ durch Multiplika-
20 tion mit $^{50}/_{60}$ eine besondere babylonische „Goldmine“ und durch Multiplikation der „Gewichtsmine“ mit $^{50}/_{45}$ eine besondere babylonische „Silbermine“ berechnet. 1891 schrieb Lehmann (Verh. 1891, 518) noch: „Bekanntlich war die Gewichtsmine in 60 Schekel eingeteilt, während die Gold- und Silbermine aus 50 dieser Ein-
25 heiten bestand“, fügte aber in einer Anmerkung hinzu: „Doch gewinnt es nach babylonischen Kontrakten den Anschein, als sei mehrfach auch Gold und Silber nach Gewichtsminen (zu 60 Schekel) abgewogen und verrechnet worden. Die Sache bedarf genauerer Untersuchung“. Letzteres meine ich auch, nur mit dem Unter-
30 schiede, daß ich diese Untersuchung angestellt hätte, ehe ich mich mit den babylonischen Gold- und Silberminen auf die Wanderung begeben hätte. Lehmann selbst ist zu dieser genaueren Untersuchung meines Wissens bis jetzt noch nicht gekommen. Trotzdem hätte Hultsch (Die Gewichte des Altertums S. 15 Leipzig) 1898
35 nicht mehr schreiben dürfen: „Auf die Mine kommen, wenn die vom Talent als der obersten Einheit ausgehende Sexagesimalteilung fortgeführt wird, 60 Schekel. Überall aber, wo es sich um die Berechnung von Werteinheiten in Gold oder Silber, mithin auch um Auszahlungen oder Vereinnahmungen solcher Werte handelt,
40 werden fünfzig, nicht sechzig Schekel als Mine gerechnet“. Um so weniger, als er aus Reisner's grundlegender Arbeit (Sitzungsberichte der K. Preuss. Akademie 1896, 417ff.), die er auf derselben Seite anführt, das Richtige hätte ersehen können.

Eine Einteilung der mana in 50 šiḳlu hat Lehmann durch
45 das Gewicht 16 meiner Liste bezeugt gefunden. Aber welchen praktischen Wert soll dann dieses Gewicht haben? Das šiḳlu Goldes soll ja nach Brandis, Hultsch u. Lehmann genau so

viel wiegen als ein Gewichts-šiḳlu, nur die „Goldmine“ soll verschieden sein, nämlich $^{5}/_{6}$ der „Gewichtsmine“! Das in Frage stehende Gewicht würde also 12 šiḳlu wiegen, aber als 10 šiḳlu geaicht sein!

Daß Silber in 60-, nicht in 50-teiliger mana gewogen wurde, bedarf kaum noch der Belege. Beispielshalber sei aber Str. Cyr. 150 angeführt, wo 50 šiḳlu Silber und 10 šiḳlu Silber zu 1 mana Silber addiert werden. Mit vollem Recht hat Johns (a. a. O. 2, 273) sich dahin geäußert, daß er nirgendwo eine Spur einer Silber-mana von 50 Silber-šiḳlu gefunden habe. Für Goldquantitäten sind die verwertbaren Additionen und Subtraktionen nicht so häufig. Johns (a. a. O. 2, 266) hat bereits den Text K 177 hervorgehoben, in dem 5 mana 50 šiḳlu Gold + 1 mana 10 šiḳlu Gold = 7 mana Gold gesetzt werden. Aus neubabylonischer Zeit wäre vor allem Str. Nbn. 431 zu nennen. Hier wird ZZ. 8 ff. $1^{1}/_{3}$ mana 3 šiḳlu Gold in die beiden Posten $7^{1}/_{2}$ šiḳlu + 1 mana $15^{1}/_{2}$ šiḳlu zerlegt, ZZ. 1 ff. aber eine Quantität von $4^{5}/_{6}$ mana Gold in 1 mana 2 šiḳlu + $3^{1}/_{2}$ mana 8 šiḳlu. Hier steckt natürlich ein Fehler. Es würde sich nämlich ergeben $^{2}/_{6}$ mana = 10 šiḳlu, also 1 mana = 30 šiḳlu! Ändert man aber $^{5}/_{6}$ in das ihm sehr ähnliche Zeichen $^{2}/_{3}$, so ist alles in Ordnung und die mana Goldes auch hier zu 60 šiḳlu angenommen. Desgleichen bedarf Nbn. 519 der Straßmaiersche Text der Verbesserung. $^{1}/_{3}$ mana $9^{1}/_{2}$ šiḳlu Goldes kann niemals aus den Posten 17 šiḳlu + 1 (oder 2?) mana $52^{1}/_{2}$ šiḳlu bestehen. Daß eine 50-teilige „Goldmine“ nicht in Frage kommen kann, beweist die letzte Zahl $52^{1}/_{2}$, die klar ist, ausreichend. Durch eine leichte Änderung der ersten Zahl erhalten wir

2 mana $9^{1}/_{2}$ šiḳlu = 17 šiḳlu + 1 (so!) mana $52^{1}/_{2}$ šiḳlu.

Nach diesen Beispielen können wir auch nicht Nbn. 489 ungeändert hinnehmen. Dies wäre meines Wissens der einzige Text, auf den man sich für die 50-teilige „Goldmine“ berufen könnte. Straßmaier bietet die Gleichung

2 mana 2 šiḳlu = $10^{1}/_{2}$ šiḳlu + 1 mana $41^{1}/_{2}$ šiḳlu.

Ich vermute, daß entweder $10^{1}/_{2}$ in $20^{1}/_{2}$ oder $41^{1}/_{2}$ in $51^{1}/_{2}$ zu ändern ist. Soviel über die angebliche „babylonische Goldmine“, die ich ebenso für Chimäre halte wie die „Silbermine“. Aus der Aufschrift der Gewichte 13 und 18 möchte ich ihre Existenz auch nicht erschließen, sondern höchstens, daß die Verfertiger dieser Gewichte sie zur Abwägung von Edelmetall, bez. Gold bestimmt hatten oder sie für diesen Zweck besonders brauchbar glaubten.

3. Besaßen die Babylonier und Assyrer ein festes Wertverhältnis zwischen Gold und Silber?

Zur Beantwortung dieser Frage hat man bisher drei Wege eingeschlagen. Die Metrologen, namentlich Brandis (a. a. O. 63 ff.) und Hultsch (Metrologie[2] SS. 400 ff.) gingen von den Angaben

der Griechen und den Gewichten der altpersischen Münzen aus. Herodot III 95 nimmt für das Gold einen 13 mal höheren Wert an. Dagegen ergibt sich aus anderen Angaben und dem Gewichtsverhältnis der Achämenidenmünzen das Verhältnis genauer $13^1/_3 : 1$.
5 So nimmt es auch Lehmann an, der (Verhandlungen 1896, 447 ff.) noch darauf hinweist, daß dieses Verhältnis zugleich dem der Tageszahl des sexagesimalen Rundjahrs (360) zur Tageszahl des periodischen Monats (27) entspricht. „Dabei mag allerdings sekundär eine gewisse Symbolik (Sonne = Gold, Mond = Silber) mit in Betracht
10 gekommen sein". In seiner Abhandlung „Die Gewichte des Altertums" (Leipzig 1898) S. 17 sagt Hultsch kurz und gut: „in Babylonien und in den der gleichen Währung folgenden Nachbarländern hat seit den frühesten Zeiten das $13^1/_3$ fache Wertverhältnis bestanden".

15 Einen anderen Weg beschritt Winckler. Ohne von Lehmann's Äußerung Kenntnis zu haben (Orient. Litteraturzeitung 4, 162 ff. 1901), lediglich auf Grund der von ihm festgestellten babylonischen Weltanschauung (daselbst Sp. 163) gelang es ihm (Altorient. Forschungen II. Reihe 394 f. 1899) das Wertverhältnis von Gold und Silber im
20 Altertum gewissermaßen vom Himmel direkt abzulesen. „Wir haben die drei Lenker des Sternenhimmels: Mond, Sonne, Istar. Die „Farbe" des Mondes ist Silber[1]), die der Sonne Gold. Nun ist bekannt, daß Gold und Silber im Altertum ein festes Wertverhältnis zu einander gehabt haben. Das muß dann nach unserem System
25 irgendwie dasselbe sein, wie das des Mond- und Sonnenumlaufs zu einander. Es ist das von $1 : 13^1/_3$ d. i. $27 : 360$ d. i. Dauer des Mondumlaufs und des Sonnenumlaufs (Monat und Jahr. Die Stunden beim Monat und die $5^1/_4$ Tag sind nach der gewohnten Rechnungsweise vernachlässigt, resp. gleichen sich ebenfalls aus)."

30 Der 3. Weg würde zu den Keilschrifturkunden selbst führen. Er ist noch kaum benutzt worden. Doch hat Peiser (Keilinschr. Bibl. 4, 243 Anm. °°) zu Str. Nbn. 522 bemerkt: „Verhältnis von Gold zu Silber hiernach also wie 1:12" [soll heißen 12:1]. Johns, der (a. a. O. S. 276) diese Stelle anführt, hat in seinem umfang-
35 reichen Material von neuassyrischen Kontrakten keine Angaben zur Entscheidung der Frage gefunden.

Es ist richtig, daß das Wertverhältnis des Goldes zum Silber $13^1/_3 : 1$ für eine gewisse Periode Geltung hatte. Die Goldmünzen (Dareiken) der Achämenidenkönige waren genau 1 šiḳlu schwer,
40 ihre Silbermünzen (medische Sekel) $^2/_3$ šiḳlu. Die Griechen geben an, daß 20 medische Sekel einem Dareikos im Werte gleich kamen. Diese 20 Silbermünzen wogen $(20 \cdot {}^2/_3 = {}^{40}/_3 =)$ $13^1/_3$ šiḳlu Silber

1) Nebenbei bemerkt: Darüber sind die Astralmythologen noch nicht einig. Nach Stucken (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 7, 160, 1902) ist der Mond vielmehr grün (vgl. σελήνη und russ. *zelen'*), nach anderen schwarz. Die Verbindung ist jedoch unschwer herzustellen: Der Grünspan des Silbers ist bekanntlich schwarz.

und galten soviel wie 1 Goldmünze von 1 šiḳlu Gewicht. Soviel ist also unbestreitbar. Was aber für die Achämenidenzeit gilt, braucht noch nicht in älterer, babylonischer Zeit gegolten zu haben. Es ist reinste Willkür, dieses Verhältnis ohne einen Schatten des Beweises auf die „frühesten Zeiten" (Hultsch) zu übertragen. Mit der altorientalischen Weltanschauung kommen wir nicht viel weiter. Sie ist zu dehnbar. Winckler selbst meint ja, das Wertverhältnis von Gold und Silber müßte „irgendwie" dasselbe sein, wie das des Mond- und Sonnenumlaufes zu einander. Seinem System würde es also nicht widersprechen, wenn sich das Verhältnis etwa als 12 : 1, eventuell auch 13 (Schaltjahr!) : 1 oder mit anderen Monatswerten, wie synodische, tropische, anomale etc., mit oder ohne Vernachlässigung der Brüche, herausstellte. Festzuhalten ist indessen, daß Winckler das von den Metrologen berechnete Verhältnis als allbekannt und zutreffend annimmt. Dieses Verhältnis ist für die babylonische und assyrische Zeit falsch. Der von Peiser übersetzten Urkunde Str. Nbn. 522 ist in der Tat zu entnehmen, daß noch 25 Jahre vor Darius ein anderes Wertverhältnis wenn nicht herrschte, so doch in einem bestimmten einzelnen Falle zugrunde gelegt wurde: 12 šiḳlu Silbers sind an Wert gleich 1 šiḳlu Goldes. Nehmen wir aber mit Brandis, Hultsch und Lehmann an, daß mit dem šiḳlu Goldes ein anderes Gewicht gemeint sei als mit dem šiḳlu Silbers, daß nämlich letzterer = $^1/_{45}$ der „Gewichtsmine" sei, so würde sich das Verhältnis 16 : 1 ergeben, eine noch viel größere Abweichung von dem „festen Wertverhältnis" $13^1/_3$: 1.

Es gibt nun noch einen Text, in dem 3 gewisse Quantitäten Gold zu Quantitäten Silbers in Beziehung gesetzt werden: Str. Nbk. 454. Auch hier stimmt die Addition der einzelnen Posten, wie sie Straßmaier's Copie bietet, z. T. nicht. Bei den Silberposten hat Peiser (Keilinschr. Bibl. 4, 201 No. XXXI) die, wie mir scheint, richtige Lesung durch 2 leichte Verbesserungen gewonnen. Von den Goldposten hat er den 2. und den 3. mißverstanden. Der Text lautet:

	$2^1/_4$	šiḳlu	Gold für	$25^3/_4$	šiḳlu Silber
	$^7/_8$	„		7	„
	$2^3/_8$	„		$22^3/_4$	„
Summa	$5^1/_2$	„	Gold für		
	$55^1/_2$	„	Silber		

Basia, Sohn des . . -ri-ḫi- . .;
er hat nicht verkauft.

Hieraus ergeben sich nicht weniger als 3 verschiedene Wertverhältnisse, nämlich 103 : 9; 8 : 1; 182 : 19, und wenn wir die Summierungen verwenden 111 : 11. Die letzte Zeile sagt ausdrücklich, daß das Geschäft nicht zustande gekommen ist. Hat es Basia vor der Götter Šamaš und Sin Neide gegraut, weil er sich nachträglich bewußt wurde, in welch falsche gegenseitige Verhältnisse

er ihre metallischen „Offenbarungen" gebracht hatte? Oder erschien ihm der Reflektant auf seine Ware nicht recht kreditwürdig? Ich wage diese Fragen nicht zu beantworten. Wichtig ist vor allem, daß die einzigen 4 (bez. 5) Stellen aus der Keilschriftliteratur, aus denen man auf das Wertverhältnis von Gold und Silber schließen kann, 4 (bez. 5) Wertverhältnisse ergeben, die nicht nur von einander, sondern auch von dem angeblich uralten „festen" Wertverhältnis $13^1/_3$:1 mehr oder weniger abweichen. Letzteres ist vor Beginn der achämenidischen Münzprägung, die wohl erst unter Darius Hystaspis einsetzte, nicht nachzuweisen.

I. Babylonische Gewichte.

A. Datierte Gewichte.

1. Dungi, Brit. Mus, Ente, Granit, verstümmelt. Inschrift: „[1]12 *ma-na* [2]*Dun-gi* [3]*AN- . . -?*" Lenormant, Choix de textes cunéiformes No. 69 p. 163. Thureau-Dangin, Les Inscriptions de Sumer et d'Accad 276 u).

2. Dungi, Konstantinopel, 2 ma-na, unveröffentlicht. Radau, Early Babylonian History 249 Anm. 2. London 1900.

3. Dungi, Paris, Sammlung L. de Clercq, 4 seitige Pyramide, oben abgerundet, aus sehr hartem schwarzen Stein (Diorit?). Höhe 0,062; Breite unten 0,045; Dicke 0,036. Oben Halbmond in Relief, unten Keilinschrift: „[1]Für Nannar, [2]seinen Herrn, [3]hat Dungi, [4]der kraftvolle Held, [5]König von Ur, [6]König der 4 Weltgegenden, [7]$^1/_2$ mana [8]festgesetzt". Wiegt 248 gr. Collection de Clercq. Catalogue T. 2 pp. 83 ff. Pl. VIII Nr. 3. Paris 1903. Thureau-Dangin a. a. O. 264 s).

4. Gimil-Sin, Louvre (Telloh). Ellipsoid aus schwarzem Diorit. Höhe 0,29; Durchmesser 0,09 bis 0,1. Inschrift: „[1]5 mana richtig. [2]Gimil-Sin, [3]der mächtige König, [4]König von Ur, [5]König der 4 Weltgegenden". Gewicht: 2510,975 gr. Oppert, Revue d'assyriologie 5, 57 f., abgebildet S. 57 Fig. 2. Thureau-Dangin a. a. O. 286 e).

5. Dynastie von Ur, Brit. Mus. 59—10—14, 131; schwarzer Stein, verstümmelt. Inschrift: [Anfang fehlt] . . . hat . . .[1] König von Ur, [2]König der 4 Weltgegenden, [3]2 mana [4]im Hause des heiligen Siegels(?) dem Nannar [5]bestimmt. Winckler, Mitteilungen des Akad. Orient. Vereins zu Berlin 1, 18 No. 4; 1887. Thureau-Dangin a. a. O. 276 t).

6. Nabu-šum-libur, Brit. Mus.*, Ente aus weißem Marmor, „stark lädiert". Neubabylonische Inschrift: „[1]30 ma(-na) richtig [2]des Nabu-šum-libur, Königs von kiššati". Gewicht nach Layard

* Unter der Serie 91439—91448 (British Museum. A Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities S. 101 Nos. 594—610. London 1900.)

(Discoveries 2, 601. London 1853) u. Norris (Journ. of the R. Asiatic Society 16, 219. 1856) 39 lbs. 1 oz. 1 dt. 6 grains = 14587,5 gr, nach Brandis (a. a. O. S. 47) 14589,81 gr; nach Johns (a. a. O. 2 S. 264) gibt das Stück eine Mana von 493 gr, würde also (493 · 30 =) 14790 gr wiegen. Abgebildet bei Layard, The Monuments of Nineveh Pl. 95 A No. 11. London 1853. Inschrift: Layard, Inscriptions in the cuneiform character Pl. 83 F. London 1851 (schlecht, besser:) Norris a. a. O. Plate zu S. 222 No. 2.

Gemäß Layard (Nineveh and its remains 2, 316. London 1849) wurde die marmorne Ente, als einziges Beispiel der Verwendung dieses Materials, im Nordwestpalast von Nimrûd entdeckt. Der König Nabu-šum-libur ist sonst völlig unbekannt, war aber schwerlich Assyrer, wie noch Johns a. a. O. glaubt. Den Titel, den er sich beilegt, führen sowohl assyrische als auch babylonische Könige. Winckler (Auszug aus der vorderasiat. Geschichte 17. Lpz. 1905) möchte Nabu-šum-libur mit dem 11. König der IV. Dynastie von Babylon identifizieren (Königsliste: Nabu-MU, das wäre also Nabu-šum zu deuten). Unmöglich ist das nicht, aber die neubabylonische Schrift der Legende scheint mir dagegen zu sprechen. Zur Zeit der IV. Dynastie war noch durchaus die altbabylonische Schrift im Gebrauch. Die Anwendung der neubabylonischen ist vor der VIII. Dynastie nicht mit Sicherheit bezeugt[1]). Wahrscheinlich ist also Nabu-šum-libur ein Mitglied der VIII. Dynastie.

7. Erba-Marduk, Brit. Mus.*, Ente aus Syenit (Norris) oder grünem Basalt (Brandis). Neubabylonische Inschrift: [1]30 mana richtig. [2]Palast Erba-Marduks, [3]Königs von Babylon. Layard, Discoveries 2, 600 f. London 1853; Norris a. a. O. 219; Plate zu 222 No. 1. Wiegt nach Layard und Norris 40 lbs. 4 oz. 4 dts. 4 grains, nach Brandis 15060,91 gr.

Erba-Marduk ist kaum ein anderer als der Vorfahr Marduk-aplu-iddin's III. (Kudurru II 43) und gehört höchstwahrscheinlich auch der VIII. Dynastie von Babylon an.

8. Nabu-šum-lišir, Metropolitan-Museum in New York, durch W. H. Ward bei der Wolfe-Expedition aus Babylonien mitgebracht. Grüner Basalt in Gestalt eines länglichen Fäßchens; 10 cm lang; 2,7 cm Durchmesser in der Mitte; 1,4 cm Durchmesser am Boden. Neubabylonische Keilinschrift, die ich, mehrfach abweichend von Ward und Lehmann, folgendermaßen transkribieren und übersetzen möchte:

1) Über die Inschrift Simbaršiḫu's (Layard, Inscriptions Pl. 53) kann ich nicht urteilen, solange keine brauchbare Ausgabe davon vorliegt. Es ist sehr bedauerlich, daß dieses einzige Denkmal aus der Zeit der V. Dynastie noch immer fast unbenutzbar ist. — Die Schrift des Kudurru 102 ist allerdings neubabylonisch; das Denkmal gehört aber meiner Ansicht nach nicht in die VI., sondern in die VIII. Dynastie.

1. ⅓ *TU gi-na*	⅓ mana richtig.
2. *ekal* *ᵐAN-PA-MU-SI-DI*	Palast des Nabu-šum-lišir,
3. *mar ᵐDa-kur*	Sohns des Dakur,
4. *ameluPA-ŠE pa-liḫ ilMarduk*	aus Pa-še [? Isin ?], Verehrers des
5	Marduk.

Über die Bedeutung von ⅓ *TU* s. oben S. 380. Nabu-šum-lišir ist sonst nicht bekannt; schwerlich war er König von Babylon, aber wahrscheinlich ein chaldäischer Fürst aus dem bekannten Stamme Bit-Dakkurri. Vgl. Salm. II, Stier I C 28; Bal. VI 6 f. 10 Tigl. III. Tontafel Obv. 26. Sargon Ann. 302; Prunkinschrift 21; Pavé des portes IV 83. Asarhaddon A II 42; B III 19. Bab. Chron. IV 15; Kud. Šamaššumukin (Br. M. 87220) Rev. 45; Rm. III 105 (Winckler, Altorient. Forsch. I. Reihe 254 ff.) I^b 16; Toffteen, American Journal of Semit. lang. 21,89 (1905). Die 15 Deutung der 4. Zeile macht noch immer Schwierigkeiten. Ward-Lehmann's Erklärung: *ᵐpa-te-is-si ilMarduk*, wobei die Schreibung *pa-te-is-si* lange als wichtiges sumeristisches Argument gegolten hat, scheint mir ausgeschlossen. Das erste Zeichen ist sicher *amelu*, das dritte allerdings eher *te* als *še* zu lesen; doch ist letzteres nicht 20 unmöglich. Eine Determination von *patesi* durch *amelu* oder *m* (so Ward) wäre ebenso auffällig wie die Schreibung *pa-te-is-si*, wobei noch zu bemerken ist, daß das *is* fast genau so aussieht wie das *pa*. Was das Alter dieses Gewichtes anlangt, so halte ich die Ansicht Lehmann's, der (Actes 178) geneigt ist, es „nicht 25 später als in die erste Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrtausends zu setzen", für unmöglich. Die Schrift und der Name Dakur weisen ungefähr in das 8. oder 9. Jahrhundert v. Chr., in die Zeit der VIII. Dynastie, der Nabu-šum-lišir angehört haben könnte, wenn er König von Babylon war. Höchstens käme noch der 11. und 30 letzte König der IV. Dynastie in Betracht, dessen Name Nabu-MU natürlich ebensogut zu Nabu-šum-lišir wie zu Nabu-šum-libur ergänzt werden könnte. Die Bezeichnung „aus Pa-še" würde diese Zuweisung nur begünstigen, da die IV. Dynastie bekanntlich die Dynastie von Pa-še ist.

35 Das Stück wiegt 164,3 gr. Abgebildet bei Ward, Journal of the American Oriental Society 13 p. LVI (1889), danach bei Lehmann a. a. O. S. 173 und 246 Anm. 1. Vgl. desselben Šamaššumukin (Assyriol. Bibl. Bd. 8). [I. Teil] S. 95. Leipzig 1892.

9. Naṣir, Louvre (Susa), Ente aus schwärzlichem Stein in 40 etwas plumper Ausführung. Altbabylonische Inschrift: [1] 2½ mana richtig, [2] gehörig dem Naṣiri, [3] Sohn des Kidin-Gula [4] Enkel des Arad-Ea. V. Scheil (Délégation en Perse. Mémoires T. VI S. 48; Pl. 11 No. 2) weist das Stück auf Grund der Schrift in die Zeit der III. Dynastie. Indessen ist der Schriftcharakter allein nicht 45 entscheidend, da die alte Schrift vielfach auch noch in späterer Zeit angewendet wurde, als die neubabylonische längst erfunden

war. Eine Anzahl von Personen namens Arad-Ea aus der Zeit der III. bis VIII. Dynastie führt Scheil an, auch jenen Stamm Naṣiru, der Tigl. III. Tontafelinschrift Obv. 6 genannt wird. Der Besitzer des Gewichtes legt sich keinerlei Titel bei, war also wohl nicht König oder Fürst, aber sicher ein reicher Grundbesitzer (so Scheil) 5 und vielleicht der Stammvater jener Naṣiru-Leute. Das Gewicht wiegt nach Scheil 5 Kilogramm [!].

10. Nabu-kudurri-uṣur II., Brit. Mus. 91005, kegelförmiger harter grüner Stein, sorgfältig geglättet. Oben das Bild eines Altars. Auf einer Seite altbabylonische Inschrift (nach Sayce's Abschrift 10 von Lehmann in neuassyrischen Zeichen wiedergegeben: „[1]mana richtig. [2]Besitz des Marduk-šar-ilani. [3]Exemplar eines Gewichtes, [4]das Nabu-kudurri-uṣur, [5]König von Babylon, [6]Sohn Nabu-aplu-uṣur's, [7]Königs von Babylon, [8]nach einem Exemplar [9]des Gewichtes Dungi's, [10]eines alten Königs, bestimmt hat.“ Wiegt 978,3 gr. 15

Sayce, Academy 1891 II (Dec. 19), 568 f. Lehmann, Actes 178 ff. Derselbe, Zeitschr. f. Ass. 10, 381 ff. 1895. Brit. Mus. Guide S. 169 No. 5. Johns, Ass. Deeds 2, 284.

B. Undatierte, aber signierte Gewichte.

11. Ente aus weißem Kalkstein, Louvre (Telloh). Länge 0,085 m. 20 Breite 0,052 m. Dicke 0,04 m. Altbabylonische Inschrift: $^1/_2$ mana. Wiegt 245,69 gr. Oppert, Rev. d'ass. 5, 58 f. Abgebildet S. 58 Fig. 5.

12. Lang gestreckter ovaler Stein aus dunkelgrünem, sehr hartem Material, sehr sorgfältig und regelmäßig geglättet. Länge ca. 0,1 m. Altbabylonische Inschrift: [1] $^1/_2$ mana richtig. [2]Gàl- 25 dingir-IGI + MA-na. Zu diesem Namen vgl. GÀL-dingir-IGI + MA-ku bei Reisner, Tempelurkunden aus Telloh (= Kgl. Museen zu Berlin. Mitteilungen aus den Orient. Sammlungen H. XVI) S. 44. Berl. 1896. Wiegt 244,8 gr.

Das Gewicht wurde von Ward (a. a. O. p. LVII) 1884 im 30 Besitz eines Herrn in Babylonien gesehen. Lehmann fand es im Besitz des Dr. A. Blau, der ihm die Besichtigung und Veröffentlichung (Actes 170 ff.) gestattete. Jetziger Verbleib unbekannt (Brit. Mus.?).

13. Bombenförmiger weißlicher Marmor-Onyx, oben durch- 35 bohrt; Louvre (Telloh). Höhe 0,075 m. Durchmesser 0,045 m.

Altbabylonische Inschrift: *ma-na azag*
$^1/_3$?

($^1/_3$ mana für Edelmetall?) Wiegt 173,7 gr. Oppert, Rev. d'ass. 5, 57 f. Abgebildet S. 57 Fig. 1. 40

14. Ente, Brit. Mus.*, Inschrift *VI-su.* Wiegt nach Brandis (a. a. O. S. 48 No. III) 189,93 gr. Vgl. Layard, Inscriptions Pl. 83 H. Norris a. a. O. S. 218 und Plate zu S. 222 Nr. 3. Smith, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 10, 111. 1872.

* Vgl. oben S. 394 Anm. *.

Daß die Inschrift $^1/_6$ (scil. mana) bedeutet, hat Smith scharfsinnig erkannt. Die Lesung ist wohl *šissu* (aus *šištu*, verkürzt aus *šiššitu*, Delitzsch, Ass. Gramm. 2. Auflage §§ 103 u. 105a). — Wohl verschieden von diesem Stück ist die bei Layard, Monuments
5 Pl. 95 A No. 17, abgebildete Ente, mit gleicher Keilinschrift, unter der das Bild eines Löwen ist, während die andere Seite 6 senkrechte Striche aufweist. Gemäß dem Inhaltsverzeichnis aus Terracotta. Anderwärts (Discoveries 2, 606) erwähnt Layard zwei derartige Enten aus Terracotta, gefunden in Nimrûd und beschrieben
10 mit assyrischen Zahlzeichen.

15. Ente, Brit. Mus.*, 5 Zeilen Keilschrift, sehr beschädigt. Die letzte Zeile identisch mit der Inschrift von Nr. 15, also $^1/_6$ mana. Wiegt nach Brandis (a. a. O. 48 No. IV) 177,48 gr. Vgl. Norris a. a. O. S. 218 u. Anm. 2; Plate zu S. 222 No. 4. Smith a. a. O.

15 **16.** Ente(?) aus Basalt, Brit. Mus. 76—11—17, 144. Von der Inschrift teilt Lehmann (Verhandlungen 1891, 518) nur die 1. Zeile mit: 10 *šiḳlu gina* = 10 š. richtig. Wiegt 101,48 gr.

17. Ente, Brit. Mus.* Inschrift *VIII-tú* (zu lesen: *šamantu*) = $^1/_8$ (scil. mana). Wiegt nach Brandis (a. a. O. Nr. V) 127,72 gr.
20 Layard, Inscriptions Pl. 83 G. Norris a. a. O. S. 218 u. Pl. No. 5. Smith a. a. O.

18. Ellipsoid aus braunem Hämatit, Philadelphia (gefunden in Nippur 1895). Länge 0,073 m. Durchmesser 0,021 m. Altbabylonische Inschrift: „[1] $10^1/_2$ šiḳlu [2] Goldnorm [3] des Kaufmanns".
25 Wiegt 85,5 gr. Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions Vol. I Pl. 60 No. 131.

Die Inschrift wird gewöhnlich aufgefaßt als 10 šiḳlu; ich möchte aber glauben, daß hinter dem Zeichen *TU* noch $^1/_2$ steht, das dann mit dem vorhergehenden zusammen geschrieben ist.

30 **19.** Ellipsoid aus schwarzem Diorit, Louvre (Telloh). Länge 0,06 m. Durchmesser 0,03 m. Inschrift: 10 šiḳlu richtig. Wiegt 82,517 gr. Oppert (Rev. d'ass. 5, 58; abgebildet Fig. 3.) weist dieses Gewicht, dessen Aussehen, Norm und Schrift genau zu Nr. 4 stimmen, wohl mit Recht in dieselbe Zeit (Gimil-Sin). Ebenso Nr. 20.

35 **20.** Wie Nr. 19, aber kleiner. Länge 0,04 m. Durchmesser 0,028 m. Inschrift: 5 šiḳlu. Wiegt 41,539 gr. Oppert a. a. O.; abgebildet Fig. 4. Vgl. Nr. 19.

21. Ellipsoid aus Hämatit, Paris, Sammlung L. de Clercq. Länge 0,053 m. Durchmesser 0,016 m. Inschrift 5 *SU*, d. i. doch
40 wohl auch 5 šiḳlu. Wiegt 40 gr. Collection de Clercq. Catalogue T. 2 pp. 176ff. Pl. 28 No. 13.

22. Ente aus Hämatit, Louvre (von Delaporte in einem Grabe bei Hille gefunden). Länge 0,007 m. Inschrift: $22^1/_2$ *ŠE*. Wiegt 0,95 gr. Blacas bei Mommsen, Histoire de le monnaie
45 romaine 1, 401f. Paris 1865. Brandis a. a. O. 596f. Oppert, Journ. asiat. VII. Série 4, 474. 1874. Zeitschr. f. Ass. 6, 279f. 1891. Collection de Clercq. Cat. 2, 177.

C. Mangelhaft oder nicht signierte Gewichte.

a) British Museum*.

23. Ente, am Rande 2 deutlich markierte Striche, wiegt 21,36 gr. Brandis a. a. O. S. 48 Nr. VI.

24. dgl., wiegt 7,73 gr. Brandis a. a. O. Nr. VII. 5

25. dgl., wiegt 7,49 gr. Brandis a. a. O. Nr. VIII.

26. dgl., wiegt 5,67 gr. Brandis a. a. O. Nr. IX.

27. Kleine runde Platte aus Hämatit, auf dem man die Keilzeichen No. 196 u. 94 der Liste bei Oppert, Exp. II S. 111. 115 [d. i. NUN und SU] erkennt; wiegt 5,4 gr. Brandis a. a. O. 10

28. Ente, wiegt 5,2 gr. Brandis a. a. O. Nr. X.

29. Gewicht aus weißem Marmor, wahrscheinlich eine Ente; auf der übrigens glatten Oberfläche sind 2 Punkte eingegraben. Wiegt 4,38 gr. Brandis a. O. — Wahrscheinlich identisch mit dem von Lehmann (Verhandlungen 1891, 521 Fig. 1) abgebildeten 15 und daselbst beschriebenen Stück, wonach die Gestalt eher einem Schwan ähnelt. Lehmann gibt denselben Gewichtsbetrag und die Museumsignatur 59—10—11, 175 (Sammlung I. C. T[aylor]).

30. Ente, wiegt 2,56 gr. Brandis a. a. O. Nr. XI.

31. dgl., wiegt 2,19 gr. Brandis a. a. O. Nr. XII. 20

32. dgl., wiegt 1,99 gr. Brandis a. a. O. Nr. XIII.

33. Kleine Ente, wiegt 3 dts. [= 4,6656 gr] oder $^1/_4$ shekel. Inschrift ⊢ *barsu* = $^1/_2$ „thus indicating another weight equal to half a shekel". Smith a. a. O. — Identisch mit einem der vorgenannten Stücke? 25

34. Ein anderes kleines Gewicht, in der Inschrift *tumalqa* genannt, ist $^1/_8$ shekel; so Smith a. a. O. Die Inschrift ist jedenfalls *ṬU pit-ḳa.*

b) Louvre.

35—39, Hämatit, Herkunft wie Nr. 22, und zwar 30

35. Ente, wiegt 81,98 gr.

36. Eberkopf, wiegt 16,50 gr.

37. Ente, wiegt 8 gr.

38. dgl., wiegt 4,66 gr.

39. dgl., wiegt 2,65 gr. 35

Blacas a. a. O. 402 Anm. Brandis a. a. O. 597.

40—43, Kalkstein, aus Susa, abgebildet Délégation en Perse. Mémoires 1, 137 Figg. 356—359, ohne nähere Beschreibung.

40. Kleiner Zylinder, unbeschrieben.

41. Ellipsoid mit 3 parallelen Strichen. 40

42. Ente. Altbab. Inschrift 2 (? oder 4 ?) *ma-na.*

43. Sehr lang gestreckter Ellipsoid. Einige Querlinien sind wohl zufälligen Ursprungs.

---

* Vgl. oben S. 394 Anm. *.

c) Sammlung de Clercq.

44—48, Kleine Entengewichte aus Halbedelstein, durchbohrt (zum Aufhängen an einer Schnure). Unterseite mit verschiedenen Figuren; abgebildet Catalogue 2, Pl. 28 Nos. 14—18.

44. Saphirfarbener Achat, wiegt 4,9 gr. Cat. 2, 178 No. 14.
45. Gelber durchsichtiger Achat, wiegt 4,5 gr. Daselbst No. 15.
46. Rosa Achat, durchsichtig, wiegt 3,8 gr. Daselbst No. 16.
47. Grauer Achat, wiegt 5,51 gr. Daselbst S. 179 No. 17.
48. Undurchsichtiger roter Stein, wiegt 4,9 gr. Daselbst No. 18.

d) Königliche Museen zu Berlin.

49. Ellipsoid VA 197, dunkelgrüner sehr harter Stein, Inschrift altbabylonisch: *Ur-ša* (oder *nin*)*-am*. Fundort: Debbō in Südbabylonien. Wiegt 81,87 gr. Lehmann, Verhandlungen 1889, 256. Actes 172 (mit Abbildung).

50. Ente aus Achat, abgebildet von F. Sarre Klio. Beiträge zur alten Geschichte 3, 367 Fig. 23. 1903.

e) Deutsche Expedition nach Babylon.

51—56. 6 sehr kleine Gewichte, meist in Form von kleinen Enten, gefunden April 1900 im Hügel des ʿAmrân ibn ʿAlī. Koldewey, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft No. 5 S. 5. — Von mir nicht gesehen.

57. Ente aus Kalkstein. Länge 0,47 m. Inschrift ⊳. Gefunden Sommer 1900 am gleichen Orte. Koldewey a. a. O. No. 6 S. 2. — Meiner Erinnerung nach ist dieses Stück nicht unverletzt und sehr schwer, vielleicht schwerer als 25 kg. Das Gewicht konnte aus Mangel an Wiegeinstrumenten nicht bestimmt werden.

II. Assyrische Gewichte (Bronzelöwen).

58. Louvre (Susa). Ohne Inschrift. Länge des Sockels 0,52 m. Breite 0,25 m. Höhe des Ganzen 0,295 m. Wiegt 121 kg. Abgebildet Délégation en Perse. Mémoires 8, Pl. 9. Beschrieben daselbst SS. 171 ff.

59. Louvre (Khorsabad). Ohne Inschrift, wiegt 60,4 Kgr (so Brandis a. a. O. 48 nach A. de Longpérier) oder „précisément 61 kilogrammes" (so Lampre, Délég. en Perse. Mémoires 8, 175). Abgebildet bei G. Perrot & Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité T. 2 Pl. 11. Paris 1884.

60—75, Brit. Mus. 91220—91235 (Guide S. 99 Nos. 303—318), gefunden von Layard 1846[1]) im Nordwestpalast von Nimrûd in einem Tordurchgang. Stammen sämtlich aus der Zeit 745—680 v. Chr. Layard, Nineveh and its remains 1, 128. London 1849. Derselbe Monuments Pl. 96 Nos. 1 u. 17. Derselbe Discoveries 2, 601.

1) Nicht 1853, wie Johns a. a. O. 2, 256 sagt.

Norris a. a. O. 215 ff. Brandis a. a. O. 45 ff. 9th Annual Report of the Warden of the standards 31. march 1875. London (mir unzugänglich; genaue Wägungen von Chisholm, verwertet u. a. von) Johns a. a. O. 2, 255 ff. Die aramäischen Inschriften sind behandelt im Corpus inscriptionum Semiticarum Pars II T. 1 pp. 1 ff. 5
Abgebildet Tab. 1.

60. Leo 1, wiegt 14933,7 gr. Aramäische Inschriften: „15 Mana des Landes“ und „15 Mana des Königs“, außerdem 15 senkrechte Striche.

61. Leo 2, wiegt 5042,7 gr. Abgebildet Corpus inscr. sem. 10 a. a. O. Tab. 1 No. 2. Aram. Inschriften: „5 Mana des Landes“ u. „5 Mana des Königs“, außerdem 5 Striche. Keilinschrift: „Palast Šulman-ašarid's [IV.], Königs von Aššur. 5 ma-na des Königs“.

62. Leo 3, wiegt 2985 gr. Aram. Inschrift: „3 Mana des Landes“, außerdem 3 Striche. Keilinschrift wie bei 61, aber 3 st. 5. 15 Ohne Ring (nach Brandis: abgebrochen).

63. Leo 4, wiegt 1992,1 gr. Aram. Inschriften: „2 Mana des Landes“ und „2 Mana des Königs“, außerdem 2 Striche. Keilinschrift wie bei 61, aber 2 st. 5.

64. Leo 5, wiegt 1931,23 gr. Aram. Inschrift: „2 Mana des 20 Königs“. Keilinschrift wie bei 63. Ohne Ring. Das Innere des Löwen ist z. T. mit Blei ausgegossen.

65. Leo 6, wiegt 946,462 gr. Nur Keilinschrift: „Palast Tukulti-apal-ešarra's [III.], Königs von Aššur. 2 ma-na des [?]“ Ohne Ring (nach Brandis ohne Spur eines solchen). 25

66. Leo 7, wiegt 1036,49 gr. Keine Inschrift. Ohne Ring (nach Brandis nie vorhanden gewesen).

67. Leo 8, wiegt 954,566 gr. Abgebildet The International Numismata Orientalia. Vol. II. F. W. Madden, Coins of the Jews S. 5. London 1881. Aram. Inschriften: unten „Mana des 30 Königs“; rechts „Mana“. Links senkrechter Strich. Keilinschrift wie bei 61, aber 1 st. 5. Ohne Ring (nach Brandis abgebrochen).

68. Leo 9, wiegt 665,795 gr. Aram. Inschrift: „$^2/_3$ (Mana) des Landes“. Ferner das Zeichen für $^2/_3$ und eine Keilinschrift wie bei 61, aber $^2/_3$ st. 5. 35

69. Leo 10, wiegt 480,145 gr. Aram. Inschrift: „Mana des Königs“, ferner 1 Strich und eine Keilinschrift: „Besitz des Šarru-kinu, Königs von Aššur. 1 ma-na des Königs“. Ohne Ring (nach Brandis ohne Spur eines solchen).

70. Leo 11, wiegt 468,388 gr. Aram. Inschrift wie bei 69. 40 Keilinschrift nur in Spuren vorhanden, wahrscheinlich (Johns) wie bei 69. Ring verloren (Johns; nach Brandis ohne Spur einer Handhabe).

71. Leo 12, wiegt 240,07 gr. Aram. Inschrift: „$^1/_2$ (Mana)“. Keilinschrift: „Besitz des Sin-aḫe-erib, Königs von Aššur. $^1/_2$ ma-na“. 45 Ohne Ring (nach Johns verloren).

72. Leo 13, wiegt 236,678 gr. Aram. Inschrift: „1/4 (Mana) des Landes“, ferner 4 senkrechte Striche. Keilinschrift wie bei 61, aber 1/4 st. 5 ma-na. Ring nach Layard und Brandis vorhanden, nach Johns verloren.

5 **73.** Leo 14, wiegt 198,416 gr. Aram. Inschrift (zweimal): „1/5 (Mana)“, außerdem 5 senkrechte Striche. Keilinschrift wie bei 61, aber 1/5 st. 5.

74. Leo 15, wiegt 50,236 gr. Aram. Inschrift „3 Šeḳel“, außerdem 3 senkrechte Striche. Keilinschrift: „Palast des Sarru-10 kinu, Königs von Aššur“.

75. Leo 16, wiegt 33,63 gr. Aram. Inschrift „2 Šeḳel“. Keine Keilinschrift. Ohne Ring.

III. Altpersisches Gewicht.

76. Darius I. Dunkelgrüne Pyramide aus Diorit, Brit. Mus. 15 91117. 3sprachige Keilinschrift (altpersisch, elamisch und babylonisch): „2 karšā (bez. 2 kuršam, 1/3 mana). Ich bin Darius, der große König, Sohn des Hystaspes, der Achämenide“. Wiegt 166,724 gr. Veröffentlicht von E. A. W. Budge, Proceedings of the Soc. of bibl. arch. 10, 464 ff. 1888. Vgl. Guide S. 172 No. 66, wo die 20 schon von Lehmann, Verh. 1889, 273 und 643 berichtigten Fehler stehen geblieben sind. Daß es auch in Indien ein Gewicht namens *karša* gab (nach den Sanskrit-Wörterbüchern ist es = 11,375 gr), hat bereits Lehmann (Verhandlungen 1889, 273) hervorgehoben. In Ägypten wurde zur Achämenidenzeit nach כרש = 10 שקל ge-25 rechnet. Cowley (Aramaic Papyri discovered at Assuan ed. by A. H. Sayce SS. 21 ff. London 1906) hat das Verhältnis beider Größen richtig bestimmt, aber כבש für כרש gelesen. Diesen Fehler hat de Vogüé (Comptes rendus de l'Académie des inscriptions 1906, 499 ff.) vermieden. —

30 Das Gewicht gestattet, den Durchschnittswert der achämenidischen Gold- und Silbermünzen etwas genauer festzustellen als bisher. E. Babelon (Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale. Les Perses achéménides SS. IV u. IX. Paris 1893) gibt als Durchschnittsgewicht des δαρεικὸς 8,42 gr und des 35 σίγλος Μηδικὸς 5,6 gr. Unser Stück liefert dagegen (166,724 : 20 =) 8,3362 gr für den ersten und (166,724 : 30 =) 5,5575 gr für den anderen.

The Śakas in Northern India.

By

Vincent A. Smith.

A learned friend has asked me to prepare a statement of my views concerning the relations between the Śakas, Indo-Parthians, and Kushāns as a supplement to my essay on 'The Indo-Parthian Dynasties' (*ante*, p. 49), and with reference to Dr. Fleet's somewhat dogmatic assertions on the subject, recently published in the *Journal of the Royal Asiatic Society*. Being much interested in the question, I have acted on my friend's suggestion, and have examined all the materials accessible to me with the purpose of ascertaining the exact truth, as far as it is ascertainable. The investigation and its results are now offered for the consideration of readers who care for the problems of early Indian history.

The question which I propose to discuss is that raised by Dr. Fleet, namely, whether the nomad horde known by the name of Śaka invaded northern India or not; but in order to make the argument intelligible some digressions into cognate matter will be unavoidable. No mistake is possible concerning Dr. Fleet's views, which are expressed with the utmost distinctness. We are told (*JRAS.*, 1905, p. 644) that 'there remains no epigraphic basis for thinking that the Śakas ever figured as invaders of Northern India, or ever played a leading historical part there. And no real grounds for thinking so can be found anywhere else'. The same proposition had been stated some months earlier in still more emphatic terms. 'There are no real grounds', Dr. Fleet writes, 'for thinking that the Śakas ever figured as invaders of any part of Northern India above Kāṭhiāwāḍ and the western and southern part of the territory now known as Mālwa (see *JRAS.*, 1904, 706 ff. and page 155 above. Indeed we may say now definitely that they never did so' (ibid. p. 231). But some people still think that 'real grounds' exist for holding that Śakas did invade Northern India and did play a part in the development of Indian history in regions far distant from Kāṭhiāwāṛ and Mālwa. It is not possible to state these 'real grounds' in a few words, and the reader interested in the subject must be asked to bear with so much preliminary and collateral explanation as

may be necessary to develop the argument, step by step. Dr. Fleet's opinions, so positively expressed, rest primarily upon the revised interpretation of the 'Inscription P' on the Mathurā Lion-capital, *Sarvasa saka-stanasa puyae.* Bühler and other scholars, taking
5 the Prākrit *sakastana* as equivalent in meaning to the Sanskrit *Śaka-* (or *Śāka-*)*sthāna*, and the Greek *Σακαστανή*, translated the record as meaning 'in honour of the whole of Sakastana', that is to say, the 'Śaka country', which was understood to be the modern Sīstān (Sagistān, Sijistān), designated *Σακαστανὴ Σακῶν*
10 *Σκυθῶν* in the work attributed to Isidor of Charax. This interpretation, being perfectly sound from a purely philological point of view, was generally accepted, until Dr. Fleet showed that another rendering is more in accordance with the usual formula of dedicatory inscriptions, and better supported by parallels from Pāli
15 literature. The crucial word *saka* was now interpreted as representing the Sanskrit *svaka*, and the record was translated as '[gift] of Sarvasa in honour of his home', or, possibly, as 'in honour of his whole home'. Any one of the three renderings is philologically legitimate; *saka* being just as good an equivalent for
20 *Śaka* as for *svaka*, while *sarvasa* may be either an adjective or a proper name. The interpretation to be selected cannot be determined by purely etymological considerations, but must be justified on other grounds. I agree with Dr. Fleet and Prof. Hultzsch (*JRAS.*, 1905, p. 155) in believing that the translation '[gift] of
25 Sarva in honour of his home' has much to recommend it, and is preferable to the alternative versions. Dr. Hoernle informs me that he still prefers Bühler's rendering. When competent scholars thus differ in opinion, the matter must be regarded as not finally determined; but so much is clear that it is no longer safe to use
30 'Inscription P' as evidence that Śakas were known at Mathurā in the time of the Satraps. On the other hand, it is equally unsafe to affirm that the older interpretation of 'Inscription P' has been conclusively negatived.

But the attainment of this result does not warrant the in-
35 ference that the Prākrit *saka* never can represent the Sanskrit tribal name Śaka, or the further conclusion that there were no Śakas in Northern India. Yet Dr. Fleet has been so much impressed by his emendation of the version of 'Inscription P' that he appears strongly disposed to believe that, as a matter of fact, the Prākrit
40 *saka* never represents *Śaka*, and is firmly convinced that evidence of the presence of Śakas in Northern India is wholly wanting.

Another Mathurā record, 'Inscription No. 33' (Bühler, *Ep. Ind.* I, p 396) on the face of it mentions the Śaka nation or horde, and was interpreted in that sense by Bühler without hesitation. The
45 authority of Bühler as a Sanskrit scholar is second to none, and good reason needs to be shown for rejecting his version. Dr. Fleet rejects it for reasons satisfactory to him, but open to criticism.

He describes the inscription and states the problem of its interpretation quite fairly in the following words: — 'It is an undated Jain inscription, in the Brāhmī characters, and in a language which is conveniently known as a mixed dialect, meaning neither exactly Prākṛit nor exactly Sanskṛit. And according to the published re- 5 production it runs thus: —

Text

1. [*Na*]*mō arahatō Vardhamānasya Gōtiputrasa Pōṭhaya-Śaka-kāḷavālasa*
2. . . . . . . *Kośikiyē Śimitrāye āyāga-paṭō p*[*r*]*a*[*ti*]. 10

Translation

"Reverence to the Arahat Vardhamāna! A tablet of homage [has been set up] by Śimitrā, the Kośikī, [wife] of Gōtiputra who is [or was] a black serpent to Pōṭhayas and Śakas".

The important detail in this record is the word Śaka. The 15 question before us is: — Does this word here denote the foreign invaders known to the Hindūs as Śakas? or does it mean something else? (*JRAS.*, 1905, p. 635).

After discussing various subsidiary matters, Dr. Fleet proceeds (p. 643) to quote his revised version of 'Inscription P', with reference 20 to which he decides that in 'Inscription No. 33' the word *Śaka* does not mean 'the foreign invaders known to the Hindus as Śakas', and so reaches the conclusion already cited that the Śakas never figured as invaders of Northern India, although they did appear in Southern and Western India at least as early as the middle of the 25 second century A. D. In drawing these inferences Dr. Fleet hardly has given due weight to the fact that the word in 'Inscription No. 33' is written *śaka* with the palatal *ś*, and is different from the Prākrit form *saka* in 'Inscription P'. The probability that the Prākrit *saka* in 'Inscription P' should be interpreted as equivalent to *svaka* 30 rather than to *Śaka* does not raise any presumption that the distinct word *śaka* in 'Inscription No. 33' must mean 'something else' than the tribal name *Śaka*. But this presumption seems to be made by Dr. Fleet, who, acting apparently on the assumption that *śaka* cannot mean the tribal name *Śaka*, develops a theory that in 'In- 35 scription No. 33' the word *śaka* should be regarded as representing the Sanskrit *Śakya*, or *Śākya*, in the sense of 'Buddhist'. Having thus settled to his satisfaction the meaning of *śaka*, he naturally holds that the associated name *Pōṭhaya* must be interpreted, as lawyers say, *in pari materia*; and proceeds (p. 653), 'There remains 40 to be considered the word Pōṭhaya; Gōtiputra was "a black serpent to Pōṭhayas and Śakas". The meaning of this word cannot be established so conclusively at present. But there can be little doubt, if any, as to what it denotes'. Having rejected Bühler's rendering and also another conceivable interpretation of the word 45 as a personal name, Dr. Fleet proceeds (p. 654) to express his opinion

that Pōṭhaya must be, 'like Saka, a sectarian designation'. Bühler is then quoted as authority for the proposition that the Jains of Mathurā belonged to the Śvetāmbara sect, and this leads up to the assertion (p. 655) that the record under consideration, 'there-
5 fore, is a Śvetāmbara record'. The Śvetāmbaras, like the Buddhists, were 'natural enemies' of the rival sect of Digambaras, and from these premisses, to Dr. Fleet 'the conclusion seems irresistible that, be the etymological explanation what it may be, the word Pōṭhaya was used in this record to mean Digambara Jains'. This startling
10 assertion is capped by an ill-supported guess that *Pōṭhaya* may be 'a form of an original name which was in later times transformed into *Bōṭika*'. All this argumentation probably will seem to most people unconvincing, and it has not in reality any solid basis. Dr. Fleet's reasoning, on which he bases his interpretation
15 of the word *Śaka* amounts, at the most, to proof that it might possibly represent *Śakya* or *Śākya* in the sense of 'Buddhist', and is very far from demonstrating that the word must have that meaning in the document in question.

If Bühler meant to affirm that all the Jains at Mathurā in
20 ancient times were members of the Śvetāmbara sect, he was mistaken; because, as a matter of fact, both of the Jain sects were well represented in the town, and each sect possessed a temple in the locality known now as the Kankālī mound. Dr. Führer's principal explorations of that mound were effected during three succes-
25 sive cold seasons, 1888—89, 1889—90, and 1890—91. In the first of these seasons numerous inscribed statues and other sculptures dating from the reign of Huvishka Kushān (? about 150 A. D.)[1]) were obtained from the ruins of a Śvetāmbara shrine. At the same time and nearly in the same place, the explorer unearthed
30 two colossal nude (*scil.* Digambara) images of the Tīrthaṁkara Padmaprabhanātha dated respectively in 1038 and 1134 Samvat, equivalent roughly to 980 and 1076 A. D. In the next working season the remains of the Jain *stūpa* and of a Digambara temple on the western side of the mound were exposed, and an immense mass
35 of sculptures was sent to Lucknow. In the third season no less than 737 fine pieces of sculpture were brought to the Museum. Unluckily, Dr. Führer's neglect to keep adequate notes of the details of his discoveries makes it impossible to determine the exact locality or building from which each specimen was procured,
40 or even to find the precise positions of the two Jain temples. But it is certain that two were discovered, the Śvetāmbara shrine occupying a site near the centre of the mound, while the Digambara

1) I take the liberty of still differing from both Dr. Franke and Dr. Fleet on the question of the date of Kanishka and his successors, and still believe that the great Kushān kings reigned during the second century A. D. Whether the era in which the Mathurā Kushān inscriptions are dated is the Laukika or another is a minor matter.

building lay towards the west. Several Digambara nude images of various periods are represented in Dr. Führer's plates, as published in my work *The Jain Stūpa and other Antiquities of Mathurā.*[1]) Those depicted in figures 1 and 2 of Plate XC are of early date, figure 1 being assigned by the inscription to the reign of Kanishka (? 120—150 A. D.), while figure 3 of the same plate represents a Digambara image of 1080 Samvat, or 1022 A. D., nearly nine hundred years later. We thus learn that the Digambara sect existed side by side with the Śvetāmbara at Mathurā, in both the early Kushān period and late mediaeval times. Other nude (Digambara) Jain images of various dates are shown in Plates XCII—XCVI and XCVIII of the work cited. These facts deprive Dr. Fleet's argument of the slight support which it seemed to possess, and reduce it to little more than a guess.

Dr. Fleet (p. 653) corrects a misapprehension of Bühler's, who supposed erroneously that the Prōṣṭhas are mentioned in the Viṣṇu-Purāṇa, but admits that they are enumerated in the Bhīṣmaparvan of the Mahābhārata (Bk. VI, v. 61 = Calc. ed., 6. 369) as being one of the 'nations of the south'.[2]) The Śakas are mentioned, with other tribes, in verses 44 and 51 (Calc. ed., 352, 359) of the same book, without any specification of their locality. It is thus established that there was in ancient times a tribe or nation bearing the name of Prōṣṭha, and that the Śakas were known to the author who mentions the Prosṭhas. Pōṭhaya, of course, as Dr. Fleet points out, cannot be a derivative from the unmodified word Prōṣṭha, but would naturally be evolved from the modified form Prauṣṭhika or Prōṣṭhika. Both the forms *Prōṣṭha* and *Prōṣṭhika* are said to occur as the name of a man in the *gaṇa Śivādi* of Pāṇini, 4. 1, 112, and I observe that the personal name *Pōṭhaghoṣa* is found in the Mathurā inscription dated in the year 72 during the reign of the Satrap Śodāsa (*Jain Stūpa*, p. 21; the correct reading is 72, not 42). In these circumstances most unprejudiced people probably will feel disposed to hold that Bühler was right in treating both the words *Śaka* and *Pōṭhaya* as tribal or national names in 'Inscription No. 33', and will be unwilling to accept Dr. Fleet's forced interpretations.

The foregoing discussion has satisfied me, and perhaps may satisfy my readers, that Dr. Fleet's interpretation of 'Inscription P' is, if not conclusively established, at least probable; while his interpretation of 'Inscription No. 33' is forced and extremely improbable. The revised version of the former record eliminates the supposed mention of the Śakas, that is to say, foreign nomad invaders known by the designation of Saka, from the documents inscribed on the

1) The details of the finds are given in the Introduction to that work.

2) Whether or not they are rightly described from the *poet's* point of view as belonging 'to the south' is a side issue, which may be disregarded at present.

'Lion capital', and so renders inadmissible the evidence which was believed to prove the Śaka nationality of the Satraps of Mathurā.[1]) Dr. Fleet is justified in maintaining that no positive reason remains for describing those princes as Śakas; and, as I have shown in my paper on 'The Indo-Parthian Dynasties' (*ante*, p. 52), the phrases 'coins of the Śakas', 'the Śaka dynasty of Mathurā', and so forth, can no longer be used legitimately.

Politically, the Satraps of both Mathurā and Taxila were, I believe, rulers subordinate, either in theory or practice, or possibly in both respects, to the Parthian (Persian) empire. For the historian the political relations of ancient states are of vital importance, while the precise nationality of an individual ruler is a question of comparatively small moment. The Parthian overlords could employ, or recognize, subordinate chiefs of many diverse nationalities in the outlying provinces or dependencies of the empire, and it does not much matter whether Hagāna, Hagāmāsha, Śodāsa, and the other Satraps in Northern India were by birth Persians, Śakas, or something else. The only guide to the solution of the question of the nationality of those princes is the form of their names, and that does not give much help. Even Mr. F. W. Thomas, with all his learning, has not been able to obtain convincing results from an elaborate examination of the Satraps' names (*JRAS.*, 1906, p. 211). We may be content to describe the Satraps of Mathurā and Taxila as foreign rulers of Indian principalities, subordinate in some manner to the Parthian court. It is not possible either to ascertain the exact degree of their subordination, or to define the limits of their independence.

But, although it may be true that the Śakas are not mentioned in the dedicatory records on the 'Lion capital', and that no special reason exists for believing the Satraps of Mathurā to have been men of Śaka nationality; it is, I believe, established that Śakas entered Northern India at an early date, and that they were well known at Mathurā in or near the time of the Satrap Śodāsa, who lived, according to my view of the chronology, about 100 B. C. Bühler seems to have been right in interpreting 'Inscription No. 33', as containing an explicit reference to the Śaka tribe or nation, and his judgement that that record may be assigned on palaeographical grounds to the first century B. C. is not seriously contested by Dr. Fleet, who does 'not differ from Dr. Bühler's opinion', but prefers to use the more guarded expression that the characters 'place it at some time between B. C. 100 and A. D. 100' (*JRAS.*, 1905, p. 637). Assuming, as Bühler did, that Śakas really are mentioned in 'Inscription No. 33', it is, for reasons which will appear in the further course of the discussion, historically more probable that

---

1) In reality, even the old interpretation did not prove the Satraps to be Śakas.

their name should occur in the earlier part of the period defined by Dr. Fleet than in the later, and I believe that the inscription in question must be contemporary, or nearly so, with Śodāsa.

The much debated problem of the nationality and geographical position of the Sakai (*Σάκαι*) mentioned more than once by Hero- 5 dotus and in the inscriptions of Darius has been recently examined afresh by Mr. F. W. Thomas (*JRAS.*, 1906, pp. 181, 460), without the attainment of any very definite result. The statement of Herodotus that 'the Persians call all Scythians Sakas' (*οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας*, Bk. VII, ch. 64) goes a long 10 way to show that the problem is incapable of exact solution, because it is impossible to disentangle the 'Sakai', whoever they were, from the other hordes of 'Scythian' nomads, with whom they were confounded by the settled nations. But the difficulties experienced by commentators on Herodotus and the Persian inscriptions in de- 15 fining the meaning of the term 'Sakai' as used in the Persian empire about 500 B. C. do not closely concern the enquiry which forms the subject of this paper, and need not be referred to again.

The undoubted presence of Sakas (Sakai) in the province of Sīstān (Seistān, Nīmrōz, Sagistān, Sejistān) at a much later date, 20 however, probably is connected with the question of the Śaka invasion of Northern India, and must be discussed briefly. Mr. F. W. Thomas ingeniously argues in the paper above cited in favour of the hypothesis that Sakai were settled in that region from very early times prior to the reign of Darius. Of course, it is impossible to affirm 25 that 'Saka' 'or Scythian' nomads may not have penetrated into Sīstān — the basin of the Helmand (Hīlmand) river to the south of Afghanistan — during prehistoric times, but the evidence adduced by Mr. Thomas in support of the hypothesis favoured by him is far from being sufficient to produce conviction. The first 30 definite information concerning the Sakas of Sīstān is given in the *Stathmoi Parthikoi*, a routebook for the Parthian empire, compiled by Isidor of Charax, a geographer who lived in the reign of Augustus, which has been edited by Müller in *Geographici Graeci Minores*. Isidor gives the province the name *Sakastanē* (*Σακαστανή*), meaning 35 'Saka country', which survives to this day in a modified form as Sīstān or Seistan, and he expressly informs us that it belonged to or was occupied by the 'Saka Scythians', and was one of the eighteen provinces or 'kingdoms' of the Parthian empire. If Bühler's and Dr. Hoernle's view is right, the name *Sakastana* is found in 40 Inscription P. on the Lion-capital at Mathurā; but, as already observerd, the rival interpretation of Drs. Fleet und Hultzsch seems to me to be preferable, and the mention of *Sakastana* as the name of a country in an Indian inscription cannot now be cited as an established fact. It is an open question whether or not the 45 Sakai of Sīstān at the beginning of the Christian era were identical with the Śakas, who, as will be shown in due course, entered the

Panjāb about the middle of the second century B. C. Except the unconvincing arguments adduced by Mr. Thomas, there is no proof that Sakai were in Sīstān before the time of Darius, and there is not any real difficulty in supposing that they entered the province
5 in the latter part of the second century B. C. Mr. F. W. Thomas (*op. cit.* p. 193) holds that such entry is 'not stated by any ancient authority, and is in fact improbable'. We shall see presently that the Śakas entered India from the north, through the passes of Kashmīr or Swat (Suwāt), not from the north-west through Kābul;
10 and, if the Sakai of Sīstān belonged to the same horde, they could have reached the Helmand by passing through only outlying dependencies of the Parthian empire. I do not affirm that they did so, but the mere fact that at the time referred to (about 140 B. C.) both the Panjāb and Arachosia were in some degree subordinate
15 to the Parthian government, as also probably was Sīstān itself, would not necessarily prevent an invading horde from pushing through. The Sakai certainly got into Sīstān somehow, and that territory had become a province or 'kingdom' of the Parthian dominions by the beginning of the Christian era; and I am rather
20 disposed to agree with Dr. Hoernle, who has communicated the suggestion to me, that the Sakai of Sīstān belonged to the horde known to the Chinese as Sai and to Indian writers as Śakas, which, as will appear, reached Peshāwar from the north sometime about 150 B. C. It is also not unlikely that the Śaka rulers of Kāṭhiāwāṛ
25 (Surāṣṭra), from about 100 A. D., may have been furnished by the Sakai of Sīstān, and it is conceivable that they worked their way down from the Panjāb, but it is impossible to give definite proof of either hypothesis. We may feel assured that if there were Śakas in the Panjāb and Mathurā about 150 and 100 B. C., they
30 did not come from Sīstān. As our knowledge stands at present, we must be content to admit that it is impossible to prove any connexion between the Sakai of Sīstān and the Śakas of India, although such connexion is probable.

I now turn to the testimony of Strabo, who was approximately
35 contemporary with Isidor of Charax. Mr. F. W. Thomas cites from his work two passages referring to the Sakai. The first of these is as follows: — *οἱ μὲν δὴ πλείους τῶν Σκυθῶν ἀπό τῆς Κασπίας θαλάττης ἀρξάμενοι Δάαι προσαγορέυονται. τοὺς δὲ προσεῴους τούτων μᾶλλον Μασσαγέτας, καὶ Σάκας ὀνομάζουσι. τοὺς δ' ἄλλους κοι-*
40 *νῶς μὲν Σκύθας ὀνομάζουσιν, ἰδίᾳ δὲ ὡς ἑκάστους* (Bk. XI, c. VIII, 2). This is as vague as the statements of Herodotus and merely tells us that the nomads nearest to the Caspian were known as Daai, while those further east were designated Massagetai and Sakai. The second passage from the same chapter is the familiar sentence
45 giving the names of the best-known nomad tribes who deprived the Greeks of Bactria, and are described, in odd language, as 'having started from the region beyond the Jaxartes — that ad-

joining the Sakai, which the Sakai occupied' (καὶ ὁρμηθέντες ἀπὸ τῆς περαίας τοῦ Ἰαξάρτου τῆς κατὰ Σάκας, ἣν κατεῖχον Σάκαι). Whatever be the exact meaning of the words τῆς κατὰ Σάκας, it is clear that Strabo placed the Sakai in the basin of the Jaxartes. Probably he meant to assign to them approximately the same position as that attributed to them by Ptolemy, in his much more precise statement, wich is as follows: —

1. 'The Sakai are bounded on the west by the Sogdianoi along their eastern side already described, on the north by Skythia along the line parallel to the river Jaxartes as far as the limit *of the country* which lies in 130° E. 49° N., on the east in like manner by Skythia along the meridian lines prolonged from thence and through the adjacent mountains called Askatangkas as far as the station at Mount Imaos, whence traders start on their journey to Sêra which lies in 140° E. 43° N., and through Mount Imaos as it ascends to the north as far as the limit *of the country* which lies in 143° E. 35° N., and on the south by Imaos itself along the line adjoining the limits that have been stated.

2. The country of the Sakai is inhabited by nomads. They have no towns, but dwell in woods and caves. Among the Sakai is the mountain district, already mentioned, of the Kômêdai, of which the ascent from the

Sogdianoi lies in	125° 43°
And the parts towards the valley of the Kômêdai lies in	130° 39°
And the so-called 'Stone Tower' lies in	135° 43°.

3. The tribes of the Sakai, along the Jaxartes, are the Karatai and the Komaroi, and the people who have all the mountain region are the Kômêdai, and the people along the range of the Askatangka the Massagetai; and the people between are the Grynaioi Skythai and the Toörnai, below whom, along Mount Imaos, are the Byltai' (McCrindle's transl., Bk. VI, cap. 13; *Ind. Ant.*, XIII, 399).

This information, probably derived from Persian sources, may be considered as applying to any time between 100 and 150 A. D. The passage offers plenty of difficulties in detail, but the general purport is sufficiently plain. The Kômêdai, corresponding to the Chinese Kiu-mi and the Arabic Al-Kumedh, are certainly the inhabitants of the region now known as Karatégin, lying on the Surkhāb or Waksh river, a northern tributary of the Oxus.[1] The Byltai must be the people of Balti (Baltistān, Little Tibet), the country on the upper Indus, of which Skardo (Iskardo) is the capital (76° E., about 35° N.). The territory of the Sakai, as defined by Ptolemy, therefore, extended from the Jaxartes, across the basin of the upper Oxus, as far as the Indus; and comprised the tangle of mountains now known by the names of Karatégin,

---

1) Chavannes, *Les Turcs*, pp. 71, 279 etc., and map.

Darwāz, Shighnan, the Pāmīrs, Baltistān, etc., equivalent, roughly speaking, on the modern map, to the rectangle enclosed between the meridians 70°—76° E., and the parallels 35°—40 N.

The text of Ptolemy, however, in itself throws no light on 5 the question of the origin of the Indian Śakas; although, if it be true that the Śakas entered India from the north, the information collected by the Greek geographer indicates a possible source of their migration. In order to get to close quarters with the issue raised by Dr. Fleet we must have recourse to the Chinese historians. 10 Most Indianists, like myself, being ignorant of Chinese, necessarily rely on the translations published by qualified sinologists und take them as they stand. The leading modern authority on the subject is the essay by Dr. Otto Franke of Berlin, entitled *Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen* 15 *Zentralasiens* (Berlin, bei G. Reimer, 1904); and further valuable aid is offered by the writings of MM. Chavannes, Sylvain Lévi, and Watters.

The Chinese authors speak, not of Sakai, as the Greeks, nor of Śakas, as the Indians, but of Sai, a name also written as 20 Se, Sse, Saï, Su, and Szu. It is obvious that the Chinese evidence is relevant for the present purpose only if the Sai are the same people as the Indian Śakas, and that the statements of the Chinese historians cannot be compared with those of Ptolemy unless the Sakai of the latter are the same as the Sai. These preliminary 25 issues must be disposed of before we can make any progress in applying information about the Sai to either the Śakas or the Sakai. Among the older scholars, Lassen and Vivien de St. Martin denied the identity of the Sai and the Śakas. Their view has recently been followed by Mr. F. W. Thomas, who declares that 30 'there seems to be no real proof that the *Sse* of the Chinese were our Śakas' (*JRAS.*, 1906, p. 187 note). On the other hand, two eminent living sinologists, MM. Sylvain Lévi, and Otto Franke maintain that the identity is proved, and the opinion of M. Sylvain Lévi derives special weight from the fact that he is versed in the 35 Sanskrit language and Indian history as well as in Chinese.[1]) Dr. Franke proves (*Beiträge*, p. 47) that the old pronunciation of the term Sai was Sèk or Sök, the vowel sound being intermediate between *a* and *o*, and is convinced that there cannot be the least doubt of the identity of the Chinese Sök with the Indian *Śaka*, the 40 Greek *Sakai*, and the Latin *Sacae*. According to the 96[th] chapter of the *Han Annals*, 'the race of the Sök has extended itself widely and formed a series of States. From Shulê (Kashgar) towards the north-west, all the territory belonging to the States Hiu-sün and

1) 'L'identité des *Se* et des *Çakas*, combattue par Lassen (*Ind. Alt.* II², 376) en souffre cependant de doute' (S. Lévi, 'Notes sur les Indo-Scythes', *J. A.*, 1897, p. 50 of reprint).

Kün-tu is that of the old stock of the Sök'.[1]) This statement is to be interpreted as meaning that the Hiu-sün and Kün-tu were two branches of the Sök or Śakas, who grazed their herds to the north-west of Kashgar on the south-western slopes of the T'ien-shan Range, and on the southern affluents of the Naryn, or upper 5 Jaxartes; while the Hiu-sün lay farther to the west, more towards the border of Ferghana. The Kün-tu, on the east, extended northwards to the boundary of the land of the Wusun, which reached as far as Lake Issi-kul (*Beiträge*, p. 50).

But when we read these accounts of the wide extension of 10 the Sök, we must not suppose that the term necessarily designates a single race. The *Han Annals* expressly state that the Wusun horde included racial elements of the Ta-Yüe-chi and the Sök (Śakas), and it must always be understood that the three peoples were in a high degree intermingled (ibid. p. 53). There is reason 15 to believe that the Śaka (Sök) hordes included even Turks and Tibetans; and that the invaders, who in the middle of the second century B. C. penetrated northern India by a route through the mountains of the Kaśmīr region, were a mixture of peoples, similar to that which, under the name of Ta Yüe-chi, entered India and 20 Afghanistan at a later date. Care, however, must be taken not to confound these two events which were quite distinct. The earlier invasion, which may conveniently be described as that of the Śakas, was from the north, and occurred about 150 B. C., while the later, distinguished as that of the Ta Yüe-chi, or Indo-Scythians, 25 was from the north-west, and occurred in the first century A. D. (ibid., p. 60).

Assuming the identity, in the above generalized sense, of the Chinese Sai or Sök with the Greek Sakai, we perceive, on referring to a map, that the Sök States of the Hiu-sün and Kün-tu were 30 placed by the Chinese mainly to the north of parallel 40° N., whereas the territory of the Sakai, as defined by Ptolemy, lay farther south between parallels 40° and 35° N. But the Chinese author does not confine the Sök to the two States named, for he says distinctly that they established 'a series of States' (*eine Reihe* 35 *von Staaten gebildet*); so that the Chinese account need not be interpreted as conflicting with the Greek. It is also possible that the Sök had actually shifted further to the south in the time of Ptolemy; the *Han Annals* refer to a date considerably earlier.

We now come to the Chinese information which definitely 40 connects the Sai or Sök horde with India in the middle of the second century B. C.

The leading passage is the well-known one in chapter 96 of the *Han Annals*, which runs thus: — 'In the olden time the

---

1) Although I am writing for a German periodical, I quote Dr. Franke in English for the benefit of Indian and other readers who do not know German.

Yüe-chi were vanquished by the Hiung-nu, and in the west had attacked the Sai-wang. The Sai-wang went towards the south, and travelled very far, but the Yüe-chi abode in their land'. The same authority proceeds with the more specific statement: — 'In the olden time, when the Hiung-nu had vanquished the Ta Yüe-chi, the Ta Yüe-chi went westwards and made themselves masters of Ta-hia (Bactria), but the Sai-wang went southwards and made themselves masters of Ki-pin' (*Beiträge*, p. 46).

The term Sai-wang means 'prince' or 'princes of the Sai', and the reason for its employment in the *Annals* is not known (ibid., p. 55).

The biography of Chang-k'ien gives additional details: — 'The Yüe-chi had already been vanquished by the Hiung-nu, and on the west had attacked the Śaka (Sök) princes. The Śaka princes had withdrawn southwards and settled in a distant country, but the Yüe-chi dwelt in their (old) country. K'un-mo, who had become an energetic man, begged the Shan-yü to venture to take revenge for the wrong done to his father. He then attacked the Yüe-chi in the west and vanquished them. But the Yüe-chi continued their march westwards and settled in the dominions of the Ta-hia' (ibid.).

We are not concerned at present with the fortunes of the Yüe-chi, whose subsequent movements have been discussed in my paper on 'The Kushān period of Indian History' (*JRAS.*, 1903). The relevant clause for this enquiry is that which affirms that 'the Sai-wang went southwards and made themselves masters of Ki-pin'. Assuming that Sai-wang = Sök = Śaka, this means that the Śakas occupied Kipin; and the exact significance of the statement, so far as India is concerned, depends on the interpretation of the term Ki-pin. I shall return presently to that question and examine it in detail, but will now assume that Ki-pin means Kaśmīr and the adjoining regions, including Gandhāra, or the Peshāwar country, as held by Dr. Franke.

The *Han Annals* give only one detail of the route followed by the Śakas in the statement that 'the Sai-wang went southwards and traversed Hien tu' (*Beiträge*, p. 56). With the help of Fa-hien's itinerary, the position of Hien-tu, 'the Hanging Pass' is defined as being 'on the Indus in a SSW. direction from Kashgar, a little to the west of Skardo, and near the boundary of the modern Dardistan' (ibid. p. 58). The records give no information as to the route by which the Śakas reached Hien-tu, nor do they explain why they decided to advance through such exceptionally difficult country. We may reasonably conjecture that they went through Kashgar, crossed the Pāmīrs by one or other of the passes, and reached the Indus through Yasin and Gilgit; but it is impossible to dogmatize on the subject. Skardo, the capital of Baltistān, which is not far from Hien-tu, stands, like Kashgar, on or close to meridian 76°, and consequently is practically due south of that city. It lies in a north-easterly direction from Śrīnagar,

the capital of Kaśmīr, at a distance of about a hundred English miles, as measured on the map. Hien-tu, according to Dr. Franke (p. 58), was regarded by the Chinese as the 'key of Kipin'. The mention of it as on the way to that region is consequently of much value as helping to determine the meaning of the term Ki-pin. 5

We have thus brought the Śakas (Sök) down to the Indus, and into, or on the borders of, Baltistān, where Ptolemy subsequently placed the Byltai, one of the tribes in the country of the Sakai. But the migration deposed to by the *Han Annals* and the *Life of Chang-k'ien* had occurred long before Ptolemy's time. The 10 limiting dates are determined by the known dates of the deaths of the Hiung-nu chiefs, considered in connexion with the recorded facts of the nomad movements and conflicts. Moduk, chief of the Hiung-nu died in 174 B. C. That event was followed directly by the attack of the Yüe-chi on the Wusun, and then by the complete 15 overthrow of the former by Kiyuk, the successor of Moduk. In the year 160 B. C. Kiyuk died; and in that year, or very little before it, the Yüe-chi were driven out by the Wusun from the Śaka (Sök) territory which they had occupied. Consequently the beginning of the migration of the Śakas to the south must have 20 occurred between 174 and 160 B. C. The Chinese records do not permit any closer approximation to the exact date. No authority can be found for Klaproth's assignment of the year 165 B. C. as the date of the Yüe-chi defeat by the Hiung-nu, and the commencement of the series of tribal migrations, which sent the Yüe-chi 25 into Bactria and the Sök (Śakas) into Ki-pin (*Beiträge*, p. 55).

The movements of large hordes with all their belongings must have occupied a considerable time, and the arrival of the Śakas in Ki-pin cannot have occurred much before 150 B. C. The Śakas who 'went southwards and made themselves masters of Ki-pin' 30 passed through or close to Baltistān at some time between 160 and 150 B. C.; but that fact in no way discredits the statement of Ptolemy, made about 140 A. D., that Baltistān (the Byltai) was included in the Śaka dominion. There is no difficulty in supposing that nomad tribes to whom the Greeks or their informants gave 35 the general name of Sakai should have remained in occupation of Baltistān and also of the other regions included by Ptolemy in the territories of the Sakai. Ptolemy, however, was not aware of the advance farther south into Ki-pin made by the Śakas, or some of them, as recorded in the Chinese histories. Many conjectures 40 might be hazarded with more or less plausibility to explain his ignorance of this fact, but there is no use in multiplying mere guesses. The accuracy of the Chinese historians is too well attested to justify reasonable doubt of the truth of their statement concerning the Śaka occupation of Ki-pin; and, notwithstanding Ptolemy's 45 ignorance of the extension of the Śaka power to the south of Baltistān, I accept without hesitation the Chinese testimony to the

effect that between 160 and 150 B. C. a horde of Śakas from the north passed through or close to Baltistān or Little Tibet into Ki-pin, in numbers sufficient to become masters of that country, thus effecting an important southerly extension of the Śaka territory.

5 The Wusun (Ou-suen of Chavannes) had occupied the valleys of the Kongès, Tékès, and Ili rivers to the east and north-east of Lake Issi-kul (Chavannes, *Les Turcs*, p. 263, and map), and their capital was at Ch'e-shan (Tch'e-chan) near the Ajak-tash river to the south of the eastern end of the lake (ibid. p. 9). The territory 10 of the Sai (Sök, Śakas) lay to the west of that of the Wusun, and consequently in the basin of the Naryn or upper course of the Jaxartes, where Strabo places the Sakai, and on the northern edge of the Sakai territory as defined by Ptolemy. These Śakas from the valley of the Naryn (upper Jaxartes) were the people, who, 15 according to the Chinese, moved south through or close to Baltistān into Ki-pin. Reference to a map (e. g. Stanford's in Vol. II of Watters' book *On Yuan-chwang*) will show that a march due south along the meridians 75° and 76° E., from the Sök country in the basin of the Naryn, would bring the horde to Baltistān and Ki-pin, 20 the latter term being taken to mean Kaśmīr and the adjacent regions. The connexion of these Śakas (Sai, Sök) with Northern India depends on the exact determination of the meaning of the term Ki-pin in the *Han Annals* and the *Life of Chang-k'ien*. A discussion of this somewhat intricate question will bring my 25 long argument to a close, and enable me to draw definite conclusions as to the reality of the Śaka invasion of Northern India, which is affirmed by Dr. Franke and denied by Dr. Fleet.

The *Han Annals* define Ki-pin as being bounded on the south-west by Wu-i-shan-li (Arachosia), and on the north-west by 30 the Bactrian kingdom of the Ta Yüe-chi, while on the north-east it was nine day's journey to Nan-tou, and on the east 2250 *li* to Wu-ch'a. Dr. Franke has doubts about the soundness of the text, because it is difficult to adjust the distances named. Wu-ch'a (Wou-tch'a), as explained in the *Pei-she* (*Pei-che*), was a mountain 35 kingdom in the basin of the upper part of the Yarkand river, situated to the south-west of Si-kiu-pan (alias Cho-kiu-kia, Tchou-kiu-ka, or Tchou-kiu-po), the modern Karghalik to the south of Yarkand[1]). The *Han Annals* state that Wu-ch'a adjoined the kingdoms of Tsĕ-ho and P'u-li[2]), of which the former is identical 40 with Cho-kiu-kia, or Karghalik[3]), while the latter lay 550 *li* to the south of Kashgar[4]). The position of Wu-ch'a is thus known with sufficient accuracy, but the distance to it from Ki-pin, which

1) Chavannes, *Voyage de Song-yun*, p. 20, n. 3; *Les Turcs*, p. 311.
2) *Beiträge*, p. 58.
3) *T'ang shu* (*T'ang chou*), in Chavannes, *Les Turcs*, p. 123.
4) *Beiträge*, p. 51.

is stated as 2250 *li*, seems to be excessive; and in Dr. Franke's opinion is intelligible only if understood to be reckoned from Sün-sien, or Sieou-sien (? = Sudarśana), the capital of Ki-pin, which must be located either at or close to Peshāwar[1]). Nan-tou is said to have been 340 *li* to the east of Wu-leĭ (*sic*), and to have 5 extended northwards as far as the territory of the Kün-tu (a section of the Sök), and westwards to that of the Ta-Yüe-chi[2]). The Kün-tu country, as we have seen, lay to the south of the Wu-sun territory.

Dr. Franke (p. 59) concludes from these data, that while 10 Ki-pin specially denotes Kaśmīr, the Sök (Śaka) dominion included the north-western portion of the modern Kaśmīr State, the Indus Valley at least as far as the mouth of the Kābul river, along with the country between the lower course of that river and the Suāt (Swat, Suwāt), which was known in later times as Gandhāra. The 15 *Han Annals*, when describing the 'great country' of Ki-pin, specially note that it was 'level and warm', a remark intelligible only on the supposition that a portion of the Panjāb plains was included. Looking at the map, it seems to me that Ki-pin, as defined in the *Han Annals*, comprised the Hindū Kush range, Gilgit, Gandhāra, 20 and no doubt, Kaśmīr also, and, perhaps, Kābul. Everybody admits that the term Ki-pin was used in different senses at different times by Chinese authors, and that it gradually became a 'geographical expression' for Northern India (*Beiträge*, p. 59 n.).

M. Chavannes, who at first showed some hesitation in his 25 interpretation of the name (*Les Turcs*, pp. 24, 52), finally arrived (ibid. p. 307) at the definite conclusion that 'le Ki-pin est le Kapiça à l'époque des T'ang; c'est le Cachemire à l'époque des Han et des Wei'[3]). This dictum is, no doubt, generally correct; but the following learned statement by Mr. Watters, who was especially 30 well-qualified to express an opinion, shows that the neat proposition laid down by the French scholar can be accepted only with some limitations and qualifications.

In the course of his commentary on the account given by Hiuen Tsang of his stay in Kaśmīr (631—3 A. D.), Mr. Watters 35 observes: — 'Coming back to the text of the Records we find a Chinese editorial note added to the word Kashmir telling us that Ki-(Ka-)pin was an old and incorrect name for the country. But in many Chinese treatises Ka-pin is a geographical term of vague

---

1) 'Der König von Kipin hatte seine Residenz in Sün-sün (vielleicht *Διονύσου*: Dionysopolis war der griechische Name von Nagara, h. t. Dschelalabad)' (von Gutschmid, *Geschichte Irans*, p. 111). Von Gutschmid's hypothesis as to the position of the capital is untenable; he erroneously supposed 'Hien-tu' to mean 'India' and 'Kipin' to be the 'Kophen-Land'.

2) *Beiträge*, p. 59.

3) Early Han dynasty, 206 B. C. to 24 A. D.; Later Han, 24 to 220 A. D.; Wei, 386—532 A. D.; T'ang, 618—907 A. D.

and varying extension, and not the designation of a particular country. It is applied in different works to Kapis, Nagar, Gandhāra, Udyāna, and Kashmir. The region first called Kapin was once occupied by the Sakas, a great nomad people who spread themselves over vast regions to the north-west from what is now the district of Kashgar (*Han-Shu*, ch. 96, P. 1.). Afterwards, applied less vaguely, Kapin was the name of a country south of the Ts'ung-ling and subject to the Great Yue-ti (Getae), and it is said to have been a synonym for the *Tsao* of the Sin period [references given]. But by several Chinese writers and translators of Buddhist works into Chinese, both before and after our pilgrim's time, the word Kapin is used to designate the country which he and others call Kashmir. Thus for the "charming Kaśmīr city" of the Divyāvadāna the Chinese translation has simply Kapin. Then we read of the rishi Revata, who lived on a mountain in Kapin, being converted by the Buddha, and building a tope (or chaitya) for the Buddha's hair and nail relics. This Revaṭa is "Raivataka, a bhikshu of Śaila Vihāra at Kaśmīr", and the "Śaila Vihāra" was the Cliff Monastery [1]) not far from the old capital of Kashmir. But by Chinese writers generally Kapin seems to have been always loosely applied; and even down to the T'ang period the word was used by them to designate a region which did not correspond to that afterwards known to them as Kashmir. Thus, in the *Hsi-yü-chih*, a Buddhistical treatise of the Sui period, Kapin is evidently the Kapis of other works, the country of Buddha's skull-bone and of the Chinese Monastery. Even the T'ang-Shu [*T'ang Annals*] treats Kashmir and Kapin as names of two countries, and gives descriptive particulars about each. In other works of the T'ang period we find Kapin apparently used to denote the Nagar and Kapis of other writers'. (*On Yuan-chwang*, I, 259).

This learned exposition (supported in the original by references) makes it clear that Ki-pin does not necessarily mean Kaśmīr in a work of the Han period, or Kapiśa in one of the T'ang period. I do not myself see why the statement that 'the Sök went south and made themselves masters of Ki-pin' should be interpreted as having any special reference to Kaśmīr. The natural interpretation is to assign to the term the wide meaning given in the definition already quoted from the *Han Annals*, which gives Ki-pin an extension from Arachosia and Bactria to the Yarkand river, and apparently must include Kābul with part of the Panjāb. Kapiśa in the T'ang period (Hiuen Tsang) corresponded in the main with Kāfiristān, but sometimes, at any rate, extended south as far as Jalālābād on the Kābul river [2]). All the special significations —

1) Mr. Watters gives the Chinese characters. The reader will observe that he also identifies the Sök with the Sakas.

2) Watters, I, 197.

Kaśmīr, Kapiśa (Kapis), Nagar (Jalālābād), Gandhāra (Peshāwar), Udyāna (Swat) — attributed to Ki-pin by different Chinese writers — as noted by Mr. Watters, may be regarded as comprehended in the wider definition of the *Han Annals*. Mr. Watters, it will be observed, gives a wide sense to Ki-pin when alluding to the statement that the Śakas made themselves masters of it.

I hold therefore that the Ki-pin conquered by the Śakas (Sŏk) included Gandhāra as well as Kaśmīr, and that consequently it is established that the Śakas invaded at least a portion of the north-western Panjāb in the middle of the second century B. C., a little before or after 150 B. C. These Śakas had come down from the Jaxartes (Naryn) to the Indus; but, as already observed, we need not suppose that all the invaders belonged to a single race. They were predominantly Sŏk, but probably had other racial elements intermixed. This Śaka invasion, it must be repeated, was totally distinct from that of the cognate Great Yüe-chi, which was effected in the first century A. D. by a different route.

The Chinese historian enabled us to trace the Śakas on their way to India as far as *Hien-tu*, the 'Hanging Pass' to the west of Skardo, but no farther. The gorge referred to by this name extends for upwards of one hundred miles from Skardo to Rongdo, and from Rongdo to Mak-pou-i-shang-rong[1]), so that it is not possible to define the position of Hien-tu with minute accuracy; nor do any materials exist for determining with absolute certainty the route by which the Śakas reached the Indian plains. But in that region there cannot be much choice of roads, and it is reasonable to suppose that the invaders, like the pilgrim Fa-hien, five and a half centuries later, passed into Udyāna, and descended through the Swat (Suwāt) Valley, into the Peshāwar country. The use of the term Ki-pin by the Chinese writer, as has been shown above, does not at all compel us to believe that the nomads forced their way over extremely lofty and difficult passes into the Valley of Kaśmīr, although, of course, some of them may have done so. The bulk of the host must have taken the easiest road; and, so far as I understand the matter, subject to correction, that road would have taken them past Manglaur, and over the Shāhkoṭ Pass, into the Yusufzī plain to the north of Peshāwar. Once they had succeeded in getting so far, a greedy horde of nomads would certainly have pushed on as far as possible into the rich Indian lowlands, and there is no particular reason why they should not have made their way down country as far as Mathurā. In this way we reach the result that the old theory which regarded the Satraps of Mathurā and Taxila as Śakas is not unreasonable, although it lacks proof.

1) Cunningham, *Ladak*, pp 88, 89, quoted in Legge, *The Travels of Fâ-hien*, p. 27, n. 2.

I have no doubt whatever that the Śakas really are mentioned in the Mathurā 'Inscription No. 33', dating from about 100 B. C., more or less. As they reached Peshāwar somewhere about 150 B. C., it is plain that the Mathurā people must have been familiar with 5 the Śaka name. The 'Inscription P' on the Lion-capital is of doubtful signification; and, as remarked above, I am inclined to accept Dr. Fleet's rendering. But, on the other hand, as Dr. Hoernle points out to me, the clear mention of the Śakas in 'Inscription No. 33' is an argument in favour of the old interpretation which 10 saw a mention of 'the Śaka country' in 'Inscription P'. If that interpretation should again come into favour, there is no necessity to regard the term *Sakastana* as meaning the Sakastanē (Σακαστανή) of Isidor of Charax, the modern Sīstān. The reference in a Mathurā record would be made much more naturally to the 'Śaka country' 15 in the Panjāb and farther north. But the meaning of 'Inscription P' is too uncertain to warrant the use of that record as proof of the early presence of Śakas in northern India; and, pending further discoveries, we must be content to admit that 'Inscription No. 33' is the only early Indian epigraphic document which mentions the Śakas.

20 The frequent references to them in the Mahābhārata, Purāṇas, and other old literature, unfortunately, cannot be dated. But, as M. Sylvain Lévi has rightly urged in the note previously quoted, Indian tradition, which is often treated with too much disdain, clearly recognizes two dynasties of Scythian (nomad) invaders, the 25 Śaka and the Tukhāra or Tuṣāra, called Turuṣkas in later times. Those Śakas, to where the Purāṇas assign rule enduring to from 300 to 380 years, as distinguished from the 500 years assigned to the Tukhāras, seem to be the Sök whom we have traced from the Jaxartes to Ki-pin. Of course, we must understand that the in- 30 vasions of hordes from the steppes were not accomplished in a single day or year, and that the immigration of foreigners known collectively as Sök or Śaka may have gone on for a considerable period.

In my essay on the Indo-Parthian Dynasties, which this paper is intended to supplement, I have shown reason for believing that 35 the Western Panjāb (Taxila) was actually annexed temporarily to the Parthian empire about 138 B. C., and that Maues and other local kings up to about 60 A. D. were in close relations with the Parthian government [1]). The Śakas, soon after their arrival on the Panjāb frontier, must have come into contact with the Indo-Parthian 40 kingdoms, and it is by no means improbable that Maues was, as has been commonly supposed, a Śaka chieftain. We have seen how widely extended was the series of the more southern Śaka States as described in the *Han Annals*. When the Śakas of the Naryn (Jaxartes) basin were driven south into Ki-pin about 160 to

1) Von Gutschmid also believed that 'die Ssĕ zu dem Partherkönig in ein Abhängigkeitsverhältniss traten' (*Geschichte Irans*, p. 107).

150 B. C. those States may or may not have been in existence. If they were not then existing, they must have been formed not very long after, for the *Han Annals* go down only to 24 A. D. There was thus a great mass of Śaka territory, so to speake, overhanging India, and it is not surprising that the ancient literature should 5 take account of the Śaka power. The impossibility at present of fixing dates, except to the very limited extent allowed by Dr. Franke's researches, precludes any more definite statement.

But the Śakas in Northern India are a reality, and I have no hesitation in agreeing with Drs. Franke and Hoernle that Śakas did 10 invade the Panjāb in the second century B. C. Two definite results seem to me to be established by the investigation, namely, that the Śakas are mentioned in the Mathurā 'Inscription No. 33' dating from about 100 B. C., and that the Śakas from the Jaxartes basin conquered Ki-pin, including Gandhāra, or the Peshāwar country, 15 somewhere about 150 B. C. All inferences from these two bare facts must, in the present state of knowledge, remain disputable and uncertain. Personally, I think it probable that Śaka chiefs ruled in the Panjāb until the Yüe-chi conquest in the latter part of the first century A. D. The Śakas would then naturally have 20 become merged in the cognate Yüe-chi, known to Sanskrit literature as Tuṣāras, Tukhāras, or Turuṣkas. But the evidence, as it now stands, does not warrant us in affirming as a fact that Maues and his successors were Śakas. — I desire to acknowledge valuable criticism and suggestions received from Dr. Hoernle, who was good 25 enough to read the rough draft of this paper.

Die von Ibn Jūnis in Kairo beobachteten Mond- und Sonnenfinsternisse.

Nach Theodor von Oppolzer's „Kanon der Finsternisse"

berechnet von

Dr. Armin Wittstein.

Mondfinsternisse.

Julianisches Datum.	Wochentag.	Mittlere Zeit Greenwich des Anfanges der Finsternis.	Endes der Finsternis.	Anfanges der Totalität.	Endes der Totalität.	Größe in Zollen.	In Kairo Anfang.	Größte Phase.	Ende.
		h m	h m	h m	h m				
979 Mai 14.	Mittwoch	2 50	5 48	— —	— —	8.8	unsichtbar	unsichtbar	sichtbar
979 November 6.	Donnerstag	7 59	11 7	— —	— —	10.3	sichtbar	sichtbar	„
980 Mai 2.	Montag	10 44	14 24	11 45	13 23	19.2	„	„	„
981 April 21.	Freitag	13 33	15 7	— —	— —	2.1	„	„	„
981 Oktober 15.	Sonntag	13 48	16 0	— —	— —	4.3	„	„	„
983 März 1.	Donnerstag	9 55	13 19	11 14	12 0	13.1	„	„	„
986 Dezember 18.	Sonntag	14 35	17 47	— —	— —	11.1	„	„	unsichtbar
990 April 12.	Sonnabend	8 13	11 13	— —	— —	9.1	„	„	sichtbar
1001 September 5.	Freitag	2 23	5 33	— —	— —	10.6	unsichtbar	unsichtbar	„
1002 März 1.	Sonntag	9 28	13 6	10 32	12 2	17.2	sichtbar	sichtbar	„

In dieser Tabelle sind, ebenso wie in der folgenden, die Zeitangaben im Sinne der astronomischen Zählungsweise, nach welcher der Tag mit dem bürgerlichen Mittag beginnt, zu verstehen; so ist z. B. die siebente Horizontalreihe zu lesen: 986 Dezember 19. Montag. 2 Uhr 35 Minuten morgens Beginn der Mondfinsternis. 5 Uhr 47 Minuten morgens Ende der Finsternis.

Die Wochentage wurden durch Rechnung und, in beiden Tabellen, vollkommen mit Ibn Jūnis übereinstimmend erhalten.

Sonnenfinsternisse.

Julianisches Datum.	Wochentag.	Mittlere Zeit Greenwich des Anfanges.	Mittlere Zeit Greenwich der größten Phase.	Mittlere Zeit Greenwich des Endes.	Größte Phase in Zollen.	In Kairo Anfang.	In Kairo Größte Phase.	In Kairo Ende.	Art der Finsternis.
		h m s	h m s	h m s					
977 Dezember 12.	Donnerstag	18 9 56	19 16 23	20 22 50	7.4 südl.	sichtbar	sichtbar	sichtbar	total, zentral
978 Juni 8.	Sonnabend	0 2 4	1 28 54	2 55 44	6.3 südl.	„	„	„	ringförmig, zentral
979 Mai 28.	Mittwoch	4 4 40	4 54 22	5 44 4	5.1 nördl.	„	unsichtbar	unsichtbar	ringförmig, zentral
985 Juli 20.	Montag	2 33 52	3 18 33	4 3 14	3.5 südl.	„	sichtbar	sichtbar	total, zentral
993 August 19.	Sonntag	17 33 41	18 44 16	19 54 51	11.2 nördl.	„	„	„	total, zentral
1004 Januar 24.	Montag	1 39 48	2 47 31	3 55 14	11.9 nördl.	„	„	unsichtbar	ringförmig-total, zentral

Addiert man zu allen Zeitangaben 2 Stunden 5 Minuten und zu denen der Sonnenfinsternisse überdies noch 9 Sekunden, so erhält man die mittleren Ortszeiten Kairo. Die Beobachtungszeiten des Ibn Jūnis hat schon vor beinahe 30 Jahren Simon Newcomb in seinen Researches on the Motion of the Moon (Washington, 1878) mitgeteilt[1]). Von vier Beobachtungen — 977 Dezember 12, 980 Mai 2, 981 April 21, 986 Dezember 18 — sagt Ibn Jūnis, sie seien zu Ḳarāfa (القرافة) angestellt worden. Damit meinte er wohl die Moschee dieses Ortes der südlichen Nachbarschaft Kairos, eines Ortes, der einst Begräbnisstätte für die Bewohner von Fosṭāṭ (فُسْطاط) war. Die Moschee hieß مساجد ابى جعفر احمد بن نصر المغربى und ist nicht zu verwechseln mit der „Moschee des Observatoriums", die ebenfalls in Ḳarāfa, aber über 100 Jahre nach dem Tode des Ibn Jūnis, von الافضل, dem Sohn des بدر

[1]) Des Weiteren, so hinsichtlich der Verwertung der Kairenser Beobachtungen zur Verbesserung der mittleren Mondlänge usw., muß ich auf meine so gut wie unbekannt gebliebene Schrift, behandelnd Ein Beispiel zum Theodor von Oppolzer'schen „Kanon der Finsternisse", Leipzig (K. F. Köhler's Antiquarium), 1888, verweisen.

الجمالى, erbaut wurde und letzterem u. a. zur Aufstellung seiner Armillarsphäre diente.

Sonst hat Ibn Jūnis möglicherweise auf einer Anhöhe (الشرف, الجرف) beobachtet, welche noch zur Zeit des Maḳrīzi (im 15. Jahr-
5 hundert) den Namen „Observatorium" trug, von dem es aber ungewiß ist, ob er schon zu Lebzeiten des Ibn Jūnis im Gebrauche war, oder ob er erst unter Al-Afḍal entstand, der auf derselben Höhe eine Moschee errichtet und später zu astronomischen Zwecken benützt hatte. Es scheint sich hier um einen Ausläufer des Moḳaṭṭam-
10 Gebirges in der Nähe der Citadelle, vielleicht um diese selbst, zu handeln.

Von den von Ibn Jūnis beobachteten Momenten geben, nach Newcomb (bei dem übrigens die Mondfinsternis vom 5. September 1001 fehlt), 7 eine tadellose Zeitbestimmung; 7 sind von zweiter,
15 7 von dritter Güte.

Arab. *baṣīr* „scharfsichtig“ per antiphrasin = „blind“.

Von

A. Fischer.

Ṷāqidī's Darstellung der ʿAṣmā'[1]) bint Marṷān durch den blinden Zeloten ʿUmair b. ʿAdī enthält (ed. v. Kremer ١٠٣, 13) den Passus: فقالَ عمر بن الخطّاب رضه انْظُروا إلى هذا الأَعْمَى الذى تَشَرَّى فى طاعة الله فقال [رسولُ الله] لا تَقُل الأَعمى ولكنّه البَصِير. (Ähnlich z. B. *Ta'rīḫ al-Ḫamīs*, ed. Kairo 1283, I, ٤٠٧, 17: .... أبياتا فسمعها عُميرُ بن عدىّ وكان ضَرِير البَصَر قاله ابن سعد وسمّاه رسول الله صلّعم البصير ...... وقال من أَحَبَّ منكم أَن ينظر الى رجل كان فى نُصْرة الله ورسوله فلينظر إلى عمير بن عدىّ فقال عمر إلى هذا الأَعمى بات فى طاعة الله ورسوله قال النبىّ صلّعم مَهْ يا عمر فانّه بصير أو كما قال.) Dafür hat Wellhausen in seiner verkürzten deutschen Wiedergabe der *Maṛāzī* (*Muhammed in Medina* S. 91): „Muhammed stellte ihn [den ʿUmair] den Anwesenden als Muster vor, und sagte, als Omar seine Bewunderung über „diesen Blinden“ äußerte, man solle ihn nicht den Blinden, sondern den Scharfsichtigen nennen“. Diese Übersetzung erschöpft den Sinn des Passus nicht. Sie kann nämlich, so wie sie dasteht, nur dahin verstanden werden, daß der Prophet dem physisch blinden Meuchelmörder das Lob religiöser Scharfsichtigkeit habe aussprechen wollen. In Wirklichkeit aber schließen die Worte لا تقل الأَعمى ولكنّه البصير einen Doppelsinn in sich, denn sie sollen zugleich und vor allem besagen, daß Muḥammad den

1) Steinschneider, *Die arab. Literatur d. Juden* § 3 konfundiert dieses عَصْماء mit dem bekannteren أَسْماء.

Ausdruck أعمى „blind“, der als Bezeichnung eines körperlichen Gebrechens nach arabischem Volksglauben üble Vorbedeutung besaß[1]), in seiner Gegenwart und gegenüber einem um Gott und seinen Propheten so verdienten Manne wie ʿUmair vermieden und (κατ' ἀντίφρασιν) durch das Wort بصير „scharfsichtig“ ersetzt wissen wollte. Die Richtigkeit dieser Auffassung bezeugen Stellen wie *Lisān* V, ١٣١, 14 (= *TʿA.* III, ٤٨, 3): وقوله عمّ اذهبْ بنا إلى فلان البصيرِ وكان أعمى قال أبو عُبيد يريد به المؤمن[2] قال ابن سيدة وعندى أنّه عمّ انّما ذهَب إلى التفوّل[3] إلى[4] لفظ البَصَر أحسن من لفظ العَمَى ألا ترى إلى قول معاوية والبصير خير من الأعمى. Der Blinde, den der Prophet hier besuchen will, soll nämlich eben unser ʿUmair b. ʿAdī sein (vgl. Ibn Ḥagar, *Iṣāba* III, ٩٥, 2, sub عمير بن عدى: ذكره ابن السَكَن فى الصَحابة وقال هو البصير الذى كان رسول الله صلّعم يزوره فى بنى واقف und ibid. 14: قال رسول الله صلّعم انطلقوا بنا إلى البصير الذى فى بنى واقف نَعوده وكان رجلا أعمى الحديث). Aber selbst wenn diese Angabe irrig sein sollte, so zeigen derartige Stellen doch jedenfalls, daß schon große einheimische Philologen den Ersatz von أعمى durch بصير seitens des Propheten, wie die Tradition ihn berichtete, auf die Scheu vor dem bösen Omen zurückführten. Ihre Erklärung aber etwa nur für den einen oder andern Fall gelten lassen zu wollen, wo von diesem Ersatz die Rede ist, aber nicht für alle und so auch nicht für den unsrigen, hieße den Dingen offenbar Gewalt antun und wird um so weniger Beifall finden, als sich diese Erklärung mit allem, was wir sonst

1) Er war also مَشْؤوم (أشْأم, شائم) oder مَنْحوس (نَحِس, نَحْس, نَحِيس, نَحُوس).

2) Diese Erklärung ist natürlich abzuweisen.

3) *TʿA.* hat dafür das gleichwertige التفاؤل.

4) *Lisān* hierzu am Rande: قوله انما ذهب الى التفوّل الخ كذا بالاصل والخطب سهل او مصححه. Es wird statt des zweiten الى einfach لأنّ zu lesen sein.

von der Stellung Muḥammad's und seiner Zeitgenossen zu Omina, Namenzauber etc. wissen, aufs beste verträgt. Wellhausen selbst hat ja in seinen *Resten arabischen Heidentums* eine Anzahl Belege dafür zusammengestellt, daß den alten Arabern mit Fehl behaftete Menschen und Tiere als unglückverheißend galten (2. Ausg. S. 204), 5 sowie daß besonders auch Muḥammad sehr viel auf das im Namen liegende Omen [1]) gab und „nicht bloß heidnische Namen in muslimische, sondern auch häßliche in liebliche“ verwandelte (S. 199) [2]). An letz-

---

1) Vgl. das plautinische *Nomen et omen.*

2) Vgl. Marçais's sehr lesenswerten Aufsatz *L'Euphémisme et l'Antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie* (*Orient. Studien* 425 ff.), besonders S. 431 f., und die hier zitierte Literatur (S. 431, Anm. 4 könnte etwa noch Damīrī, s. غُراب, genannt sein; zu Marçais's algierischem Material denke ich an andrer Stelle allerlei Parallelen aus dem Marokkanischen mitzuteilen), auch Güdemann's Ausführungen über den שִׁנּוּי הַשֵּׁם bei den Juden in seiner Abhandlung *Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel* (*Festschrift z. 80. Geburtst. M. Steinschneiders*, Nr. 1; vgl. meine Anzeige im *Zentralbl. f. Bibliothekswesen*, Jahrg. XIV, 367). — Noch nirgends zitiert gefunden habe ich in den verschiedenen mir bekannt gewordenen Veröffentlichungen über die ominöse Auffassung der Namen von Personen, Tieren und Sachen bei den Arabern folgende Stelle bei Ḥāggī Ḫalīfa (IV, S. 347, 2, in dem Kapitel علم الفَأْل): وقد كثير فى العرب من الطِيَرة وأمثاله تكون فى غيرهم فينكدّر به عَيْشُهم وينْفتح عليهم أبواب الوَسْوَسة من اعتبارهم إلى المناسَبات البعيدة من حَيْثُ اللفظ والمعنى كالسَفر والجَلاء من السَفَرْجَل واليَأْس والمَيْن من الياسَمين ومَوْسَنة من الوَسَن والمصادَفة إلى معلوم حين الخروج وأمثال ذلك (für المناسبات liest Flügel in der Adnotatio in Bd. VII bloßes مناسبات, aber offenbar ohne Grund; st. وسوسنة الخ sollte es heißen: والوسن .... الخروج من السوسنة; man hörte also aus *safargal* „Quitten“ die Unglückswörter *safar* „Reise“ und *galā'* „Auswanderung“ heraus, aus *jāsamīn* „Jasmin“ *ja's* (*jās*) „Verzweiflung“, „Schwindsucht“ und *main* „Lüge“ und aus *sausana* „Lilie“, „Iris“ *wasan* „Betäubung durch Brunnengase“ [anders *Durra* ١٣٨, 5]). Die Mongolen benannten, wenn man Ibn Baṭūṭa glauben darf, neugeborne Kinder nach der ersten Person, die nach der Geburt das betr. Haus betrat (ed. Defrémery et Sanguinetti II, 114, 7 ff.): .... ابن السلطان الجليل محمّد خُذابَنْدَه ... وضَبْطُ اسمه مختلَف فيه فمنهم مَن قال إنّ اسمه خذابنده .... وقيل إنّما هو خَرْبَنْدَه بفتح الخاء المعجم وضمّ الراء المهمل

terer Stelle hat er auch drei arabische Bezeichnungen per antiphrasin angeführt: سَليم, eig. „gesund“, dann auch „von der Schlange gebissen“, أَيْسَر, eig. „glücklich“, dann auch „links“ (also mit εὐώνυμος zu vergleichen), und مباركة, eig. „gesegnete (Krankheit)“, dann auch „Aus-
5 satz“ [1]). Mit Bezeichnungen dieser Art gehört aber unser بصير, für das

---

so lies mit Fleischer zu] وتفسير خر بالفارسيّة الحِمار . . . . . فشَدّ ما بين القولين من الخلاف [Dozy, *Suppl.* I, 738b, 11 für فشُذّ der Ausg. على أنّ هذا الأخير هو المشهور وكان الأوّل غيّره اليه مِن تعصُّب وقيل إنّ سبب تسميته بهذا الأخير هو أنّ التَتَر يسمّون المولود باسم أوّل داخِل على البيت عند ولادته فلمّا وُلِد هذا السلطان كان أوّل داخِل الزَمّال وهُمْ يسمّونه خربنده فسُمّى به وأخو خربنده هو قازغان الذى يقول فيه الناس قازان وقازغان هو القِدْر وقيل سُمّى بذلك لأنّه لمّا وُلد دخلت الجارية ومعها القدر und 396, 1: ذِكْر بنت السلطان المعظّم اوزبك واسمها ايت كجحك وايت بكسر الهمزة وياء مدّ وتاء مثنّاة وكجحك بضمّ الكاف وضمّ الجيمين ومعنى اسمها الكلب الصغير . . . . . وقد قدّمنا أنّ التُرْك يسمّون بالفأل كما تفعل العربُ. (Zeugnisse dafür, daß Omina der hier behaupteten Art tatsächlich im alten Arabien beliebt waren und auch noch bei den heutigen Beduinen eine Rolle spielen, s. bei Nöldeke, *Beitr. z. semit. Sprachw.* 74, 6 v. u. [wo ich aber für Wüstenfeld's fehlerhaftes تُمَاخِّضُ nicht تَمَاخَّضُ, sondern die gewöhnliche Prosaform تَمْاخَضُ schreiben würde] und Anm. 4.)

1) Wellhausen hat es unterlassen die drei Ausdrücke zu belegen. Mit Bezug auf أَيسر wird man das nur billigen können. Auch für سَليم in der Bedeutung „von der Schlange gebissen, zu Tode verwundet (auch figürl. von Liebeskranken etc.)“ sind die Belege nicht allzu selten; man vgl. z. B., abgesehen von den Zitaten in den Lexicis, folgende Stellen: *Morgenl. Forschungen* 244, 6 (= *Ḫizāna* I, ٨٥, 7 v. u., ʿAinī III, ٥٧, Ḫaʒīš ١٤٤, 1; an erster Stelle dazu der Kommentar: قال الأصمعىّ السليم اللديغ وكرِهوا أن يقولوا ملسوع أو لديغ تطيّرًا ومثل هذا مَفازة كرهوا أن يقولوا مَهْلِكة تطيّرا

übrigens gelegentlich auch أبو بصير[1] erscheint, eng zusammen. (Vgl. noch *Lisān* VI, ٢٩٢, 10: والأعور الغراب على التشاؤم لأنّ الأعور عندهم مشؤم وقيل لخلاف حاله لأنّهم يقولون أبصر من غراب قالوا وإنّما سمّى الغراب أعور لحدّة بصره كما يقال للأعمى أبو بصير وللحبشيّ أبو البيضاء[2]; *Aḍdād* ٢٣٥, 4 v. u.: ويقال بصير ويقال للأعمى بصير للذى يبصر بعينيه وبصير للأعمى وإنّما قيل للأعمى بصير على

من الهلاك فقالوا مفازة مفعلة من الفوز والنهال العطاش وإنّما كرهوا أن يقولوا عطاش فقالوا نهال تطيّرا من ذلك وأصله من النهل وهو أوّل شربة الحج), *Kāmil* ٦٢, 19, Qazwīnī II, ١٣٠, 15, Maqqarī I, ١٩٩, 2, *Aḍdād* ٩٨, ult., *Ḥamāsa* ٢١٤, 17, Jāqūt III, ١٢٩, 11. I, ٢٢٥, 9 (nach den Lexicis — Belege dafür aus der Literatur fehlen mir — haben diese antiphrastische Bedeutung übrigens auch مسلوم und سلام; vgl. سالمة „Fieber" in Algier und Konstantine, Marçais a. a. O. 434, = *salma* „böse Krankheit" in Marokko). Dagegen ist mir مباركة im Sinne von „Aussatz" völlig unbekannt und ähnlich wird es wohl der überwiegenden Mehrzahl der Leser des Wellhausen'schen Buches gehen, so daß sein Verfasser in diesem Falle seine Belege besser hätte nennen sollen. Ich kenne nur, und zwar ausschließlich im Neuarabischen, (داء) المبارك „Syphilis" Dozy, *Suppl.* s. v., *ZDMG.* 31, 336. 355 (nach *ZDMG.* 31, 264 heißen bei den Türken die „Blattern" مبارك) und البلاء المبروك „Wahnsinn" *ZDMG.* 23, 312.

1) Von Hammer-Purgstall's „wie der Kurzsichtige *der Vater der Sehkraft* heißt" *ZDMG.* 6, 60, Nr. 316 beruht wohl nur auf einer Verlesung dieses أبو بصير.

2) Vgl. *Muraṣṣaʿ* ٣٦, 539: أبو البيضاء هو الحبشيّ وغيره من السودان على جهة التفاؤل . . . كما قيل للأسود; *Aḍdād* ٩٨, 6 v. u.: على التضادّ أبو البيضاء وقيل للعطشان ريّان, die Lexika etc. *Laṭāʾif al-maʿārif* ed. de Jong, Gloss. s. أبو und darnach Dozy, *Suppl.* s. أبو erscheint dafür أبو البياض (s. auch *ZDMG.* 6, 60, Nr. 316 „*der Vater der Weiße*"), aber wohl wieder nur infolge eines Mißverständnisses. Beachte auch بيضاء „Unglück" (Lane s. v., *Laṭāʾif al-maʿārif* ٦٩, 7) und بيضاء oder أمّ بيضاء „Kochtopf" (Lexika, *Muraṣṣaʿ* ٣٨, 568, ʿUrwa b. al-Ward VII, ٩).

جهة التفاؤل له بالابصار كما قيل للمَهْلكة مَفازة[1] وللّديغ سَليم
und *Muraṣṣaʿ* ٣٥, 526: أبو بَصير هو كُنْيَة الأعمى وكان الأصل فيه
أنّ يَشْكُر بن وائل اليشكريّ أُتِيَ به وهو صغير مُسَيْلِمَةُ الكذّاب
فمسح على وجهه فعَمِي فكُنِي أبا بصير على العَكْس[2] وكان الأعشى
الشاعر يُكْنَى أبا بصير. Der blinde Gelehrte Dāṷūd[3] b. ʿUmar al-Anṭākī hat den Beinamen *al-Baṣīr*[4]), ebenso der blinde Dichter Abū ʿAlī[5]), der blinde Traditionarier Ḥafṣ al-ʿAbdī al-Kūfī heißt dagegen wieder *Abū Baṣīr*[6]) u. s. f.). Wie unsympathisch den Arabern das Wort أَعْمَى war und wie sehr sie darauf aus gewesen sind der Notwendigkeit seiner Verwendung aus dem Wege zu gehen, ergibt sich mit besonderer Deutlichkeit auch daraus, daß sie es außer durch das antiphrastische بصير noch durch einfach euphemistische Ausdrücke wie ضَرير[7]) (eig. „schadhaft“, vgl. oben 425, 6

1) Dieses Beispiel für antiphrastischen Gebrauch kehrt in den lexikalischen Werken immer wieder; s. schon oben S. 428, Anm. 1, ferner *Aḍdād* ٦٨, 4 v. u. u. s. f.

2) Dieselbe Erzählung I Qutaiba, *Kitāb al-maʿārif* ed. Wstfld. ٢٣١, 5.

3) Die Lexikographen, von Gauharī an, verbieten übereinstimmend داوِد mit Hamz zu sprechen. Vgl. *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* s. دود: داوُد على وزن راقُود غير أنّه يُكتب بواوٍ واحدة اسمٌ أعجميّ ولا يُهْمَز مع اجتماع الواوين فيه الخ. Ich weiß nicht, woher die Regel Wright, *Grammar*[3] I, p. 18 D stammt, die die Aussprache *Dā'ūdu* vorschreibt.

4) S. z. B. den Index zu Ahlwardt's *Verzeichniss d. arab. Hss. d. Kgl. Bibl. z. Berl.*, den *Catalogue* von Ellis etc.

5) *Mustaṭraf*, ed. Kairo 1321, II, ٢٣٦, 13 v. u.

6) *Ḫulāṣat Taḏhīb Tahḏīb al-Kamāl* ٤٤٤, 4.

7) Vgl. ضرير als Beinamen des blinden Abu-l-ʿAlā' al-Maʿarrī, z. B. in den *Luzūmījāt*, ed. Kairo 1891, I, ٤٣, 4 v. u. Bei Dāṷūd b. ʿUmar al-Anṭākī wechselt ضرير mit بصير, s. Flügel's Index zu Ḥāggī Ḫalīfa und Brockelmann, *Gesch. d. Arab. Litt.* II, 364 u. a. Die Blindheit des ʿUmair b. ʿAdī heißt *Iṣāba* a. a. O. Z. 4 ضَرارة. Im heutigen Syrien ist ضرير unter den Beduinen der herrschende Ausdruck für „blind“ (während der Ḥaḍarī dafür *kefīf* gebraucht; in ähnlicher Weise hört man heute in Syrien statt أعور „einäugig“ nur أبو فَرْد كَرِيمة) *ZDMG.* 23, 312, 7 v. u. Für das Oranische vgl. Doutté,

ضرير البَصَر), مكفوف[1]) (später dafür auch كَفيف[2]), eig. wohl „abgehalten, ausgeschlossen, zugeschlossen"), ضَعيف[3]) (eig. „schwach"), عاجز[4]) (gleichfalls eig. „schwach"), معذور[5]) (eig. „entschuldigt") u. a. zu ersetzen gesucht haben.

Der Passus aus Ǧāqidī, den ich diesen Ausführungen zugrunde 5 gelegt habe, kann nicht als besonders glaubwürdig gelten. Wie wir nämlich gesehen haben[6]), waren über den Anlaß, bei dem der Prophet بصير im Sinne von „blind" gebraucht hat, verschiedene, und zwar einander ausschließende[7]), Versionen im Umlauf. Ferner sind sich Traditionarier und Historiker weder über die Person des 10 ʿUmair, noch überhaupt über den Mörder der ʿAṣmā' einig[8]). Endlich verrät schon der — mir übrigens, abgesehen von den Wörterbüchern, nur aus dieser Stelle bekannte — Ausdruck تشرّى, der

Texte oranais (Extr. des *Mémoires de la Soc. de linguist. de Paris*, t. XII), Anm. 149. Auch der *Vocabulista* (s. v. und s. *cecus*) und Spiro s. v. kennen es u. s. f. (S. auch hier, S. 431, Anmm. 2 und 3.)

1) *Aṛānī* XXI, ١٨١, 21, *Fihr.* ٧١, 4, IQutaiba a. a. O. ٢٧١, 14. (S. auch Anmm. 2 und 3.)

2) Maqqarī II, ٣٣٠, 15, *TʿA.* VI, ٢٣٧, 22: والكفيف كأمير الضرير وقد لُقّب به بعض المحدّثين كالمكفوف, *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* s. v.: الكفيف الأعمى أو مولّدة, Dozy, Spiro s. v., Cameron, *Arabic-English Vocabulary* s. بصر (كفيف البصر *blind, almost blind*), Doutté a. a. O. u. a. Auch in Marokko ist das Wort bekannt. (S. auch S. 430, Anm. 7.)

3) Soll in dieser Bedeutung südarabisch sein, s. die Lexika und *Kaššāf* zu Sūra 11, 93 (ed. Lees ٦٢٨): وقيل ضَعيفًا أعمى وحِميَرُ تسمّى المكفوف ضعيفا كما يسمّى ضريرا.

4) So in Ägypten, vgl. *ZDMG.* 35, 528, 6, Spiro und Cameron s. v. Für „einäugig" sagt man in der guten Gesellschaft Kairos *mekarram* (oder *kerīm*) *ʿēn el-jemīn* (*eš šemāl*); s. Spitta, *Grammatik* S. 106, Anm. 1.

5) So nach dem *Vocabulista* s. *cecus* (der Ausdruck bedeutet nach derselben Quelle aber auch — natürlich gleichfalls als Euphemismus — *demoniacus*).

6) Oben S. 425 f.

7) Sie durch künstliches Harmonisieren in Übereinstimmung zu bringen, könnte allerdings nicht schwer fallen, würde aber keinen Wert haben.

8) Vgl. die Artikel عمير بن عدىّ und عبد الله بن عمير in der *Iṣāba* (III, ٩٤ ff. u. II, ٨٥٨), den Artikel عبد الله بن عمير الخَطْمى in den *Usd al-ṛāba* (ein Artikel عمير بن عدىّ findet sich hier überhaupt nicht!), Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, 145, Anm. u. a.

ʿUmar in den Mund gelegt wird, ein späteres Alter oder mindestens eine nachträgliche Retouche der Erzählung. (Er leitet sich, wie das gleichbedeutende إِشْرَى, von شَارٍ her[1]): „einer der sich [um den Preis des Paradieses an Gott] verkauft, sich Gott völlig gelobt", dann „religiöser Ultra" o. ä. und speziell „Ḫārigit", hat also die Bedeutung: „wie ein *šārī* handeln". Nun hat sich aber der Begriff des *šārī* offenbar erst in den politisch-religiösen Kämpfen nach dem Tode des Propheten herausgebildet[2]). Folglich kann nicht ʿUmar gelegentlich der Ermordung der ʿAṣmā' eine Verbalform gebraucht haben, die selbst erst wieder auf diesen Begriff zurückgeht[3])). Auf jeden Fall aber scheint sicher, daß der Prophet bei einer bestimmten Gelegenheit, gleichviel welcher, einen Blinden als بصير bezeichnet hat. Soll man nun annehmen, daß er damit eine sprachliche Neuheit geschaffen hat, daß dieser antiphrastische

---

1) Wie تشيّع von الشيعة, تنصّر von نَصْرانى, تأسّد von أَسَد, تفعّى von أَفْعَى *Ḥamāsa* ٣٨٩, 6, تزبّع von الزوبعة Nöldeke, *Beitr. z. Kenntn. d. Poesie* S. 98, 4 = *Ǧamharat aššʿār al-ʿarab* ١٤٢, 10, Ru'ba ed. Ahlw. Nr. ٣٣, 13 (wo تربّعا offenbar nur ein Druckfehler für تزبّعا ist) u. a.

2) Vgl. zu شَارٍ, pl. شُرَاة (gelegentlich, so Jāqūt III, ٦٢, 15, auch شارون) Brünnow, *Charidschiten* 29, ferner einzelne Stellen wie Šahrastānī, ed. Cureton, ١٤, pu., *Kāmil* ٢٢٩, 11. ٦٦٩, 9. ٧٠٩, 13, Jāqūt II, ١٥٣, 17. III, ٦٢, 12. ٧٣٠, 15. IV, ٢٥٢, 15 u. a.

3) An der Richtigkeit der La. تشرّى läßt sich nicht wohl zweifeln, denn es weist sie sowohl der sehr gute Wiener Kodex der *Marāzī* auf (تَشَرّا), als auch der wenigstens nicht üble Kod. Add. 20 737 des Brit. Museums (تشرا; der sehr fehlerhafte Prestonianus hat تشذّل); auch erscheint die mit تشرّى ungefähr gleichbedeutende Wendung شَرَى نفسه in den Lexicis (s. شرى, z. B. *Lisān* XIX, ١٥٨, 7) in derselben Weise in Verbindung mit فى طاعة الله, wie an unsrer Stelle تشرّى. Andernfalls könnte der Parallelausdruck بات im *Ḫamīs* (s. oben S. 425, 9) die Emendation تسرّى, als V. Form von سَرَى „nachts reisen u. s. f.", nahelegen. (Freilich ist dieses تسرّى, wie aus Lane zu ersehen, kaum auch nur den Lexicis bekannt. Fleischer hat für تَسَدَّتْ Balāḏurī, *Futūḥ* ٢٥٢, 12 تَسَرَّتْ lesen wollen, aber auch die beiden Ausgg. des Abū Miḥgan haben تسدّت: ed. Landberg S. ٦٥, ed. Abel Nr. ١٧.)

Gebrauch von بصير vorher in Arabien unbekannt war? Allerlei würde zugunsten dieser Annahme sprechen. So schon die Tatsache, daß man die betr. Äußerung des Propheten — offenbar doch als auffällig und beachtenswert — überhaupt in die Form eines Ḥadīṯ gegossen und so der Nachwelt aufbewahrt hat. Ferner der Umstand, daß — wenigstens nach dem mir zur Verfügung stehenden Material, das ich allerdings nicht für erschöpfend halten kann — بصير in der Bedeutung „blind“ in der alten Poesie nicht vorkommt[1]). Schließlich die sonstige Bekundung eines nicht gewöhnlichen sprachschöpferischen Talents seitens Muḥammad's, wie sie sowohl im Qorān vorliegt, als auch in einer ganzen Anzahl uns erhaltener, meist figürlicher und fast immer pointierter und treffender Wendungen und Ausdrücke, die die philologische Tradition, in der Mehrzahl der Fälle wohl mit Recht, einstimmig auf Muḥammad zurückführt[2]). Grade die Wahrnehmung aber, daß unter diese Ausdrücke nie unser بصير gerechnet wird, spricht doch gegen jene Annahme[3]). Auch hat der semitische Orient lange vor Muḥammad eine genau entsprechende Parallele zu بصير „blind“ besessen, nämlich das bekannte talmudische סַגִּי נְהוֹר (סַגִּיא נְהוֹרָא)[4]). Wollte man also Muḥammad doch die fragliche Autorschaft zuerkennen, so müßte man sie jedenfalls durch das Zugeständnis einschränken, daß er bei der Prägung des

---

1) Das gleiche gilt beachtenswerter Weise von ضرير und مكفوف!

2) Ich meine Aussprüche wie لا يُلْدَغُ المؤمنُ من جُحْرٍ مرّتين „der Gläubige läßt sich nicht zweimal aus demselben (Schlangen- oder Skorpionen-) Loch stechen“ I Hišām, *Sīra* ٥٩١, 8, Ụāqidī ١٠٦, 2. ٣٩٩, 13, Suịūṭī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* und Munāụī, *Kunūz al-ḥaqā'iq* s. لا u. s. f.; الآنَ حَمِيَ الوَطِيسُ „jetzt ist der Ofen heiß (d. h. der Kampf heftig) geworden“ (so nach der gewöhnlichen Erklärung) I Hišām, *Sīra* ٨٤٦, 14 (mit Anm.), Ṭabarī, *Annales* I, ١٦٦٣, 2, Wellhausen, *Muh. in Medina* 312, Anm. 1, Suịūṭī und Munāụī a. a. O. s. الآن, Lexika s. وطس u. a. — Listen dieser Dicta finden sich z. B *Muzhir* I, ١٤٤ f., *Ḫamīs* I, ٤٠٦ f. und I Hišām, *Sīra*, Anm. zu ٨٤٦, 14.

3) Charakteristisch ist in dieser Beziehung, daß im Bericht des *Ḫamīs* von der Ermordung der ʿAṣmā' (a. a. O.) auf die Bemerkung des Propheten لا يَنْتَطِحُ فيها عَنْزان die Glosse folgt: وكانت هذه الكلمة أوّلَ ما سُمعت من رسول الله صلعم وهذا من الكلام المُوجَز البديع الذى لم يُسْبَقْ إليه, während bei den Worten فإنّه بصير jeder derartige Zusatz fehlt.

4) Vgl. Grünbaum, *ZDMG.* 31, 265, 2. 355, Mitte und 40, 234 f., Landau, *Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebräischen* 199 (s. hier allerlei verwandte Ausdrücke des Hebräischen) und meine *Marokk. Sprichwörter* 18 (203), Anm. 1.

Ausdrucks unter dem, allerdings wohl nur indirekten und unbewußten, Einfluß der jüdischen Parallele gehandelt haben würde.

Muḥammad hat als echter Hierarch (er war als Hierarch ebenso groß, wie als Schöpfer fruchtbarer neuer religiöser Ideen klein) in der Gemeinde von Medina und damit überhaupt im Islam einen frommen Jargon eingeführt, der, raffiniert ausgedacht und konsequent entwickelt, sich schließlich mit unzähligen Ranken um jede Stunde im Leben der Gläubigen, um all ihr Tun und Treiben, um ihre Freuden wie ihre Leiden schlang und sie auf diese Weise beständig an Gott, seinen Propheten und das Jenseits erinnerte. Wohl kein Land des Islam hat diesen Jargon so gewissenhaft beibehalten wie der Maghreb und im Maghreb selbst Marokko. Man wird also erwarten dürfen hier auch unser antiphrastisches بصير wiederzufinden, das, wenigstens in gewissem Sinne, zu diesem Jargon gehört. Tatsächlich bezeugen seine Existenz für Marokko Lerchundi (*Vocabulario* s. *ciego*) und Meakin (*Vocabulary* Nr. 9), auch kann ich selbst sie bezeugen, denn ich bin dem Worte (in der Aussprache *bṣēr*, pl. *buṣra*) in allen Teilen Marokkos begegnet, die ich besucht habe [1]). Für Tripolis bezeugt sie Stumme (*Märchen und Gedichte aus Tripolis* S. 291), für Oran Doutté (*Texte oranais*, Anm. 149), für Algerien im allgemeinen Beaussier (*Dict.* s. v.) [2]) und Mercier (*Bulletin archéologique du comité des travaux historiques* 1891, 250) [3]) und für das arabische Spanien des 13. Jhdts. der *Vocabulista* (s. *cecus*). Auch in den Städten Algier, Tlemsen und Konstantine wird بصير häufig antiphrastisch gebraucht, aber nicht im Sinne von „blind" sondern von „einäugig" (s. Marçais a. a. O. S. 433) [4]).

In den heutigen arabischen Dialekten des Ostens ist dagegen die antiphrastische Verwendung von بصير m. W. noch nicht nachgewiesen worden. Als Eindringling in fremdes Sprachgebiet erscheint sie im Hindustani (Shakespear, *Dict.* s. v.).

---

1) Daneben aber habe ich als weniger gewählten Ausdruck überall auch أعمى *ʿămá* vorgefunden (s. schon meine *Marokk. Sprichwörter*, zu Nr. 3, ferner Lerchundi und Meakin a. a. O., Dombay, *Grammatica* S. 105, Ruiz Orsatti, *Guía de la conversación española-árabe marroquí* 59, Lukas-Übersetzung der Gospel Missionary Union Kap. 4, 18. 6, 39. 7, 21 f. 18, 35 u. a.; für „er ist blind" sagt man so meist *bīh laʿmá*, eig.: „in ihm ist die Blindheit"), seltener außerdem das schon oben (S. 431, Anm. 2) erwähnte und auch von Meakin (a. a. O.) verzeichnete *kfīf*.

2) Beaussier hat auch مستبصر in der Bedeutung „blind".

3) Mercier's باصر ist wohl nur ein Versehen für بصير.

4) Im Marokkanischen heißt „einäugig" *ʿăuṷúr* (= schriftarab. أعور; Meakin's *áăwar blind* a. a. O. ist einer der zahlreichen, für einen Nichtarabisten aber verzeihlichen Fehler, die sein *Vocabulary* enthält) oder, gewählter, *fṛḍi* (s. meine *Marokk. Sprichwörter*, zu Nr. 3).

Zur Eskimogrammatik.

Von

C. C. Uhlenbeck.

4. Das Pluralzeichen *-i*.

Außer dem Pluralzeichen *-t* hat das Eskimo noch ein zweites, dessen Gebrauch freilich ein sehr beschränkter ist. Ich meine das Suffix *-i*, wodurch in Grönland und Alaska das mit dem intransitiven Possessivsuffix der dritten Person Sing. versehene Substantiv pluralisiert wird, z. B. grl. *qitornai* „seine Kinder" : *qitornā* „sein Kind" : *qitornaq* „Kind", *kivfai* „seine Diener" : *kivfā* "sein Diener" : *kivfaq* „Diener", *issai* „seine Augen" : *issā* „sein Auge" : *isse* „Auge", alask. *katunrai* „seine Söhne" : *katunra* „sein Sohn" : *katunrak* „Sohn". Oft erscheint in Grönland *-ai* zu *-e* kontrahiert, z. B. *igdlue* „seine Häuser" : *igdlua* „sein Haus" : *igdlo* „Haus", *kangme* „seine Stiefel" : *kangma* „sein Stiefel" : *kamik* „Stiefel", *ernere* „seine Söhne" : *ernera* „sein Sohn" : *erneq* „Sohn". Wie zu erwarten, wird in der transitiven Konjugation des Grönländischen das Suffix *-i* zur Pluralisierung der intransitiven dritten Person des Indikativs und des Verbalpartizips angewendet und dasselbe gilt, mit Beschränkung auf den Indikativ, für das Alaskische. In Labrador ist *-i* überall durch das auch in Grönland bekannte *-it* (*-i* + *-t*?) verdrängt worden und am Mackenziefluß scheint *-i* gänzlich zu fehlen, doch die Übereinstimmung des Grönländischen mit dem Alaskischen berechtigt uns unbedingt, es als altüberkommen zu betrachten. Angesichts der vielen Analogien zwischen dem Eskimo und dem Uralischen dürfte es angemessen sein auf magy. *-i* hinzuweisen, das aber die mit allen Possessivsuffixen versehenen Nomina pluralisiert. Also nicht nur magy. *házai* „seine Häuser", *kertjei* „seine Gärten" : *háza* „sein Haus", *kertje* „sein Garten", sondern auch *házaim*, *kertjeim*, *házaid*, *kertjeid*, *házaink*, *kertjeink*, *házaitok*, *kertjeitek*, *házaik*, *kertjeik* gegenüber *házam*, *kertem* usw. Jedenfalls ist es merkwürdig, daß esk. *-i* und magy. *-i* nicht beim einfachen Substantiv, sondern nur in Verbindung mit Possessivsuffixen in Anwendung kommen. Grl. *igdlut* „Häuser" verhält sich zu *igdlue* „seine Häuser" ganz ähnlich wie magy. *házak* zu *házai*.

5. Die Negation.

Während das Negationszeichen *-ngi(t)-* meines Wissens nicht auf andern Sprachgebieten wiederkehrt, gemahnt uns das negierende *n-* des Eskimo an das Magyarische und an unsern eigenen Sprach-
5 stamm. Vgl. grl. *nāgga* „nein", *nāme* „auch nicht", grl. labr. *-na-* im negativen Gerundium (= alask. *-na-* im als Prohibitiv zu bezeichnenden Modus, s. Barnum, Innuit language 132). Auch im labradorischen Suffix *-na-sār-(poq)* „nicht schnell" gegenüber *-sār-(poq)* „schnell" vermutet Bourquin (Grammatik der Eskimo-Sprache 275)
10 dasselbe Element. Was idg. **ne* betrifft, hat Brugmann (Demonstrativpronomina 120 Fußn. 2) eine Vermutung geäußert, ohne jedoch dem Umstand Rechnung zu tragen, daß das negierende *n-* auch außerhalb des idg. Sprachenkreises verbreitet ist. Die Übereinstimmung mit esk. *-na-* braucht ja nicht zufällig zu sein, denn sowohl das
15 Eskimo (ZDMG. 59, 757 ff. 60, 112 ff.) wie das Indogermanische (s. zuletzt Wiklund, Le Monde Oriental 1, 43 ff.) scheinen mit dem Uralischen verwandt zu sein, so daß der Gedanke an eine entfernte Verwandtschaft zwischen Eskimo und Indogermanisch nicht ausgeschlossen ist. Um so weniger ist dies der Fall, weil der Wort-
20 schatz des Eskimo wichtige — kaum zufällige — Übereinstimmungen mit dem Indogermanischen zeigt (vgl. Tijdschr. v. Ned. taal- en letterkunde 25, 288 f.). Z. B. *anerpoq* „atmet", *anerneq* „Atem, Geist", *anore* „Wind" : aind. *ániti* „atmet", *ánila-* „Wind", Gr. *ἄνεμος*, Lat. *animus*, *anima* usw.; grl. *i(n)gneq* „Feuer" : aind. *agní-*, aksl.
25 *ognĭ*, lit. *ugnìs*, lat. *ignis*; asiatisch-esk. *kangkole*, *kangkok* „Krebs" : lat. *cancer* „Krebs", aind. *káṅkaṭa-* „Panzer" (vgl. Walde, Lat. etym. Wb. 90); grl. *kapivā* „sticht ihn" : aksl. *kopati* „graben", gr. *κόπτω* „ich schlage", *κοπίς* „Messer"; grl. *káupā* „behämmert", *kautaq* „Hammer" : aksl. *kovati* „schmieden", an. *hǫggva* „hauen" usw.;
30 grl. *kavsseq* „Schädel" : an. *hauss*, lit. *kiáuszė* „Schädel"; grl. *kiak*, *kissak* „Wärme, Hitze" : lit. *kaitrà* „Feuerglut", *kaitrùs* „Hitze gebend", *kaĩtinti* „erhitzen", *kaitulỹs* „Schweiß", got. *hais*, *heitō*; grl. *milugpoq* „saugt", *milugtoq* „Säugling", *milugtípā* „säugt", *milugtitsissoq* „Säugeamme" : gr. *ἀμέλγω*, lat. *mulgeo* usw.; grl. *nag-*
35 *ssuk* „Horn" : aind. *nakhá-* „Nagel, Kralle" usw.; grl. *nutāq* „neu" : gr. *νέος*, lat. *novus* usw.; grl. *pátagpā* „schlägt mit der Hand auf etwas" : gr. *πατάσσω*, *πάταγος*; grl. *pernaq* „der etwas für das erste Mal tut", *pernarpoq* „tut für das erste Mal" : got. *fairneis* „alt", lit. *pérnai* „im vorigen Jahr", apers. *paranam* „vormals" usw.;
40 grl. *pik* (*pe*) „Ding, Eigentum", *pequt* „Eigentum, Zubehör" : got. *faihu*, lat. *pecu*, *pecus* (*-ud-*, *-or-*), *pecūlium*, *pecūnia* usw.; grl. *puto* „Loch" : lat. *puteus*; grl. *qaoq* „Stirn" : lit. *kaũkas* „beule", *kaukarà* „Hügel", got. *hauhs* usw.; grl. *qapuk* „Schaum" : aind. *kapha-* „Schleim", avest. *kafa-*, npers. *kaf* „Schaum"; grl. *qaqaq*
45 „Berg" : aind. *kakúd-*, *kakúbh-*, lat. *cacūmen*; grl. *qauk* „Tag", Tageslicht", *qaumavoq* „scheint, leuchtet", *qaumat* „Mond" : gr.

καίω, καῦμα; grl. *qerneq* „schwarz“ : aind. *kṛṣṇá-*, apr. *kirsna-*, aksl. *črŭnŭ*; grl. *sermeq* „Eis auf dem Lande, Reif“ : lit. *szarmà* „Reif“, armen. *saṙn* „Eis“, *saṙnum* „befriere“; grl. *súkavoq* „bewegt sich schnell“ : lit. *sùkti* „drehen“, lat. *sucula* „Winde, Haspel“. Man beachte noch die Pronomina grl. *ta-* „der“ (in *ta-una* usw.) = idg. 5 **to-* und grl. *ki-* (*kina*, *kia*) „wer“ = idg. **qi-* (zu den idg. Personalia stellen sich eskimoische Possessivsuffixe).

6. Das Suffix *-lik*.

Vielleicht würde eine eingehende Untersuchung der wortbildenden Suffixe manche Übereinstimmung mit dem Ural-Altaischen zutage 10 fördern. So gemahnt das in allen Eskimosprachen verbreitete denominative Suffix *-lik* “mit etwas versehen, etwas habend“ an das Türkische, wo mit *-lik*, *-lyk*, *-lük*, *-luk* denominative Abstracta gebildet werden, welche auch konkrete Bedeutung annehmen können. Vgl. einerseits grl. *tungulik* „saftig, saftige Beere“, *qáqalik* „gebirgig“, *sákulik* „bewaffnet“, 15 andererseits türk. *birlik* „Einheit“, *dewelik* „Kameelstall“, *pašalyk* „die von einem Pascha verwaltete Provinz“, *günlük* „Tagewerk“, *ṣoukluk* „Erkältung“. Man könnte sich denken, daß die Abstraktbedeutung im Türkischen sich aus der possessiven Bedeutung entwickelt hätte.

7. Mack. *tçivulu-otuglia*. 20

Abweichend von andern Mundarten hat das Mackenzie-Eskimo für „secundus“ den Ausdruck *tçivulu-otuglia*, das Petitot (Vocabulaire français-esquimau LV) richtig mit “celui qui suit le premier“ erklärt. Eigentliche Zusammensetzungen im Sinne der indogermanischen Grammatik hat das Eskimo nicht und somit wird in *tçivulu-* der Casus 25 transitivus von *tçivuleq* „primus“ stecken müssen (**tçivulub* = grl. *sujugdliup*, labr. *sivordliub*). Was *-otuglia* betrifft, dies ist offenbar mit grl. *tugdlia*, labr. *tuglia* „sein Nächstfolgender“ identisch (ohne Possessivsuffix grl. *tugdleq*, labr. *tugleq*). Wörtlich bedeutet *tçivulu-otuglia* „des Ersten — Nächstfolgender — sein“. 30

8. *Uvanga, ivdlit* usw.

Gestützt auf die Identität der in den Personalia auftretenden Suffixe *-nga* usw. mit den intransitiven Subjektssuffixen des Indikativs, erklärt Trombetti (Come si fa la critica di un libro 171) *uvanga*, *ivdlit* nicht in der herkömmlichen Weise als „meine Hierheit“, „deine Dortheit“, sondern als „ich hier“, „du dort“. Ich halte 35 diese Neuerung nicht für richtig, denn in *kisima* „ich allein“, *kisivit* „du allein“, *tamarma* „ich ganz“, *tamarpit* „du ganz“ usw. haben wir doch gewiß Substantiva mit Possessivsuffixen zu sehen. Wenn „ich allein“ im Grönländischen und den verwandten Dialekten 40 durch „meine Alleinheit“ ausgedrückt wird, warum dann auch nicht „ich“ durch „meine Hierheit“? Den Gegensatz *kisima*, *kisivit*: *uvanga*, *ivdlit* weiß ich freilich nicht zu erklären, aber die Verteilung der Suffixzeichen bietet auch sonst noch ungelöste Rätsel.

9. Das Suffix *tí-*.

Zu den uralischen Anklängen gehört auch das Kausativ- und Passivsuffix grl. labr. *-tí-*, Mack. *-tçi-* (s. mein Ontwerp van eene vergelijkende vormleer der Eskimotalen 74), womit das funktionell gleichwertige *t*-Suffix der ugro-finnischen Sprachen verglichen werden kann (vgl. Fr. Müller, Grundr. der Sprachwissenschaft II, 2, 225 f.). Schon Misteli (Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues 141, Fußnote) hebt die Übereinstimmung des Grönländischen mit dem Magyarischen hervor. Ein *t*-Suffix mit Kausativbedeutung findet sich übrigens auch in andern ural-altaischen und nicht-ural-altaischen Sprachen (vgl. Trombetti, L'Unità d'origine del linguaggio 115 f.).

10. Die transitiven Prohibitivformen des Alaskischen.

In meinem Ontwerp van eene vergelijkende vormleer der Eskimotalen 74 ff. habe ich den durch *-yakō-na-* charakterisierten Prohibitiv des Alaskischen mit dem negativen *-na-* Gerundium des Ost-Eskimo verbunden, was um so eher berechtigt war, weil die *-na*-Formen in Grönland und Labrador sehr oft prohibitiv verwendet werden. Sofort einleuchtend ist die Verwandtschaft der intransitiven Formen, wie man aus dem Paradigma (a. a. O. 76) ersehen kann, aber was die transitiven Formen betrifft, war mir bisher nur alask. *pīakōnakū* (*pī-yakō-na-kū*) „du sollst es nicht tun“ klar geworden, das — von *-yakō-* abgesehen — mit grl. labr. *pinago* „es nicht tuend, es nicht tun, tue es nicht“ identisch ist. Seitdem habe ich erkannt, daß noch zwei andere transitive Formen des Alaskischen ihre Entsprechung im Ost-Eskimo finden. Mit alask. *pīakōnanīū* (*pī-yakō-na-nī-ū*) „er soll es nicht tun“, *pīakōnačīū* (*pī-yakō-na-čī-ū*) „ihr sollt es nicht tun“ sind nämlich die labradorischen Prohibitivformen auf *-na-ni-uk* „er soll es nicht . . .“, *-na-si-uk* „ihr sollt es nicht . . .“ (vgl. Bourquin, Grammatik der Eskimo-Sprache 127 f.) gleichzusetzen. Andere, nicht so sichere Vergleichungspunkte will ich jetzt nicht hervorheben.

Das tibetische Pronominalsystem

Von

A. H. Francke.

Durch die folgenden Ausführungen möchte ich die Aufmerksamkeit der europäischen Tibetologen auf eine Entdeckung richten, welche ich kürzlich auf dem Gebiet des Pronomens in den westtibetischen Dialekten gemacht habe. Diese Entdeckung regt dazu an, das pronominale Material der tibetischen Sprache, besonders auch der klassischen, noch einmal gründlich zu untersuchen. Ich erlaube mir deshalb, meine zunächst nur westtibetische Entdeckung allen meinen europäischen Studiengenossen vorzulegen.

Bei meiner Versetzung von Ladakh nach Kyelang in Lahoul erhielt ich von meinen kirchlichen Behörden den Auftrag, Übersetzungen des Markusevangeliums in die zwei Hauptsprachen von Lahoul, Bunan und Manchat, vorzunehmen, und wurde zur selben Zeit von Dr. G. A. Grierson, Superintendent of the Linguistic Survey of India, gebeten, den Probedruck des tibetischen Bandes jenes Survey durchzusehen. Diese doppelte Aufgabe war für mich der Grund, neben tibetischen grammatischen Studien auch die Grammatik der sogenannten Pronominalized Languages of the Tibeto-Burman Group zu treiben. Unter anderm las ich Professor Sten Konow's in dieser Zeitschrift erschienenen Artikel 'On some Facts connected with the Tibeto-Burman Dialect spoken in Kanawar', Bd. 59, p. 117—125, aufmerksam durch. In diesem Artikel wird auf Grund der von Missionar Bruske gelieferten Tabellen die Ähnlichkeit des Pronominalsystems der Kanaweri-Sprache mit dem der Mundari-Sprachen hervorgehoben. Dieselbe gibt sich kund in dem Vorhandensein eines Duals aller drei Personen, und außerdem in dem doppelten Auftreten von Pronomina der ersten Person für den Dual und Plural, deren eine einschließlich, und die andere ausschließlich der angeredeten Person gebraucht wird. Da nun Kanaweri nahe mit den Sprachen Lahoul's: Bunan, Tinan und Manchat, verwandt ist, vermutete ich, daß die Pronominalsysteme dieser drei Sprachen kaum verschieden von dem des Kanaweri sein würden. Eingehende Untersuchungen führten zur Bestätigung meiner Vermutung, und die Resultate derselben fügte ich meinen Anmerkungen zum Linguistic Survey bei. Es war mir bei diesen Untersuchungen

aufgefallen, daß der eingeborne Gewährsmann zur Klarstellung des Unterschiedes zwischen den inklusiven und exklusiven Pronomina dieser Sprachen gelegentlich auf den Unterschied zwischen Ladakhi *ngatang* und *ngazha*, wir, hinwies. Da der Unterschied zwischen 5 diesen beiden Pronomina noch immer nicht klargestellt war, untersuchte ich ihn an einer großen Anzahl von Beispielen und kam zu der unumstößlichen Überzeugung, daß es sich in diesem tibetischen Dialekt um nichts anderes als um inklusive und exklusive Pronomina handelt, und zwar wird *ngatang* inklusive der angeredeten 10 Person, und *ngazha* exklusive der angeredeten Person gebraucht. Im Balti-Dialekt fanden sich die entsprechenden zwei Pronomina für die erste Person, nämlich *ngantang*, gleich Ladakhi *ngatang*, und *ngaya*, gleich Ladakhi *ngazha*. Soweit könnte man annehmen, daß es sich um eine besondere Einwirkung der Nachbarsprachen, 15 Bunan, Manchat etc., auf das Westtibetische handele. Was aber der ganzen Angelegenheit eine weitgehendere Bedeutung gibt, ist die Ansicht der hiesigen Eingebornen, daß derselbe Unterschied zwischen klassischem *ngedcag* und *ngacag*, *ngedrnams* und *ngarnams* etc. bestehe. *Nged* scheint ursprünglich kein Singular zu 20 sein, sondern „wir beide“ zu bedeuten. Ich habe im Interesse der Angelegenheit mein geringes Material an klassischem Tibetisch durchgesehen, aber zu keinem abschließendem Urteil kommen können. Darum erlaube ich mir, die Bitte an alle europäischen Tibetologen zu richten, auf die Pronomina *ngedcag* und *ngacag* etc. ihr be- 25 sonderes Augenmerk zu richten. Diese Frage ist unter anderem von einschneidendem Interesse für die tibetische Bibelübersetzung. Ist nämlich *ngedrnams* die inklusive Form, so folgt daraus, daß sich das Vaterunser sowohl in der Jäschke'schen, als auch in der revidierten Bibelübersetzung falsch übersetzt vorfindet, neben einer 30 großen Anzahl anderer Fehler.

Nicht nur in den doppelten Formen für die erste Person Pluralis, sondern auch in der Anwendung von Dualen (*'ubucag*, *nged*, *ngatang*, wir beide) erinnert das tibetische Pronominalsystem an die Systeme der begrenzenden Sprachen, und es ist wohl an 35 der Zeit, demselben einige Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Nachtrag.

Nachträglich bemerke ich, daß in Jäschke's Tibetan-English Dictionary, unter *nga*, sich eine Bemerkung über *ngazha* findet, welche vollständig mit meinen Forschungen übereinstimmt. Was er 40 aber über *nga dang* (statt *ngatang*) sagt, ist nicht richtig. Jäschke's Bemerkung zeigt, daß er auf dem besten Weg war, das Gesetz von exklusiven und inklusiven Formen zu entdecken, daß er aber auf halbem Wege stehen blieb.

Die richtigste Schreibweise für *ngatang* oder *nga dang* ist 45 übrigens wohl *ngad 'ang*, welche Form klassischem *nged yang* entsprechen würde.

Anzeigen.

Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten .... Bd. I, Teil I. Biographie Muhammeds bis zur Flucht. Hrsg. von Eugen Mittwoch. Leiden, Brill, 1905. XV, 50, 141 S. — *Bd. V. Biographien der Nachfolger in Medina, sowie der Gefährten und der Nachfolger in dem übrigen Arabien. Hrsg. von K. V. Zetterstéen.* Ebenda 1905. LXXXVIII, 66, ٤١٢ S. — *Bd. IV, Teil I. Biographien der Muhāǧirūn und Anṣār, die nicht bei Bedr mitgefochten .... Hrsg. von Julius Lippert.* Ebenda 1906. XXXVII, 16, ١٨٥ S. Alles 4°. 7 + 6,50 + 15 Mk.

(Fortsetzung der Besprechung in Bd. 59, 377 ff.)

Es sind jetzt wieder drei Bände von den Ṭabaqāt erschienen: I, Teil 1 „Biographie Muhammeds bis zur Flucht“ von Mittwoch, V „Biographien der Nachfolger in Medina, sowie der Gefährten und der Nachfolger in dem übrigen Arabien“ von Zetterstéen, und IV, Teil 1 „Biographien der Muhāǧirūn und Anṣār, die nicht bei Bedr mitgefochten, sich aber früh bekehrt haben, alle nach Abessinien ausgewandert sind und dann an der Schlacht bei Obod teilgenommen haben“ von Lippert herausgegeben. Alle drei Gelehrte haben mit großer Sorgfalt gearbeitet. Mittwoch hatte drei Handschriften zu seiner Verfügung und dazu eine ganze Reihe von Hilfsmitteln; dennoch blieben ihm Schwierigkeiten genug, die er oft glücklich gelöst hat. In den Anmerkungen hat er nicht nur den kritischen Apparat, sondern auch viele nützliche Erklärungen gegeben. Zetterstéen mußte sich größtenteils mit einer einzigen, zwar alten, doch nicht fehlerfreien Handschrift begnügen, und für ihn waren die Hilfsmittel ziemlich dürftig. Dennoch ist es ihm gelungen, einen sehr guten Text zu edieren. Zur Erklärung hätte man gerne viel mehr gehabt, um zu wissen, wie er den Text gefaßt. Lippert konnte zwei Handschriften benutzen, die aber, wie die Anmerkungen beweisen, in der Regel nur in untergeordneten Dingen von einander abweichen. Der Herausgeber hat der Übereinstimmung bisweilen ein größeres Gewicht beigelegt, als sie es verdient. Auch er ist mit Erklärungen ein wenig zu karg gewesen. Druckfehler findet man in diesen Bänden nur wenig. Ich fange meine Besprechung an mit

Band I, 1 ed. Mittwoch.

S. ٣, 10. هيبا هيبا: Vielleicht ist هيا هيا zu lesen; vgl. *Lisān* XX, ٣٢٦, 7 v. u.: اذا قال حادينا أيا und ٣٧٦, 5: وأصلُها ايا ـ هيا. — Z. 18 لقوا lies كفُّوا „sie hatten verbrämt"; vgl. z. B. *Asās*:
5 وثوبٌ مكفّفٌ له كفائفُ ديباجٍ يُكَفُّ بها جَيْبُه واطرافُ كُمّيه.

S. ٤, 21. فكتب الى ابن عبّاس: Ich möchte فكتبتُ lesen oder aber فكُتب sprechen.

S. ٥, 25 und ٨, 16 دَحْناء: Nach vielen Autoritäten ist دَحْنَا (مقصور) oder دَحْنَى zu schreiben; so *Fāiq* I, 351 mit der Er-
10 klärung: اسم ارض نَعْمان جَبَلٌ بقُرْب عرفة, Bekrī ٣٤٢ f., Ṭab. I, ١٢٦, ١٩٧٤.

S. ٦, 23. بيده: vermutlich بيديه zu lesen.

S. ٧, 5. فيها يقوم: lies فمنها und Z. 6 فمنه عرف (statt فيه); vgl. Z. 3 فمنه.

15 S. ٩, 9. على ما ذا نُعمَل: lies نَعْمَل.

S. ١١, 23 f. وهم يقولون قال الحسن „ihre Autorität, ihr αὐτὸς ἔφα, war al-Hasan".

S. ١٢, 6. لن يملئوه ist wohl يملؤه zu lesen, mit طَفّ als Subjekt, صاع als Objekt; vgl. Lane unter طَفّ الصاع. *Fāiq* II, 82
20 hat لم يملأه. — Z. 20 ضُرب lieber ضَرَبَ für ضَرَبَه. — Z. 23 lies يضحى (Druckf.).

S. ١٣, 21. فغدا: lies فغدا. — Z. 22 lies طَنًّا (Druckf.).

S. ١٤, 6. وغدا اليه غدوةً: lies غدوةً „am folgenden Morgen". — Z. 21 ثم قالت: mit F ثم zu streichen.

25 S. ١٥, 21. قباح muß wohl in صباح geändert werden, wie auch Ṭab. I, ١٧٠, 12 hat (vgl. ١٦٩, 16). Die häßlichen Weiber (Ṭab. ١٧٠, 2) waren die der Setiten, s. ʿArāis, ٥١, 7 f.

S. ١٨, 4. الحُمَّى ist richtig, s. Qazwīnī I, ٣٩٠, 3 f. — Z. 9 معلنور ist doch wohl aus معلون verdorben, Ṭab. I, ٢٢٠, 13, vgl.

ann. *e.* — Z. 23, 25, 26 البنذ: Damit sind gewiß انمند (الميد) gemeint; vgl. Ṭab. I, ٣١٨ l. Z.

S. ١٩, 2. ببرس: lies تيرس (Emend. zu Ṭab.). Für ياسور hat Ṭab. ناسور. — Z. 3 wohl eher نَبيط zu sprechen; vgl. unten ٣٩, 19 نَبيت. — Z. 10 lies mit F بنو لنطى. 5

S. ٢٠, 15. وهو: lies هو (فكان فالغ — هو الذى قسم).

S. ٢١, 11. بحصى: lies بجصّ „mit Gips", wie Ṭab. ٣٣٧, 1. Ein N. P. steckt nicht darin, und „mit Steinchen" gibt keinen Sinn.

S. ٢٢, 7. وتنبّأه: Es ist allerdings auffallend, daß diese Form („für sich zum Propheten wählen", nach Analogie von تبنّاه) in 10 alten Überlieferungen üblich war.

S. ٢٣, 8 lies وكانت آمن خَدَمه عنده.

S. ٢٤, 11 lies الى بَلَدِه الحَرَام.

S. ٣١, l. Z. طُهْره lies طُهْرَة, da das ه kein Antezedens haben würde. 15

S. ٤٠, 1. Der Herausgeber hat richtig وقطع behalten; vgl. auch ٤٢, 9.

S. ٤١, 9. Ein Beispiel von احمسى ist *Ḥamāsa* ٣, 4. Die Endung ىّ ist للمبالغة, Wright[3] I, 150 C. — Z. 18. Auch Ṭab. I, ١٠٩٩, 12 hat لذلك. — Z. 19 يترافدون ذلك: lies على ذلك 20 wie ٤٥, 14, oder فى ذلك wie oft, z. B. Azraqī ١٠٧, 11.

S. ٤٢, 5 richtig O (S) المتفقد, denn تَفَقَّدَ bedeutet, wie auch VIII und X: „einen Kranken besuchen". — Z. 23 ist zweifellos أُملِكُ zu lesen, „ich kann nicht verschaffen", wie auch ١٣٣, 15; vgl. Qorān 7 vs. 188; 72 vs. 21 u. s. w. — Z. 24 أَن lies إِن. 25

S. ٤٤, 20 eher وسهمٌ وجُمَعٌ, vgl. ٤٩, 10.

S. ٤٥, 1 ist doch wohl gegen die HSS. mit Ibn Hish. على ان zu schreiben.

S. ٤٩, 21 ist وامهما und Z. 22 لامهما zu lesen. Auch ٤٧, 2 ist واخواهم لامّهم (vgl. ٤٩, 28 وأمّهم) und Z. 4 وامهما zu verbessern. 30

S. ۴۸, 7. تُرِكَ المَجْدُ? Man erwartet تَرْكُ المَجْدِ, was aber nicht zum Metrum paßt. Vielleicht تَرْكُنا المَجْدَ, oder es ist م zum ersten Hemist. zu ziehen und انّ التَّرْكَ للمَجْدِ zu lesen.

S. ۴۹, 4 f. Ich glaube nicht, daß auf das ى, das die HSS. 5 nach حسيس haben, so viel zu geben sei. Was ich gegen den Genitiv وللخميس für Bedenken habe, ist im Gloss. Ṭab. unter خمس gesagt. Die Angabe Z. 3, daß die Verse von al-Moṭṭalib sind, ist falsch. — Z. 12 سُقى زمزم ist wohl Schreibfehler für حُفِر.

S. ۵۰, 15. ونحوه ist sehr verdächtig. An diesem Orte wurde 10 bei Isāf und Nāila geopfert, s. z. B. Ṭab. I, ۱۰۷۹, 11 f. Darum ist vielleicht ومنحرهم zu lesen. Auch واطفارا scheint mir keinen Sinn zu geben; vermutlich ist واظرافا „et vasa“ die wahre Lesart. — Z. 16 lies يعازّوه. — Z. 28 lies فعدا عليه.

S. ۵۱, 22. يبار? Vielleicht ist ازبار zu lesen oder ازبئرار.

15 S. ۵۲, 1. عبد الملك ist gewiß Schreibfehler für عبد المطّلب.

S. ۵۳, 5. مِنّة: F S منه richtig, d. h. مِنَ اللّه; man könnte auch an منّه d. h. مِنّ اللّه denken.

S. ۵۴, 12 und 22 ist تتابعت für تتايعت zu lesen, da hier einfach von aufeinanderfolgenden schlechten Jahren die Rede ist. 20 Man darf also nicht den Ḥadīth ان عليّا اراد امرا فتتايعت عليه الامور فلم يجد مَنْزِعًا يعنى فى امر الجَمَل vergleichen, wo das Verbum bedeutet: „die Umstände flossen über ihn zusammen, überwältigten ihn“. — Z. 28 lies منّا (Druckf.).

S. ۵۷, 24. أُنَاسًا: lies آنَاسًا.

25 S. ۶۰, 20. ترفعنى? Vielleicht تُرْفَعُ مِنّى „bei mir“ von رَفَعَتِ النَّاقةُ لَبَنَها, oder es ist تراقعنى zu lesen im Sinne von „verlassen“.

S. ۶۱, 3. M. will حُمِلْتَ lesen. Ich schlage vor حَمَلْتُ سخلةً „ich habe nie ein schwereres Kind als dieses getragen“.

S. ۶۲, 27. تَجْرَاة: M. sagt in der Anm.: „Ṭab. I, 969 ult. ist

تجزأة in تجراة zu ändern". Wohl möglich, vgl. aber die Note zu Ṭab. ١١۴٣ *c.* Lippert zu IV, 1, ١۴٨, 16 verteidigt die Aussprache تجْراة.

S. ٩٣, 3. Dieses Beispiel vom Gebrauch des Wortes يوم für عام „Jahr" ist wichtig. Vgl. *Fāiq* I, 542 l. Z. اليوم بمعنى الوقت والحين, wie im Proverb *Ḥamāsa* ٧٧, 6 v. u. عامَ, wo Freytag I, 381 n. 120 حينَ hat. Clément Huart gab mir eine Stelle aus dem IV. Bande des *Ta'rīkh al-Bad'*: الّا وأُخِّر فيه الى العام والشهر الذى وُلد فيه, wo العام „Tag" (يوم) bedeuten muß. Im *Qāmūs* findet man zwar die Bedeutung النهار angegeben, allein die Richtigkeit der Angabe wird im *TA* bezweifelt. — Z. 23 lese ich nach M.'s Vorschlag فانفلقت.

S. ٩٥, 15. بالزراع muß Gegensatz zu بالجهاد sein, wie M. richtig bemerkt. Darum wüßte ich nur بالزِّرَاع zu sprechen, n. a. von زارَعَ „um einen Teil des Produktes für einen andern arbeiten".

S. ١٠٠, 17. الّا على جدع آنُفنا: „nur mit größtem Unbehagen, als ob unsere Nasen abgeschnitten würden". — Z. 20. فأضلّها „er irrte von ihr ab" ist auffallend. Ich habe aus *Fāiq* I, 466 notiert: ضلّنى فلان فلم اقْدرْ عليه اى ذهب عنى حكاه الاصمعى عن عيسى بن عمر, zu den Worten der Tradition لعلّى أُضِلُّ اللهَ, und aus *Asās* واضللتُ خاتمى und واضلّنى امر كذا لم اقدر عليه.

S. ١٠١, 9. كما: lies لما, vgl. Gloss. Ṭab. unter ل.

S. ١٠٦, 8 u. 11. ليُحْسِنُ بنَعيم muß wohl bedeuten: „er weiß gut, was angenehm ist", ungefähr wie ١٠۴, 22 und ٩٨, 22 ليُونِس مُلْكًا „er weiß, was Königsein ist". — Z. 28: Ich glaube mit M., daß جوارا zu lesen ist.

S. ١٠٨, 12. ان أُجَزِّعَ: Die Lexica haben جزّع nur im privativem Sinne; es ist wahrscheinlich ان أُجْزِعَ = ان أُحْرِجَ (F) zu lesen.

S. ١٠٩, 3 lies تُحَدِّثْنَ. — Z. 4 ist عُرِضَ richtig, obgleich عُرِضَ

auch zu verteidigen ist. Der Sinn ist: „nicht gerne würde ich sie gleichviel um welche Sache geben, die als Ersatz dafür geboten würde“, z. B. حُمْرِ النَّعَمِ ٨٢, 15 f.

S. ٨١, 7. رعابيل (Lumpen) verstehe ich nicht. Ist vielleicht
5 اراعيل pl. pl. von رعيل zu lesen? Jedenfalls möchte ich تَجِىءُ in تُجِىءُ ändern.

S. ٨٢, 11. القاتل als Epitheton Allahs ist mir sonst nicht begegnet. — Z. 16. Nach بِهِ, das zu اغدر gehört, ist vielleicht ein بِهِ ausgefallen. Jedenfalls fehlt etwas. — Z. 17. لو دُعِيتُ
10 بِهِ: hier bedeutet بِهِ wohl „auf Grund dieses Bundes“. Bei Ibn Hish. ٨٩, 5 ist أُدْعَى statt أَدَّعِى zu lesen, wie Codex D hat. — Z. 26. Für مجاورة ist vermutlich مُحَاوَرَة zu lesen „das Gespräch“, denn daß Mohammed den Schutz seines Oheims hatte, war wohlbekannt.

S. ٨٣, 5 lies نكلّمها. — Z. 16. Hier und ١٠١, 25 ist لَأَمْرُ zu
15 sprechen und فأُعْرِضُ عنهما als Apposition zu fassen (Wright[3] II, 288 A): „ich will dabei bleiben, mich von ihnen abzuwenden“.

S. ٨٤, 14. Diese Stelle spricht dafür VIII, ٩, 19 فى zu tilgen, wie ich vorgeschlagen habe.

S. ٨٥, 8. انا افعل هذا: Ich finde mit M., daß man nicht
20 أَنَا (أَنِّى) zu lesen braucht. Am Ende der Zeile könnte man فَلِمَ أَفْعَلُ sprechen.

S. ٨٨, 14. شُرِيَتْ: lies سُرِّيَتْ. Man sagt nicht nur سَرَّيتُ عنى الثوبَ und tropisch الهمَّ, so daß سُرِّىَ عنه bedeutet „er wurde beruhigt“, sondern auch هو يُسَرِّى العَرَقَ عن نفسه اذا كان ينضحه,
25 *Lisān* XIX, ١٠٥, vorl. Z., oder nach *Asās* والفرس يسرّى العَرَقَ عن منكبيْه بنضحه. Der Ausdruck شَرِيَتْ عينُه بالدمع bedeutet: „es hörte nicht auf Tränen zu vergießen“, was hier nicht anwendbar ist. — Z. 22. النخل ist das Palmenwäldchen, das nach ٩٢, 24 Omm Borda vom Propheten erhalten hatte.

S. ٩١, 8 lies كالجُحْر „wie ein Loch". Z. 11 heißt es فُرجة. — Z. 9. بنفس: lies نفسٌ.

S. ٩٣, 5. رُقَّ ist ebenso richtig wie das intransitive رَقَّ, vielleicht noch besser, da es bedeuten soll: „nicht soll er zum Sklaven gemacht werden". — Z. 17. الضواحى منها bezeichnet die Steine, „die offen (Wind und Regen ausgesetzt) gelegen hatten" und demnach gereinigt werden mußten. Vgl. Azraqī ١٠٥, 2 الحجارة الضواحى. — Z. 21. فى تَعَدّى: Azraqī ١٠٨, 2 hat من التعرّى, und das hat bei ihm einen guten Sinn, da der Prophet seine Schulter unbedeckt gelassen hatte; vgl. auch die Tradition Ibn Hish. ١١٧, 14 كلُّنا قد تَعَرَّى. Es ist demnach auch hier من تَعَرّى zu lesen.

S. ٩٤, 19. وحرزهم: Azraqī ١١٠, 9 hat وحوزهم, was besser scheint. Lies ليفوتنّهم, wie M. vorschlägt und Azraqī hat. — Z. 21 vielleicht لَنْ تُنْكِرَهُ zu lesen.

S. ٩٨, 6. 10. وآلهته: Über den Gebrauch der 3. Person statt der 2. beim Schwören, s. Gloss. Ṭab. unter إنّ (S. CXXI). — Z. 11 lies mit O يُغْرِى „hetzen gegen". — Z. 25. أنّ عنده شيئا bedeutet vielmehr: „daß er einige Auskunft geben könne". Merkwürdig ist الّا الجَزَع, wo man لجَزَع oder من الجَزَع erwarten würde: „(es war) nur die Ungeduld" (die mich das sagen ließ). Ebenso S. ١٠٤, 16 الّا الحَسَدُ والبَغْىُ, was zu übersetzen ist: „(es war) nur der Neid und die Mißgunst" (die bewirkten, daß sie den Propheten nicht anerkannten), wie aus den von M. zitierten Z. 20 und S. ١٠٨, 9 erhellt.

S. ٩٩, 16 f. Die Worte scheinen verdorben. Ursprünglich hieß es vielleicht: يدرسونه (العلمَ) عن كتاب يتوارثونه, vgl. Ibn Hish. ١١٥, 9, Ṭab. I, ١١٣٤, 4 f. — Z. 17 lies نزلوا بحيرا, wie Ibn Hish. Z. 10, Tab. Z. 5.

S. ١٠٠, 8. Ibn Hish. ١١٩, 6 للوما, besser.

S. ١٠٣, 26. حَرْف: Es ist wohl بحَرْف zu lesen (mit اختصّ zu verbinden): „Dann ist ihm im Islām (nach der Heidenzeit), so sagte

Rabīʿ, eine besondere Methode (im Rechtsprechen) zu Teil geworden". Da fügte Mundhir dazu: „Was soll eine Methode bedeuten? Derjenige, der dem Gesandten gehorcht, gehorcht Gott."

S. ١٠٣, 5 f. M. hat ohne Zweifel Recht damit, daß بوانة hier 5 nicht aus ببوانة verschrieben sein kann. Die Tradition ist aber von einem Unwissenden gemacht, denn weder gibt es eine heidnische Gottheit dieses Namens, noch liegt der Ort bei Mekka, wie diese Überlieferung voraussetzt. Buwāna lag nicht weit von Yanboʿ an der Handelsstraße nach Syrien dem Meere entlang. Nach Bekrī 10 ١٨٠, 4 v. u. soll der Prophet selbst nicht gewußt haben, daß da ein heidnisches Heiligtum gewesen ist Allein auch diese Tradition ist Machwerk. Vgl. Bekrī ٥٤٨, 5 ff. und Yāqūt I, ٧٥٤, 10 ff. — Z. 12 l. تكبّر.

S. ١٠٧, 4 lies mit F احبارهم.

15 S. ١٠٨, 3. هو به: „er ist es", im Gegensatz zu ليس به (S. ١٠٤, 10. 20); vgl. Wright[3] II, 159 A. — Z. 20 lies تَعْدُو „sie läuft".

S. ١١٤, 28. جالسا: ein weiteres Beispiel des Akkus. nach بينما (Ṭab. Gloss. CXLVII).

S. ١١٥, 2. Ich vermute, daß hier بصره nach شاخص ausgefallen 20 ist, da es im Folgenden stets dabei steht. Lane gibt für شخص absolute nur die Autorität einer HS. des *Asās*. — Z. 4. 5. 10. نقه X bedeutet nach meiner Ansicht: „er sucht zu verstehn". Diese Bedeutung liegt auch in المُسْتَنْقِهَة „die Klagefrau" zu Grunde, „sie horcht und versteht", *Fāiq* II, 288: لانها تتفهّم قولها وتتلقّف 25 وتتفقّه. — Z. 6 lies شخص ohne و, wie F hat, und lies فَأَتْبَعَهُ بَصَرَه, nämlich ʿOthmān. Das Suffix in فاتبعه meint بصر رسول الله.

S. ١١٧, 12. M.'s Erklärung von تُرِكْتُ halte ich für richtig.

S. ١١٨, 11. Für يصيب ist wahrscheinlich يصبّ zu lesen; vgl. S. ١٢٠, 24 ff.

30 S. ١١٩, 14. Richtig O رِجَالًا „ohne Reittiere".

S. ١٢٠, 10. وضوءٌ دون وضوء: Nach dem zweiten وضوء ist vermutlich der Name der Gebetstunde ausgefallen, die sie verschlafen

hatten. — Z. 20. Die Lesart von O بَعْدَكم scheint mir die richtige. Gegensatz dazu ist das folgende بين ايديكم. — Z. 21 möchte ich تطيعوا und ترشدوا lesen.

S. ١٣١, 25. نَدَّمَ ist im *Asās*: نَدِمَ على الامر نَدَمًا ونَدَامَةً وتَنَدَّمْتُ ونَدَّمَنى عليه كذا. 5

S. ١٣٢, 1 lies يُجيئُني. — Z. 2 lies فكَشَفَ. — Z. 14 lies اذّنتنى „to repell from drinking" (Lane).

S. ١٣٣, 21. Die Hintenanstellung von ما ذا ist auch im Altarabischen häufig, s. Wright[3] II, 312 note. Unten S. ١٢٧, 8 ein zweites Beispiel. 10

S. ١٢٥, 16. فارِدْ عنك: Welches Objekt dabei zu ergänzen ist, erhellt aus S. ١٥٧, 9 وارِدْ مَنْ وراءى.

S. ١٢٦, 3. فترَقَّعت اليهم المجالس: „die Sitzenden erhoben sich vor ihnen". Das Verbum ترقّى hat hier die Bedeutung von ارتفع, und مجالس ist vermutlich als „Gruppen von Sitzenden" zu fassen. 15 Z. 23. ومنع منّا القرار bedeutet wohl: „und uns den Aufenthalt verboten hat" = منع قرارنا.

S. ١٢٧, 3. عن مولده: lieber من.

S. ١٣٤, 5. والذى = والذين, vgl. Gloss. Ṭab. unter لذى.

S. ١٣٥, 4 lies مُعْطَى. 20

S. ١٣٩, 13. ووفّق: Was M. in den Anm. sagt: „Die üblichere Konstruktion von وثق II ist die, daß die Person in den Akk. gesetzt wird", begreife ich nicht. Denn es sind hier die zwei Schiffe, die von Gott beschickt werden, nicht die Moslime, die durch Gott zu den zwei Schiffen geleitet werden. Die Konstruktion ist ganz 25 gewöhnlich und eben darum im Lexikon kaum verzeichnet. *Lisān* XII, ٢٩٣, 5 ووُفِّقَتْ له . . . . اذا صادفنى ونقينى. Das Pronomen in وُفِّقَتْ ist hier parallel mit سفينتين und له mit للمسلمين. Nach *Asās* wären auch zwei Akkusative erlaubt: ووُفِّقْتُ امرَكَ أُعطيتَه موافِقًا لمُرادك, ich besinne mich aber nicht diese Konstruktion auch 30

da gefunden zu haben, wo vom leiblichen Zusammentreffen die Rede ist.

S. ١٣٩, 13. Ich habe auch بولا als Name von لجار nirgends finden können. Der Ptolemäische Name Kopar (Sprenger, Alte Geogr. 5 § 37) ist vielleicht mit قراف identisch. Bei Ṭab. I, ١٥٧١, 6 fehlt der Passus, wenn nicht وبعث معنا النواتى daraus geworden ist, oder umgekehrt.

S. ١٤٠, 12. دابّة im Sinne von دُوَيْبَة ist selten. Der Plural دواب in dieser Bedeutung bei Ibn Qotaiba, *Adab al-Kātib*, ed. 10 Grünert, ٢١٧, l. Z.

S. ١٤٢, 9. بمحابكى? Es ist vermutlich بمحابّكى zu lesen, Plural von مُحَبَّة: „begib dich nach den dir gefälligen Orten!"

S. ١٤٣, 23. عبد الله: lies عبد لله.

S. ١٤٧, 8. Man muß نحو vor يوم ergänzen oder hinzudenken 15 und كانت durch „stattfinden" übersetzen. — Z. 22. Es ist wohl والاثنى عشر zu lesen oder وبيعة الاثنى عشر.

S. ١٤٩, 9 lies mit F يتسلّلون.

S. ١٥٠, 7 lies الحواريين ohne *Tashdīd*. — Z. 8 lies بايع, wie F hat (eine Stelle wie ١٤٩, 9 darf man nicht vergleichen). — Z. 14 20 lies جِلَّة, pl. von جليل, wie Ṭab. ١٢٢٣, 7. — Z. 20. منع ist wohl Druckfehler für صنع. — Z. 23. F's Lesart فجمعوا ist gewiß die richtige; فجعلوا ist vermutlich ein lapsus calami, durch das folgende وجعلوا verursacht.

S. ١٥٤, 1. يريدون muß hier bedeuten „nur im Auge behalten". 25 — Z. 13. عشاش in der Bedeutung „Spinngewebe" hat Dozy im *Supplément*. — Z. 21. وعصيتهم muß wohl in وعصيهم geändert werden. Ich habe aus *Fāiq* II, 140 notiert: فجاء النابغة الجعدى بعصيّة له, wofür aber wahrscheinlich بعصيّة gelesen werden soll.

S. ١٥٥, 6. در دكر: lies يَدْ بَحْرٍ d. h. طريق بَحْرٍ. Vgl. *Fāiq*

انّه وابا بكر حين خرجا مهاجرَين استاجَرَا رَجُلًا من بنى I, 301
الدّيل هاديًا خِرّيتًا فاخَذَ بهم يَدَ بَحْرٍ، هو الماهرُ بالدلالة يهتدى
لِاَخْرات المفازة وهى مَضايقها وطُرُقُها الخَفِيّة، يدَ بَحْرٍ اى طريقَ بَحْرٍ
يريد الساحلَ لانّ الطريقَ كان عليه. Ein anderes Beispiel bei
Lippert IV, 1, ٩٨, 14. — Z. 24. غلبه lies عَلَتْه (ثُمال ist ein Plural, 5
s. die Anm. von M.). Im *Fāiq* steht علاه.

S. ١٥٩, 14. وجدت: lies وجدتُ. — Z. 27 lies تسكّعوا, wie
ich schon Ṭab. III, ٢٣١٤ verbessert habe.

S. ١٩٠, 27. اناء: lies أَنَا („ich") und مثرود wie O (S).

Band V ed. Zetterstéen. 10

S. ٣, 6. Der Zusatz امرأة steht vermutlich deswegen, weil
زبينة sonst Mannesname ist.

S. ٩, 25. القَرن: Diese Stelle bestätigt die Richtigkeit von
Belādh. ١٠١, 5.

S. ٧, 22. وقبلة: lies وقِبْلَة: „Die Qibla des Festgebetplatzes 15
ist nach diesem Hause zu".

S. ٨, 16. Hier ist صلّب auch „er machte das Zeichen des
Kreuzes"; vgl. zu III, ٢٥٨, 20.

S. ٩, 22. فكان راى علىّ . . . . . على قتله: Vermutlich ist
على zu streichen und قَتْلَه zu lesen = ان يُقْتَل Z. 25. 20

S. ١٠, 2 lies تريدون تَتْبعون nach III, 1, ٢٥٩, 5. — Z. 21 لا
يُقْتَل هذا verstehe ich nicht. Es muß wohl لا تَقُلْ هذا sein:
„sage dies nicht!" — Z. 26. لحرون ist mir unverständlich. Wahr-
scheinlich ist الجُرون zu lesen: „die Gewohnheit, die Erfahrung". —
Z. 27. الهلاك ist in الهلال zu verbessern: „sie schauen nach Alī, 25
wie man nach dem Neumond schaut".

S. ١١, 13. تَمّ: lies ثَمَّ.

S. ٢., 25. وخطط muß entweder خِطَط (ohne و) oder من خِطَط gelesen werden. Statt وغَبَّش ist vermutlich فى غَبَش zu lesen; vgl. z. B. *Fāiq* II, 204: ابو هريرة قال فى صلوة الصُّبْح صَلِّها بغَبَش.

S. ٢١, 1 lies وأَخْتَبِى „halte bei dir verborgen, daß" u. s. w.,
5 beinahe im Sinne von „tröste dich mit der geheimen Wissenschaft, daß". Man kann gewissermaßen die Tradition *Fāiq* I, 292 vergleichen: عثمان قال اخْتَبأْتُ عند الله خِصالًا ..... اى ادَّخَرْتُها وجعلتُها خبيئةً عنده لنفسى.

S. ٢٥, 9. Wahrscheinlich zu lesen جَلَبْتُ „ich habe meine
10 Reittiere bereits kommen lassen". — Z. 10. وعرّيتُ غرائرى bedeutet: „und ich habe meine Heusäcke schon verpackt"; vgl. Lane und Dozy unter عُرْوَة.

S. ٢٧, 16. هذا ابو لَيْلَى: „dieser war ein unfähiger Mensch", s. Mas'ūdī *Tanbīh* ٣.٧, 6 ff. (wo auch der Vers mit den Varianten)
15 und mein Glossar, Ibn al-Athīr *Morassa'* ed. Seybold, ١٩٢.

S. ٢٨, 25 und Anm. Ich finde die Lesart عشرة jetzt auch besser.

S. ٢٩, 1. Z. scheint vor ما قلتُ له ein فى ausgefallen zu sein.

S. ٣١, 23. وهو مُسْقًى bedeutet im eigentlichen Sinne: „er wird gut getränkt werden", wie aus *Osd al-ghāba* III, ١٩١ erhellt,
20 wo nach des Propheten Worten انه لمسقى folgt: فكان لا يعالج ارضا الا ظهر له الماء. In der *Nihāya* II, ١٧., l. Z. werden die Worte des Propheten so gegeben: ارجُو ان تكون سِقاءً اى لا تَعطَش. Die Bedeutung مُسْقًى „getränkt", die hier سقاء haben soll, ist mir sonst unbekannt.

25 S. ٣٢, 17. الى كسرى: lies آلِ كسرى.

S. ٣٣, 3. Sprich وطُخارِسْتان. — Z. 14. Die Worte هذا لَلْحَىّ من قريش scheinen verstellt zu sein, und Z. 15 zwischen ابن und الطلقاء zu gehören. — Z. 16. ودار: hier sollte der Vokal beigeschrieben sein ودارِ.

S. ٣٤, 2. استُعتب ist wohl استُعقب zu lesen: „man drang in ihn, seine Beamten durch andere zu ersetzen“. — Z. 23. Vermutlich أنْقاء zu lesen, Plural von نقا. — Z. 24 lies السُّرَيْجيّات „die Schwerter“.

S. ٣٩, 3. Aus حُرُم weiß ich nichts zu machen. Vielleicht ist 5 عُوِّم zu lesen: „wir schwammen im Meere“.

S. ٤٢, 5. Vermutlich عضّل zu sprechen, s. Gloss. Ṭab.

S. ٤٣, 5. لا تقطعوا: „ne intercipiatis nobis meatum“.

S. ٤٥, 5. فذكره عريفى له „mein Inspektor“ ist auffallend; vielleicht ist عريف له zu lesen: „einer seiner Inspektoren tat der 10 Sache Erwähnung“. — Z. 24. أسْعِر: lies أشْعِر, s. Gloss. Ṭab. Die Worte ونادى رجل يا خليفة sind als Wiederholung zu streichen.

S. ٤٩, 1. Der Sinn von شرعا wird deutlich durch Z. 6 und erklärt auch III, 1, ٤٥, 8.

S. ٥١, 19. ما لك لا تعرض ارضك: „warum bietest du dein 15 Land nicht an?“ Was Omar eigentlich meint, ist aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit zu ersehen.

S. ٥٣, 16. Die Worte كما نريد من الاحْكام „mit der von uns gewollten Gewißheit“?

S. ٥٨, 23. عُقَبَ: entweder عُقَبًا oder عُقْبَى zu lesen. 20

S. ٦٢, 8. Vielleicht من ديواننا zu lesen; vgl. ٦١, 22 اخذت من المال شيئا und ٦٢, 2 اخذتَ منّا شيئا. — Z. 21. Es ist kein Grund das ليَهْنِك der HS. zu ändern, vgl. I, 1, ١٥٧, 2 und Gloss. Ṭab.; ebenso hätte S. ٧٤, 7 und I, 1, ١٠٥, 27 فاقرة der HSS. beibehalten werden sollen, wie Zetterstéen S. ٣٦١, 19 getan hat; vgl. 25 auch seine Anm. zu S. ٨٥, 10. Die Städtebewohner des Ḥidjāz vernachlässigten die Hamza oft, wie Nöldeke (Gesch. des Qorans S. 25, 257, 280) schon vor beinahe einem halben Jahrhundert gezeigt hat. Es ist gut bezeugt, daß Mohammed selbst Qorān, nicht Qor'ān sprach. 30

S. ٩٥, 6 lies ونُقْصيهم.

S. ٦٧, l. Z. Lies اين يسير بِقَوْمٍ, in welchen Worten اين die Bedeutung von أَنَّى „wie?“ hat (Gloss. Ṭab.). Der Sinn ist: „Wie will er (gegen Moʿāwiya und die Syrer) marschieren mit Leuten, bei welchen ich, bei Gott, nichts Zuverlässiges sehe?“

5 S. ٦٩, 19. Lies غَزَّة *Gaza.* — Z. 21. الشين: lies الشَّنْء „der Haß“.

S. ٧١, 3. Lieber الكَذِب; ich kenne wenigstens حديث mit Verbalrektion nur mit persönlichem Objekt; cf. Sachau's Bemerkung zu Djawālīqī ٥., 6 v. u. — Z. 4. الشَّرّ vermutlich السِّرّ oder للسِّرّ

10 zu lesen; zu لو كانت ام احدهم muß wohl in Gedanken ergänzt werden: „aus unserer Familie“. — Z. 7 lies أَلَا إِنَّ عُمَّالَ und Z. 8 أَلَا إِنَّ.

S. ٧٢, 13. ان زعم: lies اذ.

S. ٧٣, 9. ولو لم: lies ولم. — Z. 12. لِلْجميل vielleicht القول

15 لِلْجميل zu lesen.

S. ٧٤, 2. وعيبه: lieber وعَيْبَة. — Z. 14 ist nach بالسيف wohl ضربةً zu ergänzen. — Z. 16 scheint شيعته besser als شيعتهم.

S. ٧٥, 22. انغض oder أَنْغَضَ gibt wohl einen Sinn, die Lesart انفضّ Ṭab. II, ٧٨٢, 4 hat aber größere Autorität (vgl. das Glossar).

20 S. ٧٧, 12. Sprich أُخْرِجَ „er wurde vertrieben“. — Z. 14. احصوا سلاحكم vermutlich حُطُّوا zu lesen: „legt die Waffen ab“.

S. ٧٨, 13. وجاورنا: lies وحاوَرَنا „und er hatte eine Unterredung mit uns“.

S. ٨١, 2. فساء تحوّل: lies فسأتَحَوَّلُ. — Z. 12 ist trotz der

25 HS. lieber فأويت zu lesen.

S. ٨٢, 3. Die Worte قال والله . . . . . تدرى sind gewiß Dittographie.

S. ٨٣, 1 lies نُزُلٌ. — Z. 14 Anm. Auch دغث wird in demselben Sinne gebraucht.

30 S. ٨٤, 1. Da die HS. اعطيتك هو hat, genügt die Verbesse-

rung اعطيتكه, denn es liegt kein Grund vor, dem Suffix Emphase zu geben. — Z. 24. Sprich حَرْقانية, s. das Gloss. Ṭab.

S. ٨٥, 22. وفى الشعب: Das و ist zu tilgen; übers. „als er im Sha'b wohnte".

S. ٨٨, 14 lies ابواى. 5

S. ٩١, 5. ربعتْ: Des Herausgebers Bemerkung „vgl. Lane s. v." ist zu kurz. Falls das Sokūn auf dem letzten Buchstaben feststeht, muß man übersetzen: „sie ist deine vierte geworden". Sonst würde man lieber ربعتَ lesen: „du hast eine vierte genommen", vgl. Z. 6 وانك تزوّجتَ الخامسة. 10

S. ٩٣, 3. Ich hatte die Stelle aus der HS. auch in meinem Lexikon verzeichnet, glaube aber mit Zetterstéen, daß خُسِلْتُ zu lesen ist. Vgl. auch حسل und خشل. — Z. 21. الحكل: lies المحكى mit Belādh. ed. Ahlwardt, ٣٢٥, 11.

S. ٩٤, 4 und 6. Lies خَرِقْتَ به „du hast ihm roh, unfreundlich geantwortet". — Z. 17. ما ist hier nicht „warum", denn das wußte er ganz genau, sondern ما الديمومة: „wie lange ich gefangen bleibe"; vgl. Belādh. ed. Ahlwardt, ٣٣٩, 1 ما قدر حبسى. 15

S. ٩٩, 1. تقول: lieber وتقول. — Z. 18 ist هل nach انظر ausgefallen (vgl. Z. 14 und 23). Sonst wäre احدًا zu lesen, wie Z. 20 بعضَ. 20

S. ٩٧, 7. ولا نظر فى اقفائهم scheint zu bedeuten, daß er stets der zuletzt vom Gebethaus zurückkehrende war, so daß er die Leute nur von hinten betrachtete; vgl. Z. 5 und 16. — Z. 10. العَتَم ist wahrscheinlich „das Melken der Kameele abends". — 25 Z. 12. Lies اظَلّى. — Z. 15. عُمِّر: lies عَمَرَ „er besuchte die Moschee stets vierzig Jahre lang", vgl. Z. 3. — Z. 18. الثوم muß wohl اليوم „heute" gelesen werden. Die Gemeindeversammlung in der Moschee geht über alles, wie S. ٩٨, 8, wo خيرا statt خبرا zu lesen. Die Worte Ka'b's Z. 20 f. sind nicht sehr deutlich; vermutlich meint er, daß die Qoraish mehr an das Milchgeschäft denken als an die Gebetsstunde mit der Gemeinde. 30

S. ٩٩, 7. مُلاءٌ شرقيّة: vermutlich einfach „orientalische", z. B. هرويّة, vgl. Z. 9. Heute aber nennt man in Arabien شرقيّة „un fichu en rouge et blanc rayé pour couvrir la tête et les épaules" (Ethnographisches Museum in Leiden). — Z. 10. Lies يختلط d. h. 5 بالناس „sich unter die Leute mischen", Gloss. Belādh. etc. — Z. 17. بنات العاج „Puppen von Elfenbein". Das Verbot kann nur dem Stoff gegolten haben, wahrscheinlich weil er zu kostbar war. — Z. 22. ما لم تقع فيه الأيمانُ: Der Sinn dieser Worte ist wohl: „so lange es nicht von dem vielen Berühren beschmutzt ist".

10 S. ١٠٠, 9 lies احسنَ ممّا.

S. ١٠٤, 19. 20. 23. آئما: lies ايماء. — Z. 27. حرّجتُ, s. Gloss. Ṭab. — Z. 28. من يقلبنى الى ربّى: „daß man mir das Geleite gibt zu meinem Grabe". Das Verbum قَلَبَ bedeutet nicht nur „fortschicken, entlassen" (صَرَفَ), sondern auch oft „begleiten", z. B. 15 Bokhārī ed. Krehl, I, ٥٠٥, 6 v. u. (auch IV, ١٦٤, 4), wo Qastallānī erklärt: اى يردّها الى منزلها, vgl. ٥٠٦, 4 v. u.: لا تَعْجَلى حتى أنصرف معكِ .... فخرج النبىُّ صلّعم معها. Houdas u. Marçais übersetzen I, 646 richtig: „et l'accompagna jusqu'à la porte de la mosquée". S. ١٠٥, 10 im selben Sinne يبلّغنى. Die Worte وان 20 يمشوا hängen noch von حرّجتُ ab; vgl. S. ١٠٥, 5, 9 f.

S. ١٠٥, 10. ولا تؤذنوا بى احدا: „und nicht sollt ihr meinen Tod anzeigen", wie S. ١٠٤, 27: وان يقولوا مات سعيد. Ebenso S. ١٦٣, 23. Gemeint ist die öffentliche Bekanntmachung, wie S. ٣٠٦, 11 f., Gloss. Ṭab. sub اذن. Andere Beispiele sind noch 25 IV, 1, ٢١, 17. ٨٥, 17.

S. ١٠٨, 10: ما لا يُعَدُّ من السنّ والشرف „unzählige Leute von Mannesalter und Adel". — Z. 23. اقتلوا: lies قتلوا. Nach وادخلهم علينا muß gewiß بنو حارثة ergänzt werden, vgl. Ṭab. II, ٤٢٣, 11; Pseudo-Ibn Qotaiba, *Kit. al-imāma wa's-siyāsa* 1, ٣٤٨. 30 Den Vers des al-Ḥārith ibn Hishām hat Ibn Hish. ٥٢٣.

S. ١١٠, 9. فابى الّا ما ابى: „er weigerte sich durchaus, meinen Vorschlägen beizustimmen".

S. ١١٥, 6. وتسعين, wie L hat, ist besser, da es von سنة Z. 5 abhängt.

S. ١١٦, 7. Auffallend sind صغير und كبير für صغيرا und كبيرا.

S. ١١٧, 26 lies فشدّ.

S. ١١٨, 4. وهو سرورهم: vermutlich ist وهو aus وحقّ verdorben: „und ihre Freude ist rechtmäßig". — Z. 5. المسور ist hier wohl Schreibfehler für ابن صفوان (Z. 2). — Z. 28. ففيها اليتم; vgl. den Vers von al-Find az-Zimmānī: بضرب فيه تاييم وتيتيم وارنان.

S. ١١٩, 4. فولوه: nämlich جنازتَه; vgl. Gloss. Ṭab. „curam egit". — Z. 5. وفاة scheint hier ganz überflüssig.

S. ١٢٠, 2. طلحة nach Fischer „in diesem geflügelten Worte nicht länger اسم علم, sondern اسم جنس". Ich möchte eher einen Schreibfehler annehmen und طلحة lesen.

S. ١٢١, 5. Schön wird dies illustriert durch den Vers von Ibn Qais ar-Roqaiyāt:

لَيْتَ شِعْرِى أَأَوَّلُ الهَرْجِ هذا ام زمانٌ من فِتْنَةٍ غيرِ هَرْجِ

ed. Rhodokanakis S. 283. — Z. 23 ist vermutlich تجاوزا اصابعَهما zu lesen, vgl. S. ١۴١, 22, wo تجاوزا اصابعَه zu verbessern ist.

S. ١٢٧, 14. Es ist wahrscheinlich, daß Mohammed الوضيّة gesprochen hat, wie in der HS. steht.

S. ١٣٣, 26. Nach فيُفتَح (so zu sprechen) ist wohl علىّ hinzuzudenken: „ich werde nach einem *ḥadīth* gefragt (الأسآل), und es wird mir ein Gespräch von heute auf die Zunge gelegt".

S. ١٣۴, 5. Eine andere Erklärung scheint nicht möglich, als daß die brokatenen Knöpfe mit Abbildungen von Männergesichtern verziert waren. — Z. 26. Diese عَمْرة ist wohl die Tochter des Abdarrahmān ibn Asad VIII, ٣٥٣. — Z. 27. تبحّرتُها: das Suffix bezieht sich wohl auf الاحاديث.

S. ١٣٩, 8. Lies خلّقتنا „sie parfümierte uns“. — Z. 21. Nach اضطرّنى fehlt das Subjekt, vermutlich الوالى, vgl. Z. 22.

S. ١٤٠, 20 f. Ich kann diese Worte nur so erklären, daß ich قلنسوة من خزّ خضراء nach يتخلّج فى نقره (l. عنقه) منها شىء einsetze: „und davon flatterte ein Stück in seinem Nacken“, mit Vergleichung von S. ١٤٣, 2: وقد يسدل خلفه منها اكثر من شبر, ١٤٩, 6. Vielleicht ist nach diesen Stellen شبر für شىء zu lesen, und ورايت عليه عمامة einzuschalten. Die Worte ويدع مائة الف sind dann zu übersetzen: „und er hinterließ bei seinem Tod 100,000 Dirhem, vgl. S. ٢٠٨, 14 ولم يدع كفنا.

S. ١٤٢, 10. ورداء مبتّت: L hat مبتّتا, das wohl مبتّقا zu lesen ist, sodaß مبتّق hergestellt werden muß. — Z. 24. بقطْرة ist hier vermutlich „mit ein wenig Safran gefärbt“, wie Z. 6 مصبوغ بشىء من زعفران und Z. 26 بالعصفر الخفيف.

S. ١٤٥, 16. Die Vokalisation von L مُكَيِّس paßt ausgezeichnet zu der von Zetterstéen angenommenen Erklärung, daß wir hier schon eine Zusammenziehung aus ما أَكْيَسَ haben. Sonst könnte man auch an مكيّس denken, das in einem Verse Alī's vorkommt (*Fāiq* 1, 340):

أَلَا تَرَانِى كَيِّسًا مُكَيِّسا
بَنَيْتُ بعد نافع مُخَيِّسا
بابًا حَصِينًا وامينا كَيِّسا

(Nāfi‘ und Mokhaiyas sind Namen von Gefängnissen). — Z. 19. Lies وجِلْدَةً بَيْنَ. Man sagt فلان جِلْدَةُ ما بين عينَىّ وانفى, z. B. Girgas u. Rosen, Chrest. ١٩٢, 4 v. u.

S. ١٤٦, 8. كنار: Weder das Arabische „wie Feuer“, noch das Persische (vgl. Dozy) paßt hier. Ich betrachte das Wort als Dittographie von كتان.

S. ١٤٧, 19 lies يَغْدو.

S. ١٤٨, 7. اشقهم scheint mir sinnlos. Vielleicht ist zu lesen اشفهم „er war der größte von ihnen“. — Z. 26. لكثرة: man er-

wartet فكثر. Vermutlich sind vor لكثرة einige Worte ausgefallen, z. B. „und er konnte sich kaum rühren“ (wegen der Menge).

S. ١٥٣, 23. Dieses كأنّه „als ob er“ (ein Mann von Gewicht sei) ist merkwürdig. Die Erklärung التنبيه ist nicht überflüssig.

S. ١٥٤, 9 lies خُرِّبَت, wie I, 1, ٧١, 12; cf. Lane. 5

S. ١٥٨, 9. فيكم: „in eurem Dienste, für eure Sache“.

S. ١٦٠, 2. يقال له مستقيم würde bedeuten, daß der Shaikh مستقيم hieß. Die HS. hat aber دعال لهم. Wenn wir vorläufig von دعال absehen, behalten wir شيخ — لهم مستقيم „ein Shaikh der ihnen (den Aliden) treu war“. Vermutlich soll dann دعال als 10 بَقّال „Gewürzkrämer“ aufgefaßt werden.

S. ١٦٣, 18. نكره: lies يكره.

S. ١٦٦, 28. مخيصًا der HS. ist richtig.

S. ١٧١, 11. اردتَ: Aus Z. 4 erhellt, daß اردتُ zu lesen ist.

S. ١٧٢, 5. فبرّك ist vermutlich unrichtig. Man erwartet فبكر 15 = فبدر „er beeilte sich“. — Z. 25. فاشهد علىّ ابى لاخبرنى lies فأَشْهَدُ عَلَى أَبِى لَأَخْبَرَنِى „ich bezeuge in bezug auf meinen Vater: Er hat mir berichtet“ d. h. Mein Vater hat mir berichtet.

S. ١٧٣, 23. Was Zetterstéen mit نُصيح will, ist mir nicht klar. نَصِيحٌ in der Ṭabarī-Ausgabe ist als „ein Zuverlässiger (bist 20 du)“ zu fassen. Es ist aber wahrscheinlich نُصْبِحُ zu lesen: „wir werden morgen sehen, was wir machen werden“.

S. ١٨٣, 18 f. حتى ركبوا الاسطوان عليه: „bis sie in das Portal auf ihn zu stürmten“. Der Passus fehlt bei Fischer. Für اليمانية Z. 17, wo die HS. الماديةُ hat, ist vielleicht الزَّبَانِيَة „die 25 Polizeisoldaten“ zu lesen.

S. ١٨٩, 4 lies يَغْزُهُ غَزًّا.

S. ١٨٩, 10. Für تخرج ist vermutlich entweder تَخُرُّجُ zu lesen d. h. die Plünderer, oder يُخْرِجُ wie Z. 12 دُخل. — Z. 13. فتطايح: lies فتصايح, vgl. Z. 14 الى الصوت. 30

S. ١٩٤, 11 lies تَهَوَّرَتْ. — Z. 15. متركا verstehe ich nicht. Man erwartet zunächst eine nähere Bestimmung des Bord wie S. ٢٣٨, 5 حبرة; „nachgelassen“ scheint mir schlecht zu passen.

S. ٢٠٨, 16 f. لأَنْ اعيش ist offenbar لأَنْ لا اعيش zu lesen, 5 denn wie aus dem Kontext folgt, zieht Omar die Lebensweise des Bosr ibn Sa'īd vor. Daher sagt Maslama: „Dies (deine Verurteilung der Lebensweise der Chalifensöhne) gilt deiner Familie als Schlachtung“, denn da wird sich die öffentliche Meinung gegen sie kehren und ihren Untergang verursachen. Vgl. S. ٢٥٣, 21: „Gott wird unter 10 den Banū Marwān eine Schlachtung halten, und bei dem Eide Gottes, falls diese Schlachtung durch mich stattfinden muß (, werde ich sie ausführen)“. Der Prophet gebrauchte الذبح ebenso, Ibn Hishām ١٨٣, 5 v. u.: لقد جئتكم بالذَّبْح. Vgl. Ṭab. II, ١٣٨, 2: بكتاب فيه الذبح.

15 S. ٢١٣, 7 und ٢١٤, 14. فعقد ثلاثين: vgl. Naqāid ed. Bevan ١٩٩, 7 und Anmerkung, wo Jahresber. der D.M.G. 1845, S. 114 zitiert ist. Welche Bedeutung die Zahl 30 hat, weiß ich nicht.

S. ٢٢٢, 10. بجلب: lies بَجَلَب „mit Waren“.

S. ٢٣٤, 17 ist wohl أَنْزِلْ وامْسِكْ zu lesen.

20 S. ٢٣٥, 6. ابس wird wohl ein Schreibfehler für أَنِس sein. — Z. 21. Entweder خطيئة oder خطيَّة zu lesen. — Z. 22 lies يُعْذَر, vgl. z. B. S. ٢٩٣, 26.

S. ٢٣٩, 11. احبَّهما hat hier den deklarativen Sinn (Wright I, 34 D): „er nannte sie seine Geliebten“, und تولاهما: „er nannte 25 sie seine Patrone“, vgl. Dozy. Aus dieser Bedeutung hat sich die von „Shī'ite sein“ entwickelt, *Maṭāli' al-bodūr*, II, ١٩٥. — Z. 18. Wenn die Lesart جانبيه richtig ist, hatte er also an jeder Seite einen Sklaven, oder aber man muß annehmen, daß جانبَيْه ein stehender Ausdruck für „zur Seite“ geworden war; vgl. Gloss. Ṭab. 30 unter جبين.

S. ٢٣٨, 8. توفى, mit der Anm.: „nach L; der Herausgeber

von Ṭab. vokalisiert „تُوِقّ", was so aussieht, als ob die Richtigkeit dieser Aussprache angezweifelt wird. Der Sinn ist: „dieses Jahr bringt mein Alter auf 58, und er starb darin".

S. ٢٣٩, 7. متأكّلون بنا bedeutet: „sie essen von uns" d. h. „sie gebrauchen die Verehrung für unser Haus, um für sich selbst Gewinn zu machen"; vgl. das Gloss. Geogr. und Mobarrad ٦٦٤, 14. ٦٧١, 11, wo die I. Form. 5

S. ٢٤١, 13. واصرف: lies وصرف. Nach ودفع ist wohl اليه ausgefallen; vgl. Ṭab. III, ٢٥٠, 13.

S. ٢٤٤, 1 lies مالى in einem Worte, wie *Manāqib* ed. Becker, S. ٧, 12. 10

S. ٢٤٥, 26. Für كتب ist wahrscheinlich كثب zu lesen; vgl. Lane كَثَبَ القومَ.

S. ٢٤٩, 7 lies فَجَزَوْهُ, dem *tashdīd* der HS. ist kein Gewicht beizulegen. — Z. 14. الفضول ist alles, was überflüssig ist, wie S. ٢٥٤, 14 ausführlich beschrieben ist; وقدم kann demnach nicht richtig sein, und ist wohl وقَدّ zu lesen. Das م kann aus dem partitiven من verlesen sein. 15

S. ٢٤٨, 7. مُويس wäre wohl beizubehalten. Es ist eine vulgäre Form für بيائس, *Morgenl. Forsch.* 134. — Z. 27. اىّ: lies اىْ. Er will, daß Hishām mit seinem استرجاع meint: حين صار هذا الامر اليك, wie Omar mit dem seinigen: حين صار الىّ. Vermutlich ist vor حين (S. ٢٤٩, 1) auch اى einzuschalten. 20

S. ٢٥٠, 20 lies خشيةً „aus Furcht".

S. ٢٥٣, 14 lies أَلَا وإنّى. 25

S. ٢٥٤, 2. بها: lies به wie Z. 6.

S. ٢٥٥, 24 lies ارادب ohne *tashdīd*.

S. ٢٥٩, 8. Nach من يُتصدّق عليه scheint ausgefallen zu sein: فى العام الماضى انه, vgl. die Bemerkung von Zetterstéen zu Z. 11. — Z. 14 lies وما احدث بناءً. 30

S. ٢٦١, 23. Was soll علاّقة „Tod" (المنيّة) hier bedeuten? Ich

denke, es ist العَلَاقات zu lesen, ohne *tashdid*, im allgemeinen Sinne: „in diesen Interessen, oder Geschäften", denn علاقة heißt alles, was man mit anderen zu schaffen hat, wie Streit, gemeinschaftliches Interesse (vgl. Ṭab. II, ١٧٤, 17. ١٧٥, 8), Liebe, auch ما كان من متاع
5 او مال (*Lisān* S. ١٤١, 10). Hier bedeutet es die Expeditionen gegen die Rūm.

S. ٣٦٢, 4. النمور sind „Pantherfelle", s. Gloss. Geogr. — Z. 22. 27. ٣٦٣, 1 u. s. w. الذعارات: so oft für das klassische الدعارات, s. Gloss. Ṭab. — Z. 28. Neben تعدّى = تتعدّى möchte
10 ich auch وتَعاهَدُ = وتتعاهد lesen.

S. ٣٦٣, 12 lies كيف يصلُّون فى الحديد: „wie können sie in Ketten ihren ṣalāt verrichten?", und Z. 13 lies يصلُّون; vgl. S. ٢٧١, 23: لا يقيّد احد بقيد يمنع من تمام الصلاة.

S. ٣٦٦, 7. يَسْمع: eher يُسْمِع, wie Z. 9, ٣٦٧, 16 cet. — ملّ
15 vermutlich سلّم zu lesen wie Z. 19. — Z. 23. الخُمْرة: lies الخُمْرة „Gebetsmättchen", z. B. *Fāiq* I, 332: كان يَسْجُدُ على الخُمْرة، هى السَّجّادَةُ الصغيرة من الحَصِير لانها مُرمَّلَةٌ مُخَمَّرَةٌ خُيُوطُها بسَعَفِها, und I, 537: كان تاجرًا يبيع الخُمُرَ (mit معا) فى سُدّة المسجد. Am Rande: الخُمَر جمع خُمْرة وهى المصلّى الصغير يعمل من سعف
20 النخل والخُمُر جمع الخمار.

S. ٣٦٨, 12. ولم يقتلوه scheint mir sinnlos, es ist wohl in ولم يقيدوه zu verbessern.

S. ٣٦٩, 26. بالجوار: Die Glosse يعنى بالشفعة ist so zu verstehn: „es werde keine Praeemptio erlaubt wegen Nachbarschaft".
25 S. ٣٧٠, 1. ما بلغك: „du hast nichts vom Verkauf vernommen?" — Z. 8 lies أبْغِنى „suche für mich". ابعنى würde sein „leihe mir".

S. ٣٧٥, 2 lies يَعيش, vgl. Mubarrad ٩٨, 13, Ibn al-Athīr I, ٤١١, 4; beide haben فسرّك. — Z. 8. ينقل: Die gewöhnliche Lesart ist ينقّب. — Z. 16. جَنْب ist „ein Stück Fleisch"; Mubarrad ٨٩, 4

وجَنْبٌ من شِواءٍ ١٧٣, 4 صَلَقْتُ الجَنْبَ اذا شَوَيْتَه (schon im Gloss. Ṭab. zitiert). — Z. 19 lies تَزَوَّجُون „ihr suchet Verbindung mit Omar (ibn al-Khaṭṭāb) durch Heirat. Falls aber die Kinder ihm ähnlich werden, werdet ihr ungeduldig". Für نزعوا الشَبْهَ hat *Manāqib* S. ٨١, 13 نزعوا الى الشبه.

S. ٢٧٧, 10. Ich möchte lesen لِيَعْدِلَ.

S. ٢٧٨, 1 f. Die Stelle ist sehr schwierig, und mit Zetterstéen's Verbesserung اياه für انا wird ihr nicht geholfen. Ich schlage zögernd vor جَرِئ (= جَرِيءٌ) zu lesen und dies mit انا zu verbinden, انتهك absolut zu nehmen wie *Lisān* XII, ٣٩٢, 1, Becker, PSR. p. 78, und مُعَاصِى zu vokalisieren. Dann wird die Übersetzung sein: „Siehe (dadurch) habe ich Mut denjenigen zu bestrafen, der das Verbotene tut, sich Gott widersetzend". — Z. 15. ما نال لنا in einer Tradition (*Fāiq* II, 609): ما نال لهم ان يفقهوا, mit der Erklärung: ابن الاعرابى نال له ان يَفْعَلَ كذا نَوْلًا وانال له انالةً وقال الفرّاء نحو ذلك وانشد

يا مالكَ بن مالكٍ يا مالا انال أنْ أشتِمَكم أنالا

اى آن ان اشتِمَكم وانبغى ومنه نَوْلُك ان تَفْعَلَ كذا ونوالك ومِنْوالُك ان تَفْعَلَه, und am Rande: معناه لم يان لهم او لم يحقّ لهم. Im Kommentar zu einer andern Tradition (*Fāiq* II, 586): ما نولك أنْ تفعل كذا اى ما ينبغى لك وما حَظُّك ان تفعله وفى الحديث ما نَوْلُ امرئٍ مُسْلِمٍ ان يقولَ غيرَ الصَّوابِ او أنْ يقولَ ما لا يَعْلَمُ. In den *Manāqib* ١٠٧, 11 steht ما آن لنا; es bedeutet hier: „wir hatten noch keine Zeit". Ein anderes Beispiel für نال ist IV, 1, ١٦٥, 11, wo die HSS. so haben, in den Text aber آن aufgenommen ist.

S. ٢٨٠, 13. لطيفةٌ bedeutet hier *subtil*, wie *Manāqib* ١٥٢. Ṭab. II, ١٣٩٣ hat غليظةٌ. — Z. 23 جَزَّ: lies جَزَّ, das häufig vom Abschneiden des Haares und des Bartes gebraucht wird. Vgl. die

Urkunde Qorra's bei Becker, PSR., S. 72 Z. 53: واجْزُز لحيته وراسه.
S. ٢٨٣, 18 richtig جَزّوه, wo *Agh.* XIV, ١٦٥, l. Z. das Syn. حلق hat.

S. ٢٨١, 8. فما خُمى: lies فيما. Statt ألّا wäre لا schöner wegen
des folgenden Imperativs. — Z. 10 lies لا تَلَبَّس (= تَتَلَبَّس). —
5 Z. 15. Man muß نكتبين sprechen und أَرْدُها lesen: „Da schreibst
du: soll ich sie grau oder schwarz geben?“ · Also ganz wie Nawawī;
vgl. S. ٣٩٤, 14 f. und Mas'ūdī *Morūdj.* V, 421. — Z. 22. ابقاك الله
wird als Perfektum gefühlt, wie aus قد فُرِغ منه erhellt.

S. ٢٨٣, 3. رُعد gibt keinen Sinn; lies رَعَّب oder رَغَّب. Daher
10 nennt ihn das Mädchen den راعبى und wird ihm geboten (Z. 4):
لا تغنّه „singe ihn nicht“. — Z. 9. ما تُعْملون: Die HS. hat ما
تعملوا. Es ist eher لا für ما zu lesen: „beschäftigt eure Zungen
nicht damit“, vgl. S. ٢٩١, 16 f. — Z. 18. مصقّف ist nur zu ver-
stehn aus *Agh.* XIV, ١٦٥, 4 v. u. ff. Es ist nämlich hinzuzudenken
15 السُّكَيْنِيَّة „nach der Mode der Sokaina“ (vgl. Gloss. Ṭab., Abulḳāsim
ed. Mez S. 54, Z. 5 طُرّة سُكَيْنِيَّة, Hamdānī ed. Müller, S. ٩٩, 13).
In den *Manāqib* ١., 6 ist daraus das Verbum سكّن gebildet.

S. ٢٨٧, 2. ثم بقى: lies ثم مَنْ بقى „und dann von den übrigen
vornehmsten Söhnen Abdalmaliks“. — Z. 19 f. Daß der Prophet
20 Kötel als Lose gebraucht und noch mehr, daß er auf einen den
Namen Gottes schreibt, ist auffallend. Omar ibn Abdalazīz verbot
sogar einem Mann das Bismillah auf die Erde zu schreiben (S. ٢٩١, 23).
Merkwürdig ist dann weiter, daß dieser Kötel سَهْم genannt wird,
mit dem Plural سُهمان. — Z. 27 f. Obgleich die HS. تاخذ und
25 وتسوّى hat, muß doch wohl ياخذ, يقسم und ويسوّى gelesen
werden.

S. ٢٨٨, 4. ألّا: lies إلّا. — Z. 26 بين: lies من.

S. ٢٩٠, 6. Vielleicht besser ولا يَدَعُون „und sie werden nichts
lassen“. — Z. 28. Mit dem Herausgeber halte ich تاذنينى für
30 verdorben aus تاذنى لى oder aus تاذنى.

S. ٢٩١, 3. وارجع im Sinne von أَوَارْجِعُ „sollte ich darauf zurückkommen?" — Z. 7. تخُفْ: So habe ich auch Ibn Qotaiba ٣١٩, 3 ediert. Früher schrieb ich *Kit. al-'Oyūn* ٩٣ تخْفَ von وخف, das nach dem *Qāmūs* (TA) bedeutet ذكره بقبيح او لطخه بدنس يبقى عليه اثره. Ich habe aber dazu keine Belege. 5

S. ٢٩٣, 2. اعطى آخر فرس جاء ist nur zu verstehn aus *Manāqib* ٢٩, 11 ff.: واعطى الذين سبقوا ولم يخيّب الذين لم يسبقوا اعطاهم دون ذلك. — Z. 12 lies تخشى. — Z. 15. Für سمعوا ist wahrscheinlich سمع zu lesen wegen des folgenden فسأل.

S. ٢٩٧, 1 lies ولم ندّهن ولم نتهيّأ. Das folgende عذا ist 10 Interjektion: „Siehe mal". — Z. 27. الجِدّة: Aus dem Kontext erhellt, daß الجُدّة „Wohlstand, Reichtum" zu lesen sei, wie ich schon *Kit. al'Oyūn* S. ٩١, 11 ediert habe.

S. ٢٩٨, 3. فيما بين الكعب والشراك bedeutet wohl, daß das Kleid unten bis zwischen Knöchel und Schuhriemen reichte. — 15 Z. 13. طيالسة (جبّة) ist hier Stoffname; vgl. das Gloss. Ṭab. unter بُرْد. — Z. 23. أرى ist wohl ارانى zu lesen, wie Z. 28. Beide Male möchte ich aber أُرانى lesen, da dies schlimmer ist, wie نُسيتُ schlimmer ist als أنسيتُ.

S. ٢٩٩, 2. 3. Ich glaube auch, daß بدى beizubehalten sei, 20 obgleich *Manāqib* ١٥٣ بدء steht. Warum aber dann nicht auch فَى, wie die HS. gewöhnlich hat, für فَيْء? — Z. 21 lies الى غير القبلة für على.

S. ٣٠٠, 3 lies تُمَكَّن. — Z. 7 lies لمآبي, s. Gloss. Ṭab. unter اوب.

S. ٣٠٥, 6 lies فأُولّيه, wie die HS., und Z. 7 أرسله: „Dann werde 25 ich ihm ein Amt geben und ihn als Steuereinnehmer senden".

S. ٣٠٦, 18 ist wohl zu sprechen: ما قبّله بها „was er in Medina verpachten wollte".

S. ٣٠٨, 11. يكتبه: lies يكتمه, vgl. Z. 13. — Z. 11 f. lies التفت الىّ عبدُ الرحمن.

S. ٣٠٩, 10. أعْرِض: lies أُعْرِضَ.

S. ٣١٠, 16 lies mit der HS. ضعاف, da نُسَيّات Apposition zu
5 بينات اخى ist. — Z. 17 lies فيُضَعِّن von اضاع „vernachlässigen".

S. ٣١٣, 1. يُحتسب: Falls nicht der Vokal *dhamma* in der HS. steht und يُحْتَسَبُ به zu verstehen ist, möchte ich يَحْتَسِبُ lesen: „der himmlischen Lohn suchte".

٣١٤, 3. دُفِن: lies دَفْنٌ „vergrabener Schatz".

10 S. ٣١٥, 2. أُرْتَادُ vermutlich أَرْتَدْ „suche für mich" zu lesen. — Z. 26. فاذا انا بالمدينة: lies بالمُدْنِيَة d. h. بالحال المدنية „in engen Verhältnissen, in Armut".

S. ٣١٦, 1. نصير scheint mir besser als تصير, wenn nicht تصير بنا zu lesen ist.

15 S. ٣١٧, 11. غَلَطٌ بى vermutlich غَلَطٌ zu lesen: „ich fürchte, daß Unvermögen in mir ist", oder غلّطنى: „daß er (der Emīr) mich غالطًا unfähig befunden hat". — Z. 14 lies فانصرفتَ „und dann kehrst du zum Palast Yahya's zurück".

S. ٣٢٨, 9. Nach ويغضبون ist على ausgefallen.

20 S. ٣٢٩, 10. قرن مصقلة: Azraqi ٤٥٠, 8, ٤٨٠, 3 ff. hat مسقلة. Die folgenden Worte sind nicht besonders klar: „zu welchem die Häuser Abū Thomāma's sich hinabsenken (يهريق im Sinne von يصبّ)", da doch der Qarn ein Hügel ist. Abū Thomāma ist wohl Djonāda ibn 'Auf der Qalammas (Azraqī ١٢٥, 4 v. u., Ṭab. I, ١١٣٤, 9,
25 Mas'ūdī, *Tanbīh*, ٢١٨, 3). Ferner läßt وبين vermuten, daß etwas ausgefallen ist, z. B. بين دار رابغة.

S. ٣٤٢, 2. Aus diesen Worten 'Āisha's erhellt, daß قاصّ hier die Bedeutung von واعظ und مذكّر hat „Prediger", vgl. Gloss. Belādh. S. 89, Z. 3 v. u. Das Verbum خفّف muß hier bedeuten:
30 „sich kurz fassen". Die Bußpredigt lastet schwer auf den Zuhörern,

sie soll deshalb kurz sein, wie auch der Qoranvortrag. Vgl. S. ٣٧٣, 2. 5, ٣٧٢, 22 f.: „schätze die Leute nach den Schwächsten“, und auch ٣٤٨, 8. — Z. 13. عَبْقرى d. h. عَبْقَرِىّ „Teppich“ wie S. ٣٥٩, 13.

S. ٣٥٣, 24. اطرافا sind hier wohl اطراف حديث „ausgelesene Überlieferungen“.

S. ٣٥٤, 18. Es ist أَسْتَخْرِجُه zu sprechen: ich fragte darnach, „um ihn herauszulocken“. — Z. 19. يُوهمنا: lies تَوَهَّمْنا „wir meinen“.

S. ٣٥٨, 24. واوّل: lies او اوّل.

S. ٣٦١, 19. Zu يقرها ist auch S. ٣٦٦, 20 يَرْقَ für يرقأ zu vergleichen.

S. ٣٦٢, 15. Sprich نُسِىَ „er war vergessen“.

S. ٣٦٣, 7. فيه شىء? vielleicht افقه شىء „sehr gelehrt“.

S. ٣٦٥, 23. يُسْلِمهم „er setzte sie in gute Geschäfte“, wie Yāqūt III, ١٤٩, 1: فيسلمهم فى الصناعات; vgl. auch Dozy.

S. ٣٧٣, 6. او وقت ist eine Variante in der Überlieferung zu حتى وقف: „bis zu einer Pause“, oder „einer kurzen Zeit“.

S. ٣٧٤, 14. اشتكاء: lies اشتكى „er beklagte sich über die Mekkaner“. — Z. 16. Im *Fāiq* II, 76 lesen wir: طَرَأَ علَىَّ حِزْبِى من القُرَان فَأَحْبَبْتُ ان لا أَخْرُجَ حتى أَقْضِيَه، اى بَدَأْتُ فى حِزْبِى وهو الوِرْد الذى فَرَضَه على نفسه ان يَقرأَه كلَّ يوم فجعل بَدْأَتَه فيه طُرُوءًا منه عليه والحِزْب فى الاصل الطائفة من الناس فسمّى الوِرْدَ به لانه طائفة من القران. Nach dieser Fassung ist نفر من الجن hier und Z. 19 späterer Zusatz, was dadurch bestätigt wird, daß sie gar keine Verwunderung über die Djinn aussprechen, sondern nur nach der Bedeutung von حزب fragen. — Z. 21. وحزب المفصّل: Nach dem Vorhergehenden soll dieser mit Sur. 49 anfangen, womit das folgende ما بين قاف فاسفل, also von Sur. 100 bis zum Ende, in Streit ist.

S. ٣٧٨, 12 und 24 lies سُواءة.

S. ٣٨٢, 15. Da شذا als N. P. nirgends verzeichnet ist, und u. a. auch *Salz* bedeutet, darf man vermuten, daß es diese Bedeutung in Yaman hatte und somit ملح eigentlich Glosse ist. Yāqūt IV, ١٤٠, 22 hat nur الملح الذى بمارب.

5 S. ٣٨٣, 9. Die Worte وكان يسير فيها, die bei allen anderen fehlen, sind vermutlich mit سيرةً حسنةً auszufüllen.

S. ٣٨٤, 1. جماع hat hier nicht die Bedeutung, die der Herausgeber meint, sondern ist „die Gesamtheit". Monabbih ist die Totalität der Zubaid, vgl. Mas'ūdī, *Tanbīh*, ٢٠٩, 15; Ibn Doraid ٢٤٥, 8 f.

10 ومنبّهٌ زبيد. Im selben Sinne جماعة *Tanbīh* ٢٦٣, 7. Weitere Beispiele sind Ibn Sa'd IV, 1, ٢٣, 3 und ١٠٠, 21 wo جماع für جُمّاع zu lesen, ١٤٥, 16.

S. ٣٩٠, 22. من الاخماس: „Er (oder sein Vater) gehört zu dem خُمْس الله (vgl. S. ٣٨٧, 3) von der Beute", und zwar der, die

15 zur Zeit Omar's gemacht wurde.

S. ٣٩٣, 14. كان يكره ان يسأل الانسان بوجه الله: Der Ausdruck لوجه الله ist bekannt (vgl. Dozy). Daraus hat sogar وجه الله die Bedeutung „Almosen" erhalten (Ya'qūbī, Hist., II, ٢٨٢, 1). Tāus wollte aber nicht, daß ein Bettler sagte: اسألك بوجه الله.

20 S. ٤٠٦, 7 lies من بنى عبيد und Z. 8 ومن بنى غنم.

S. ٤٠٨, 12. Für المعرور ist doch wenigstens المغرور zu lesen, vgl. Belādh. ٨٤, 13: لستُ بالغُرور ولكنّى المغرور.

Band IV, I ed. Lippert.

S. ٢, 22 lies فنسلّمَ. — Z. 23. فرحلنا: lies فدخلنا.

25 S. ٣, 2. بعد هذه: lies بعد هَذْه, oder vielleicht هدءة. — Z. 7. مَنَعَةٌ: lies مَنَعَه, Prädikat von من لم يكن. — Z. 13. ومُرتّا: entweder ومُرّتّا oder ومَرّتا zu lesen. Das von Lippert vorgeschlagene تَفْتَنى ist allein richtig. — Z 27. مجالكم: lies محالّكم.

S. ٤, 23. Haben die HSS. die Vokale الشُّيُب? Denn nach den Lexicis ist dieser Plural nur poetisch. — Z. 26. تفرّقوا: es ist wohl mit C نفروا zu lesen.

S. ٥, 1. بنَحْوه verstehe ich nicht. Es ist vermutlich بنَجْوَة zu lesen; vgl. den im *Lisān* XX, ١٧٩ zitierten Vers von Zohair 5 (Ahlw. 20 vs. 15 S. ١.١): كان بنجوة من الشرّ, und *Agh.* X, ٧, 7 f. Also: „dann sind sie davor geschützt". آثاركم: Es ist mit C اثارهم oder vielmehr ثأرهم zu lesen. — Z. 3 lies فأخْرَجُوا.

Z. ٩, 18 lies يوم.

S. ٧, 2. انقتل: lies اتقتل „tötest du deinen Neffen?" Die 10 Worte اما به القتل müssen wohl bedeuten: „er ist doch nicht getötet?" — Z. 20. اباه: lies ايّاه.

S. ٨, 24. من اسر: lies ممّن اسر. — Z. 27. كلّهم يُضْرَبُ بمال: Es ist wohl عليهم zu ergänzen, vgl. bei Lane ضرب على العبد الاتاوة „he imposed upon the slave the tax according to a fixed time". 15

S. ٩, 18. حثا (auch حثى) bedeutet „händevoll von etwas nehmen", wie auch I, 1, ١١٩, 19, und ist so beinahe synonym mit جثا (جثى) „zusammenscharren"; wie Girgas u. Rosen, Chrest. S. ٢٥, 9: وجثى كُومةً من بطحاء وتوسّدها. Daher stellt *Ḥamāsa* ٣٨., l. Z. zu حَثْوٌ die Variante جَثْوٌ. 20

S. ١., 25 lies وأقطع.

S. ١١, 15 lies ارادة. — Z. 18. Es ist kein Grund, die Variante der Tradition in TA der Lesart der HSS. vorzuziehen. Aber es ist لكأنّى عطفتُهم . . . . عطفة herzustellen. — Z. 28. Für اذا ist اذ zu lesen. 25

S. ١٢, 19. فى دار: lies من دار. — Z. 21. مُحْرَزَة scheint mir besser: „das wohlbefestigte (Haus)". — Z. 27. لما: lies لَمّا = الّا.

S. ١٣, 23. Nach تربيعها hat C بروية. Ich denke, es ist dies in يزويه zu verbessern und in den Text hineinzusetzen. Ein Viereck heißt مزوّى, wenn es einen einspringenden Winkel hat (*Lisān*, XIX, 30

٨۴, 9 f.). Es könnte aber auch يزويه passen im Sinne von قرب منه فضيقه (*Lisān* Z. 2).

S. ۱۴, 19 lies بنباءة. Das Subjekt von منع ist David.

S. ۱۵, 11 lies فتستعتب wegen des ف. — Z. 21 f. lies اىّ
5 اكرم الناس تعلمون. Das تعلمون ist Parenthesis.

S. ۱۹, 15. بروائكم ولا تزروا بها: W hat بزراوكم ولا تزوبها, C تزواوكم ولا تزواونها. Es ist vermutlich zu lesen: ترزؤكم ولا ترزؤنها „sie wird von euch nehmen, nehmt aber nicht von ihr!" Vgl. Azraqī ۱٨۹ Mitte. — Z. 21. بماء ist wohl in بما zu ändern, denn
10 er meint den نبيل, vgl. S. ۱۷, 2 und Azraqī S. ۲۹۵. — Z. 24. Es ist تغلبوا zu vokalisieren.

S. ۱۹, 23 lies باب.

S. ۲۰, 7. وما رأيك: Ich möchte lesen وما رابك „was macht dich zweifeln, was beunruhigt dich?"
15 S. ۲۱, 2. Für das matte ويصيرون scheint mir ويصبرون besser.

S. ۲۲, 13 lies فاذنوا له.

S. ۲۳, 3. جُمّاع: lies جِمَاع, vgl. oben zu V, ۳٨۴, 1. — Z. 23 lies جعفرا.

S. ۲۴, 8. حجل „hüpfen" vor Freude, wie *Fāiq* I, 216, wo es von
20 Zaid ibn Ḥāritha erzählt wird. Wahrscheinlich ist دار عليه Glosse.

S. ۲۵, 13. عون الا: Zwischen diesen beiden Worten ist gewiß eine Zeile ausgefallen, in welcher über عون etwas gesagt wurde, denn das Folgende bezieht sich auf عبد الله. Es ist aber wahrscheinlich, daß diese Lücke sich schon in Ibn Sa'd's Vorlage
25 befand. — Z. 23 lies استحكم, das ein Neutrum oder Quasi-Passivum ist.

S. ۲۷, 4. Hier ist gewiß وعبد الله بن رواحة ausgefallen, wie auch das Suffix in نعاهم beweist. — Z. 22 f. Die Stelle ist schwer zu verstehen, die Verbesserungen des Herausgebers kann ich aber
25 nicht annehmen. Ich halte فزعمت für die Fortsetzung der Rede des Boten und meine, daß das Subjekt von قالت die Witwe Dja'far's

(S. ٢٧, 11) ist. Also: „Da habe ich gesagt: der Gesandte Gottes hat gesagt: streue Sand in ihre Münder.“ Da sprach sie (die Witwe Dja'far's): „Gott drücke deine Nase in den Sand! du wirst das doch nicht tun!“ Nach der folgenden Tradition hatte der Prophet wirklich gesagt احث فى افواهہن التراب. Die letzten 5 Worte (Z. 23) ولا تركت رسول الله sind wieder von 'Āisha, wie aus S. ٢٨, 1 erhellt, und müssen, falls sie nicht lückenhaft sind, bedeuten: „und möge ich nie den Gesandten Gottes verlassen (durch Ungehorsam)“. Die Parallelstelle S. ٢٨, 1 lautet: „mögest du dich selbst nie anders gehen lassen als dem Gesandten Gottes gehorchend“ (nicht 10 widerspenstig wie die Witwe Dja'far's). — Z. 26. Nach يعنى ist ausgefallen نساء جعفر (Z. 17). — Z. 27. Für das zweite قال, das auf فاسكتهن folgende, muß قالت gelesen werden. Das Subjekt ist 'Āisha.

S. ٢٨, 19. انْ: lies إنْ. Für فيَبْشقها ist vermutlich فيَشُقّها 15 zu lesen („auftrennen“).

S. ٣٠, 7 lies فدقّة. — Z. 9 lies بمِخْيَط „eine Nadel“. — Z. 15. بَعْل العربَ (oder wie der Herausgeber korrigiert العَرِب) ist rätselhaft; vermutlich ist ein Ortsname darin versteckt und بعل aus بعين verdorben; vgl عليها Z. 16. — Z. 17. يلقون ist wohl 20 يُلْقون zu lesen: „sie warfen ihre Mäntel ab“. — Z. 18. قبل الحجّ أيّام منى وبعده: Wahrscheinlich soll es sein وأيّامَ منى بعده.

S. ٣١, 13. Das Metrum erfordert أأنْبَتَ.

S. ٣٢, 4. رسول الله ist entweder zu tilgen oder hinter اقطعه zu setzen. — Z. 13 lies تُقْصَف (قصف ist „gebrochen sein“). — 25 Z. 27. Laut der Anm. ist vor ينتسبونه im Text das و ausgefallen. Wozu die Worte فى كتابه وينتسبونه eine Glosse sein sollen, wie Lippert meint, ist mir unklar. Ich vermute, daß die Stelle so zu verbessern ist: قال ابى فى كتابه والهاشميّون لا يسمّونه وينتسبونه.

S. ٣٤, 17. بُحُرانه: lies بِجِرانه. Für ضرب بجرانه sagt man 30 auch وضع جرانه oder القى in der tropischen Bedeutung von

ثبت. — Z. 19. فدانا لكى: lies قد أَنَّى لكى oder قد انال لكى. — Z. 20 ist مُوضِعٌ zu vokalisieren, von اوضع „fortfahren".

S. ٣٥, 7 lies فقبَّلتُ. — Z. 16. بغلة: lies بغلتَهُ; vgl. auch ٣٦, 9. — Z. 22. هذا ابن عمر ذلك المآبيّ: lies هذا ابن عمّ ذلك الصابى. Der Prophet und seine Anhänger wurden oft صابى gescholten. — Z. 28. تَعَرَّفُوا: lies تَعْرِفُوا.

S. ٣٦, 11. أَيُّها: lies ايها. Es ist die affirmative Partikel اى vor dem Ausdruck ها اللّه اذًا (Gloss. Ṭab. unter ها). — Z. 21. حتّى: lies حِينَ „zur Zeit, da die Gebetsübung mißbilligt wird" (wegen der großen Hitze). Vgl. Nawawī, *Minhādj*, ed. v. d. Berg, I, 62: وتُكْرَهُ الصلوةُ عند الاستواء.

S. ٣٧, 10. الكواحى? Wahrscheinlicher الكراخى. — Z. 22 lies الوَّداع. Die Aussprache الوِداع wird ausdrücklich verboten, s. *Morgenl. Forsch.* S. 147.

S. ٣٩, 16. لا نعلم الّا خيرا: Vielleicht ist منه ausgefallen. — Z. 22. Nach الحارث ist بن نوفل einzusetzen, vgl. S. ٤٠, 11.

S. ٤٠, 13. لى الفضل: lies لى وللفضل „er meinte mich und den Faḍl". So ist auch Z. 28 للفضل aufzufassen. — Z. 17. لم يصنع: Es ist wohl لِمَ لا zu lesen: „warum sollte er das nicht tun?" — Z. 18. Der Gebrauch von انا ابو حسن ist merkwürdig in diesem Gespräch. Gewöhnlich ist ein solcher Ausdruck im Krieg und Zweikampf, vgl. Gloss. Ṭab. unter و. — Z. 20. آخرجا ما تَصْروا: lies أَخْرِجَا ما تُصَرِّران „bringt vor, was ihr zu sagen habt". Diese Tradition hat wegen des Gebrauches von صرّر in den Gharīb al-ḥadīth Aufnahme gefunden.

S. ٤٢, 1 lies المُلْتَزَم.

S. ٤٣, 4. Es ist فَشُجَّ zu sprechen, und جبهتُه als Subjekt wäre auch richtig.

S. ٤٤, 11. Dieser غلام افطس اسود ist also Osāma; vgl. *Osd* I, ٦٦, 5.

S. ۴۵, 9 Anm. Ich hatte diese Erklärung von وصف schon im Gloss. Moslim gegeben. S. auch Dozy.

S. ۴۶, 12 lies أُحْرِقَ oder أَحَرِّقَ. In dieser Tradition ist ابنى ein alter Fehler für آبلَ (S. ۴۷, 9), der Z. 23 noch durch die Hinzustellung von من ساحل البحر gesteigert wird. Vgl. meinen Mém. sur la conquête de la Syrie², p. 18. — Z. 27. Das vom Herausgeber in der Anm. vorgeschlagene وإنْ ist nicht richtig. Hier wie S. ۴۸, 2 ist وأن beizubehalten. S. auch zu S. ۲۸, 19.

S. ۴۷, 15. وأنا auch بعثنى muß in وإنّا korrigiert werden: „Der Gesandte Gottes gab mir den Auftrag, als wir in einer anderen Lage waren als jetzt.“ — Z. 17. Warum der Herausgeber für بالَى lieber بال lesen möchte, ist mir rätselhaft. Der Sinn ist doch: „Sie bekümmern sich nicht um den Tod ihres Führers, sie lassen sich durch ihn nicht stören.“

S. ۴۸, 6. نصبها: lies يَصُبُّها. Ein Imperfektum ist notwendig. Die Tradition findet sich im *Fāiq* mit علَى statt الَى und der Erklärung: يَحْدُرها ويُمِرُّها. — Z. 11 lies متهلِّلٌ وَجْهُه.

S. ۴۹, 13. لعمر والله: lies لَعَمْرُ اللّه. In dieser Formel findet man sehr oft لعمرو geschrieben, z. B. Wright, Opusc. ۱۲۹, 5; Ṭab. I, ۲۰۵۹ a; Djāḥiz, *Bokhalā*, ۶۵, 5 عمرو ابى „bei dem Leben meines Vaters“.

S. ۵۰, 11. Welche Sache das war, an welcher Osāma sich nicht mit Alī beteiligen wollte, ist aus dem Text nicht klar, doch vgl. *Osd* I, ۶۵, 16: ولم يبايع عليا الخ. — Z. 24 und 27 muß beidemal القَتِين für الغنين gelesen werden. S. Ibn Sa'd V, ۱۲۷, 14 und *Fāiq* II, 306: قال له رجلٌ يا رسولَ اللّه تَزَوَّجْتُ فلانةً قال عَمّ تزوّجْتَها بِكْرًا قَتِينًا، هى القليلةُ الطُعم وقد قَتُنَتْ قَتانةً ومنه حديثه فى وصف المرأة انها وَضيئةٌ قَتينٌ.

S. ۵۲, 21 lies اهْل, wie richtig S. ۵۱, 15.

S. ۵۳, 8 lies جَىّ und Z. 12 جَىُّ. Es ist bei Abū No'aim in seiner Geschichte von Ispahan stets diptoton.

S. ٥٤, 16. Vor أعظم ist vermutlich لا oder ولا einzuschalten. — Z. 20. فَلَكُوا hat hier wohl ungefähr den Sinn von استوجبوا النار بسوء اعمالهم (*Lisān* XII, ٣٩٥).

S. ٥٥, 15 lies حُقَّت. — Z. 19 vokalisiere وخَفِيَ عليَّ امرُه. — 5 Z. 28. ولَبِيتُ منه ist wohl عنه zu lesen.

S. ٥٩, 14 f. تَحَوَّلَ عنكِ, vgl. Gloss. Ṭab. unter عن. — Z. 18. Die Worte أَحْيَى له بثلاثمائة scheinen mir verdorben. Sollte احيا die Bedeutung von اغرس (S. ٥٧, 26) „ziehen, anpflanzen" haben, dann müßte ثلاثمائة statt بثلاثمائة gelesen werden. — Z. 19 hängt 10 واربعين ab vom vorhergehenden على, das *Osd* II, ٣٣٠, 7 wiederholt wird.

S. ٥٩, 12. من المذاد: lies الى المذاد; Ṭabarī I, ١٤٩٧: حتى بلغ المذاد. — Z. 23. فتحا gibt keinen Sinn; es fehlt bei Ṭab.

S. ٦٠, 10. فابتشر: lies فاستبشر. — Z. 11 lies فتراءت; Ṭab. 15 ١٤٦٩, 14 فطلعت.

S. ٦١, 8. 9. 14. عُوَيْمِرُ سَلْمانَ ist vermutlich das Djinnlein, das in ihm wohnt (Diminut. von عامر). In einer Tradition von Ibn Mas'ūd (*Fāiq* I, 531) heißt es: يَلْقَى شيطانُ الكافر شيطانَ المؤمن. Vgl. Goldziher, Abhandl. I, 4 f. und 106 ff.

20 S. ٦٢, 14 lies يخطب, nämlich als er Emīr von Madāin war (Z. 21).

S. ٦٣, 27 lies أَلَا نبني; daher l. Z. كيف تبنيه.

S. ٦٤, 9. Der Text hat فأكلوه, die Anm.: „C وأُكِلوا wohl besser". Das ف ist aber richtig. — Z. 17. لأعُدَّ: lies لأعُدَّ „ich 25 zähle dem Diener selbst den Knochen zu, aus Furcht des Verdachtes".

S. ٦٥, 22 lies في نَفْل القراءة „eine freiwillige, nicht vorgeschriebene Qorānlesung".

S. ٦٦, 10. أَخْفَى على الباب: lies اجْفِي عليَّ (für اجْفَاى) الباب „öffne mir die Tür". Es kann ebensowohl أَجْفَأَ als جَفَأَ sein, 30 die nach dem Lexikon sowohl „schließen" als „öffnen" bedeuten.

Letzteres muß hier der Fall sein, nach Z. 18 افتحى und da der Zweck ist, daß die Engel hineinfliegen können. — Z. 22 lieber او نحوا.

S. ٦٨, 2. لا يقع ist wohl لا يَقَعْ zu sprechen, da لا hier die Bedeutung von لئلّا hat, wie bei Lane unter ركب S. 1442c لا 5 ياخذوك. — Z. 4 lies خيرٌ, denn es ist أُرِيدَ zu sprechen.

S. ٦٩, 13. الى vor الفتح ist zu streichen; الْفتح ist der Eroberungszug nach Mekka.

S. ٧١, 1. Vielleicht ist على غيرك eine Variante zu على ابن عمّك. Hier und Z. 6 ist natürlich فْاختارك und آختارك zu lesen, 10 wie Z. 9 فآستحبّ. — Z. 20. على طعام: lies الى. — Z. 24. لَدرَعَ الخلوق: lies لِرَدْعِ الخَلُوق, vgl. Belādh. ١١٨.

S. ٧٢, 6. تَلَبَّسْ: lies يَلَبَّسْ.

S. ٧٣, 4 lies بلابلٌ und مُوجِحًا, vgl. *Lisān* III, ٢٧٠.

S. ٧٦, 23. Für تَشْرِى möchte ich تُسْرِى lesen „von sich werfen". 15

S. ٧٧, 1. زَعَامة muß hier wohl „Lüge" bedeuten. Vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 51 und 420.

S. ٧٩, 11. العشاء muß ohne Artikel geschrieben werden.

S. ٨٠, 18. من لباسنا الصوف: لباس ist besser als n. a. zu fassen, in welchem Falle es الصوفَ heißen muß. 20

S. ٨١, 7. فقالوا الصلوة: „da sagte man: es ist Betstunde", wie III, 1, ٢٥٤, 17 und unten ١١٧, 20. 22.

S. ٨٢, 26. 27. وابق ist wohl aus دابق verlesen.

S. ٨٣, 11. Nach دخلت ist على ausgefallen. — Z. 18. نقذفه ist Konjektur des Herausgebers, der dabei wohl an einen Ausdruck 25 wie قذف الله فى قلبه الاسلام (S. ١٦٣, 11) gedacht hat; in den Anm. schlägt er dafür نقذه vor, ohne zu sagen, wie das zu verstehn sei. Die HSS. haben نقل فه und نفل فه. Ich möchte lesen متفقّه, was mit فى الاسلام einen vorzüglichen Sinn gibt: „bewandert in der Wissenschaft des Islāms". 30

S. ٨٤, 19. تجاذب: l. تحادَبَ „er krümmte sich“.

S. ٨٥, 9. فأيش: „wer sonst?“ — Z. 18. ممسى: lies مَمْشى.

S. ٨٦, 1. Z. f. lies اتّقوه كما يتّقى.

S. ٨٧, 11. عاقبة: lies عافية.

5 S. ٩٧, 4 lies لاهُمّ für اللهمّ des Metrums wegen. — Z. 7 vermutlich لُجهان zu lesen.

S. ١٠٠, 21 lies جِماع.

S. ١٠١, 8 lies الدهرَ „immer“ (so geht es immer). — Z. 20. Diese Stelle ist den von Fischer, *Oriental. Studien* (Nöldeke) I, 10 S. 42 angeführten anzureihen.

S. ١٠٢, 20. لفقرائهم bedeutet: „das heißt die Armen der Familie ʻAdī“; vgl. Gloss. Ṭab. unter لِ.

S. ١٠٣, 3 lies النبىّ. Z. 19. Gewöhnlich حليلها und Z. 20 تجذو für تجثو.

15 S. ١٠٦, 7 f. كان به شى لا muß wohl bedeuten: „der spürte bei sich einige Emotion“. — Z. 12. ولا ولا: lies ولا لا „selbst nicht“, vgl. Wright³ II, 304 B. — Z. 21 lies أقْتَدْ. — Z. 23 f. Die in den Anm. gegebene Übersetzung ist richtig, mit Ausnahme des Eingeklammerten, da نقلتُ فيه bedeutet: „hätte ich von ihm etwas 20 (Übles) zu sagen“.

S. ١٠٧, 1. Die Bedeutung von حتّى تقتضوا الىّ ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich ist zu übersetzen: „bis ihr zu mir kommt um Belehrung zu fordern“, vgl. Dozy. — Z. 14 lies الفرّارون.

S. ١٠٨, 2. اتَقَضَينى kann ich nicht erklären. Es ist vermut-25 lich zu lesen اتُقْصِينى „willst du dich von mir fern halten?“ (اقصى الرجلَ باعَدَه). — Z. 4 lies كَفَافِ; s. Gloss. Moslim. — Z. 12. Die Lesart لم تَرْعَ ist zu behalten; s. Gloss. Ṭab. unter لم. — Z. 26 f. ما حقّ امرء الخ: Die Erklärung dieser Worte „es geziemt nicht, es ist nicht klug“, findet man *Lisān* XI, ٣٣٧ Mitte.

S. ١٠٩, 3 lies أَنْفَذَ. — Z. 5. ينفعه: lies يُنفقه. — Z. 10. اَيّامَ يَقْدَمُ und in der Anm. „oder يُقْدَمُ wenn er Besuch bekam“. Es muß dann aber عليه eingeschaltet werden. Eher möchte ich يُقَدِّمُ lesen, nämlich طعاما. — Z. 13 lies تصحبُنا, denn ان leitet hier die direkte Rede ein. 5

S. ١١٠, 11. نتقوّتنى: Haben beide HSS. das *tashdid?* Von der zweiten Form in dieser Bedeutung habe ich aus der alten Zeit keine Belege. — Z. 25. عبد العزيز بن هارون: lies مروان; vgl. S. ١١٥, 25.

S. ١١١, 6. اجتمعت: Die Korrektur in W ist wohl اسّمعت 10 zu lesen, erheischt dann aber auch الىّ für علىّ. — Z. 12. لا يهراق: lies ألّا. — Z. 14. استقبلوا: lies استقلّوا. Das Verbum استقلّ hat die Bedeutung „im Stande sein, vermögen“. Ein zweites Beispiel ist Hamdānī, *Djazīra* ed. Müller, S. ١٩٩, 8: فلم يستقلّ منهم شيئا. — Z. 23. بقتل: lies يقتل. 15

S. ١١٤, 16. Diese Stelle und S. ١٢٠, 27 beweisen, daß das Spielzeug selbst (s. meine Anm. VIII, ٣٤٢, 11) auch „die Vierzehn“ genannt wurde. Es ist aber hier wahrscheinlich الاربعة عشر zu lesen. — Z. 23 ist das ر aus طهورا ausgefallen. — Z. 27 lies لأُخْرُجَ (vgl. S. ١٢٥, 27). 20

S. ١١٥, 5. طعم scheint mir unbedingt besser.

S. ١١٦, 13f. افطرتُ على ثلاث: Welches Nomen nach ثلاث zu ergänzen sei, ist nicht klar; vielleicht تمرات.

S. ١١٧, 8. يشرّبه: lies يُشْرِبه. — Z. 16 lies حصر (Druckf.)

S. ١١٨, 27 lies الكِبْر („Stolz“). 25

S. ١١٩, 5. عراقيّا: Er scheint zu meinen سَبَايًا, einen solchen, der Menschen fast göttliche Ehre zollt. — Z. 21. العاص? Vielleicht القاصّ d. h. ‘Obaid ibn ‘Omair. Vgl. S. ١٢٤, 25 und V, ٣٤٢, 1. — Z. 25 f. Die Worte ما هذا متى كان بين عينيك sind nicht ganz klar. Wahrscheinlich spricht Ibn ‘Omar zu sich selbst: „Was 30

ist das? Wann war er zwischen deinen Augen?“ d. h. vor dir; vgl. S. ١٢٣, 22 بين اعيننا.

S. ١٢٠, 9. يَقْذَر wie im Text ist richtig, nicht يُقْذِر, wie in der Anm. vorgeschrieben wird. — Z. 21. Grammatisch sollte es
5 ونعلاه sein.

S. ١٢١, 11. Grammatisch wäre الّا نفيرًا يسيرًا.

S. ١٢٢, 8. Es ist لمّا = الّا zu lesen und zu übersetzen: „ich beschwöre dich, daß du dich selbst mit einem Teile des Fisches erquickest“.

10 S. ١٢٣, 1. Allerdings wäre mit der Streichung von ثم vor نزل der Satz scheinbar besser in Ordnung, allein Nawawī ٣٥٩ hat auch ثم نزل عنه. Bei diesem aber geht voran فلما اجّبه يسره اناخه, worin يسره ein Schriftfehler für سيره ist. Vermutlich ist auch bei Ibn Sa‘d وسيّرُه أَنَاخَهُ zu lesen; vgl. auch *Osd* III, ٣٢٩.
15 Das Wort رَوْحة muß wohl „Lebhaftigkeit, Munterkeit“ bedeuten, wenn die Lesart richtig ist. — Z. 7 lies فلانة. — Z. 27 lies عندكما.

S. ١٢٤, 2. Es ist nicht, wie in der Anm. vorgeschrieben wird, الرجالَ, sondern الرجالُ zu lesen. — Z. 11 lies جوابٌ, wie C hat.
20 S. ١٢٥, 15. يطيقونه: Wahrscheinlich تطيقونه zu lesen: „ihr könnt das nicht leisten“. — Z. 22. اغنى: lies أَقْنَى = أَرْضَى „zufrieden stellen“.

S. ١٢٦, 3. Ich möchte lieber يُصَبُّ عليه المآء lesen, da dieser Dienst gewöhnlich von einem anderen geleistet wird, vgl. z. B.
25 S. ١١٨, 16. — Z. 20 lies فاخطأ, nämlich الطائفتان.

S. ١٢٩, 6. Es ist aber مَعَافِرِيِّين zu lesen. — Z. 17. ابنه: lies ابنة. Die Tochter des Abū ‘Obaid war seine Frau Ṣafīye (S. ١٠٥, 8 und sonst), vgl. Z. 20 عند صفيّة.

S. ١٣١, 10. اخى الحلق: Für اخى ist vermutlich الى oder
30 حتى zu lesen: „bis zum Rasieren“, vgl. S. ١٣٠, 11. 15.

S. ١٣٢, 19. عن الصفرة: lies من, vgl. S. ١٣١, 28 und unten

Z. 26. — Z. 21 lies عمامتَه, denn حتى bedeutet hier *selbst.* — Z. 23. Da سها ein Verbum neutrum ist, müssen wir vor إن die Elision von عن annehmen (vgl. Wright[3] II, 193 BC) und nach سهوتُ „ich habe eine Versäumnis begangen“ lesen: السلامُ عليكم.

S. ١٣٣, 22. سنةً: „in einem gewissen Jahre“. 5

S. ١٣٤, 14. غيرَ: Falls der Vokal nicht in den HSS. steht, wäre غيرُ (يُظَنُّ) vorzuziehen. — Z. 21. ابتزّ gibt keinen Sinn; lies انتزى, das nach Analogie von وثب auch mit ب pers. konstruiert werden kann (vgl. Gloss. Ṭab. unter نزا), und „aufstehen gegen“ bedeutet. — Z. 27. Für يُسْرِعَنّ hatte ich schon am Rande 10 يَشْرَعَنّ vorgeschlagen, als ich sah, daß *Fāiq* II, 603 يسارعن hat. Für فتكون ist فيكونَ zu korrigieren.

S. ١٣٥, 8 lieber اغنترَكه.

S. ١٣٩, 20 f. يا ابنَ أُمِّ الدَّهْماء bedeutet vielleicht: „o Unglück!“ أُمّ الدُّهَيم ist الداعية „die Kalamität“, und für الدهيم 15 wird auch الدهماء und الدهيماء in derselben Bedeutung gesetzt. Es kann jedoch auch sein Kamel gemeint sein, da اقصِ folgt. Vgl. S. ١٣٧, 13, wo aber النجيبة.

S. ١٥٢, 12 f. Es ist vermutlich اصبحتَ اصبحتَ zu lesen. — Z. 22 zwischen فكان und يقول ist wohl بلال ausgefallen. 20

S. ١٥٣, 1. قائده durch „seinen weiten Weg“ (zur Moschee) zu übersetzen, geht nicht an. Es folgt aus Z. 6 f., daß Ibn Umm Maktūm einen Hund zum Begleiter hatte, den er aber nach einiger Zeit töten mußte. Dann wurde der Weg zur Moschee ihm schwierig. Demnach ist es klar, daß شكا قائده bedeuten muß: „er klagte 25 über den Verlust seines Begleiters“. — Z. 28 القُرْع: lies الفُرْع oder الفُرُع.

S. ١٥٤, 1. Es ist حمراءِ الأسَد zu sprechen. Die falsche Lesart bei Yāqūt ist schon von Fleischer verbessert. — Z. 12 lies ابطلتُ. Vgl. Gloss. Ṭab. 30

S. ١٥٥, 5, 10 und 21 ist سَرِّى für سُرِى zu schreiben.

S. ١٥٨, 14 Anm.: „Codd. أَلْعُقْل; ich schlage العَقْل vor; doch sind die Vocative hier schwierig zu deuten". Aus العُقُل weiß ich auch nichts zu machen und denke mit Lippert, daß العَقْل das
5 richtige ist. Was er aber mit „Vocative" meint, ist mir unverständlich. Ich übersetze: „Fürwahr, der Mann des Verstandes ist einer aus den Banū Solaim" (wie du) d. h. ein Solamī spricht kein dummes Zeug. — Z. 18. واذا قومه عليه جُزْءان: Ibn Hadjar III, 9 hat جرآء, und unten S. ١٦٠, 6 steht dafür اشدّاء. IA hat in der
10 *Nihāya* I, ١٥٢: جُرآء بوزن علماء . . . اى متسلّطين عليه غير هائبين له (vgl. *Lane*) mit der Bemerkung, daß gewöhnlich حُرآء geschrieben wird. S. ٢٢٢ hat er aber جراء mit der Erklärung غضاب. Letztere Lesart erscheint mir falsch und die Erklärung sehr gesucht. Lippert hat nichts notiert. Wenn die Hss. den Vokal *dhamma*
15 haben, würde dies für جُرَآء sprechen. — Z. 23 lies سمعت بى, wie S. ١٦٠, 12. — Z. 25. رُكْبه: lies رَكَبَةٌ.

S. ١٥٩, 2. حتى: lies حين. — Z. 5 ist doch gewiß nach der *Nihāya* يَسْتَقِلّ zu lesen: „bis die Lanze den kleinsten Schatten hat" d. h. bis zum Mittag. S. ١٦٠, 20 dafür حتى يساوى الرجل ظلّه,
20 was exakter ist.

S. ١٦٠, 26 lies بِضَفّة, s. Bekrī ٦٩٢, 8 v. u.

S. ١٦١, 17. نافَرَ عن hat hier die Bedeutung von „wetten um"; vgl. *Lisān* VII, ٨٥, 1: ابن الاعرابى النافر القامر. Nach derselben Quelle (S. ٨٤, 17) stritt er mit einem anderen darüber, wer der beste
25 Dichter sei. — Z. 18 gewiß يابن اخى zu lesen; vgl. S. ١٦٢, 5. — Z. 25. Nach *Fāiq* II, 473 sollen die Worte Z. 26f. والله انه لصادق وانهم لكاذبون nach بقولهم gesetzt werden.

S. ١٦٢, 1. شنعوا: lies شَنِفوا, vgl. z. B. I, ١٣٣, 6. — Z. 4. Sprich نُصْبٌ احمرُ „eine (vom Opferblut) rote Säule". — Z. 8 lies

اصمخنهم (Druckf.). Die Bedeutung des Ausdrucks ist: „Gott machte sie schlafen". — Z. 17. فقدعَ عنّي: lies فقدّعني „er wehrte mich ab".

S. ١٦٣, 12. Mit Unrecht hat der Herausgeber in وقبل ذلك ما قد das ما getilgt; s. Gloss. Ṭab. unter ما. 5

S. ١٦٤, 21. Ich schlage vor ينفّر zu lesen, vom unpersönlichen نُفِر (أُنفِر) بهم. Nach Bekrī und Yāqūt ist ثُنَيّة zu sprechen. فتلقى ist wohl فتُلْقي zu sprechen, scil. الابل.

S. ١٦٥, 11. نال der HSS. ist zu behalten; s. zu V, ٢٧٨, 15.

S. ١٦٦, 5. المعنق ليموت, s. III, 2, ١.١. — Z. 23. النَبأ: Ṭab. I, 10 ٢٨٩٠, 8 hat البناء und daß dies die richtige Lesart ist, erhellt klar aus Z. 1 f. daselbst.

S. ١٦٨, 24. لا أُعدِّك بشرّ: lies لا أَعْدِك بشرّ und تُعْدِيني für تُعدِّني.

S. ١٦٩, 1 lies أُذْكِرتُ. — Z. 13. ولا فضة, wie die HSS. haben, 15 ist richtig nach der Negation ليس. — Z. 16. Der Gegensatz von مُتْعة und دَين braucht eine Erklärung, die ich aber nicht mit Gewißheit geben kann.

S. ١٧١, 7 lies وتَخَوَّفْنا عثمانَ عليه: „wir befürchteten, daß ʿOthmān ihm etwas zu Leid tun würde". — Z. 12. فما نراه بشيء: ver- 20 mutlich نَرْزَاه zu lesen: „er tat ihm nichts zu Leid". — Z. 18. يَدْ: lies يَدَ.

S. ١٧٢, 11. لا يدان grammatisch sollte es يَدَيْ sein.

S. ١٧٤, 1. مصرة: Die Lexika kennen nur مَصَرّة in dieser Bedeutung. — Z. 6 lies تَزَوَّجُ für تتزوّج „heiratest du?" — Z. 7. 25 ما زال لي: lies بي. — Z. 11. مشتّفة: lies مشنّعة „häßlich". Dieses Wortes wegen ist diese Tradition in den Gharīb al-ḥadīth aufgenommen. — Z. 14. Im *Fāiq* wird دَحْص geschrieben. — Z. 23 lies كُسِيَ, denn كَسِيَ ist ein Verbum neutrum, das bedeutet:

„eine Kleidung besitzen“ (صار ذا كسوة *Fāiq* II, 395 a). Hier ist das Verbum: „er wurde damit bekleidet, er bekam sie geschenkt“.

S. ١٧٩, 13 lies صَنَمٍ. — Z. 26 f. مبرور wird hier als N. P. betrachtet.

5 S. ١٧٧, 3 und 8. Es ist metri causa الكَفَيْنِ zu lesen, wie richtig bei Yāqūt IV, ٣٩٣, 22 (vgl. Z. 17). Auch muß am Ende der Halbverse كا gelesen werden.

S. ١٨٠, 10 lies رَوَّحْتُ (Druckf.). — Z. 15. مجالهم: lies محاآلهم, wie oben S. ٣, 27.

10 S. ١٨١, 8. Es ist merkwürdig, daß Ibn Sa'd nach Z 14 den bekannten Vers (Ṭab. I, ١٤٦٦ l. Z.) nur mit der zweifellos falschen Lesart عُمْرٌ und dem schwer zu erklärenden ظَهَرْ kennt. — Z. 19. Für مثل ist مثلَ zu lesen, nach Analogie von طِلاعِ الارض ذهبًا. Vgl. Ṭab. I, ١٩٨١, l. u. und *n*.

---

15 Zu **Bd. III und VIII** und meinen Bemerkungen dazu habe ich noch die folgenden, teilweise mir von anderen zugekommenen, Nachträge:

Zu Band III, I.

S. ٢٠, 8. Ibn Sīda IV, ٨٠, 8 v. u. ff. hat بَرْنَكان und بَرْنَكانيّ 20 und auch بَرَّكان und بَرْكان als vulgäre Formen Vgl. auch Torrey in Nöldeke's Festschrift I, 217.

S. ٤٩, 8. In meiner Bemerkung ist مستنصرة falsch für مستبصرة (vgl. Gloss. Ṭab. unter بصر).

S. ٥٤, 1. يَتَوقون: lies يتوقّون (Fraenkel)

25 S. ٨٣, 24. يباجير: lies تَتَجَبَّرُ, die παρασκευή (Goldziher).

S. ٨٤, 5 lies واستبطاءهم رسول (Fraenkel). Es ist aber mit O(S) واستبطائهم zu lesen.

S. ١٣٧, 15. Vgl. Bokhārī IV, ١٠٢, 11 بما بين اللوحَيْن.

S. ١٧٢, 7 f. lies يَحْضُر ويومَن, vgl. VIII, ٩٢, 3 (Nöldeke).

S. ١٨١, 16 lies „man muß وهو im Sinne ergänzen".

S. ١٨٣, 25 lies خيّاط ohne و (Fraenkel).

S. ١٨٩, 6. Sprich بَلَّغْتُ, vgl. Ibn Hish. ٩٩٨ f., besonders ٩٩٩, 10, Mas'ūdī *Tanbīh*, ٢٧٩, 5.

S. ٢٠٢, 5. Das handschriftliche يُدْعَى kann bleiben (Nöldeke). 5

S. ٢٢٩, 25. Goldziher möchte den Text beibehalten und كانت لابنى übersetzen durch: „ich hatte es (ursprünglich) als mein milchgebendes gebraucht, (zu diesem Zwecke) habe ich es gekauft, aber dann hat es mich nach Fleisch gelüstet". Allein es ist 1. hier die Rede von einen بهمة „junges Lamm", und 2. kommt لابن in jenem Sinne nicht vor, ist mir wenigstens in jenem Sinne unbekannt. Denn aus einer Stelle wie Ḥotai'a V vs. 10: انكى لابن فى الصيف تامر „daß du (mir) im Sommer Milch und Datteln spenden würdest", darf diese Bedeutung nicht abgeleitet werden. Ein milchgebendes Schaf heißt لَبُون (لبونة), مُلْبِن und لَبِنَة (vgl. Ibn Sīda VII, ١٨٠, 4 v. u. f.). Auch bleibt bei jener Auffassung der Umstand, daß dies gar keine Verteidigung ist.

Zu Band III, 2:

S. ١, 2 lies ابنَىْ (Nöldeke).

S ٩, 11. Nöldeke will den überlieferten Text behalten, den er liest: بَعْدٌ أياديه يا له ومَجْدا und übersetzt: „seine Wohltaten reichen weit — was für ein Kerl! —". — Z. 26 lies من اثر الهَوْل (Goldziher).

S. ٤٠, 2. Nöldeke möchte سَبْل lesen.

S. ٤٢, 11. دربة: lies دَرِيَّة (Nöldeke).

S. ٦٤, 9 lies زبيد und صبيد (Nöldeke).

S. ٨٠, 20 lies الكفَّار des Metrums wegen (Nöldeke).

S. ٨١, 7. اثمان العباء muß wohl bedeuten: „ihr Leute, die ihr nur so viel wert seid wie die 'Abāja's (Nöldeke).

S. ٨٢, 10 f. sind keine Verse, sondern ساجع; lies أَوْ (Nöldeke).

S. ١٢٢, 6. رفيق: lies رقيق, (Goldziher).

Dr. A. Schaade macht mich darauf aufmerksam, daß in der Inhaltsangabe S. XXIII irrtümlich von Abdallah ibn Obayy gesagt wird, daß er bei Bedr gegen Muhammed gekämpft habe. Dies gilt vielmehr von Abū ʿĀmir (S. ٨٩, 10).

Zu Band VIII.

S. ١٤, 25. Vgl. auch Ibn Hishām ٣٥٢, 5 v. u. (Nöldeke)

S. ٤٥, 9 lies لَيُهُون (Nöldeke).

S. ٤٧, l. Z. lies فانّى (Nöldeke).

S. ٩٠, 8 lies أمام (Nöldeke).

S. ٧٥, 16. مبناه ist wohl مُبْتَنَاه zu lesen, wie S. ١٢٤, 24, ١٢٥, 6. 10 (Nöldeke).

S. ٨١, 20 lies قال, nämlich عروة (Nöldeke).

S. ٨٩, 19. 26. Nöldeke schlägt يُعْرِس vor. Diese Bedeutung hat aber auch عرّس (*Agh.* IV, ١١٩, 14 التعريس).

S. ١٠٩, 9 f. يزوّجها قريب ist entweder يتزوّجها قريب oder يزوّجوها قريبًا zu lesen. Letzteres ist wahrscheinlicher, da die HSS. قريبا haben.

S. ١٣٢, 3 lies حَدَث (Nöldeke).

S. ١٥١, 20. Die Richtigkeit meiner Lesung حَجْرَةً ist mit Unrecht von Fischer bezweifelt worden. Zwei Beispiele mit من s. *Agh.* XII, ١٩٩, 11 und 9 v. u. Ein Beispiel des synonymen ناحيةً ohne ausgedrücktes Verbum Ṭab. II, ١٩٢, 19.

S. ١٥٣, 23. Fischer's Erklärung von فرغنا لها ist der meinigen vorzuziehen. Ich glaube aber jetzt, daß nach M E قذّعنا لها zu lesen sei. قذع II und IV bedeuten „Scheltworte gebrauchen" und werden daher (ebenso wie اغلظ und افحش) ursprünglich mit ل p. konstruiert, wie *Fāiq* II, 318. Da sie aber so die Bedeutung

von شتم (schelten) erlangt haben, werden sie gewöhnlich wie dieses mit dem Accus. verbunden. Vgl. Gloss. Ṭab.

S. ١٧٠, 12. Zu dem, was Fischer Bd. LIX, 455 und 720 gegeben hat, kann ich noch hinzufügen, daß auch bei Bokhārī IV, ٨١, 11, ٨٩ vorl. Z., ١١٣ vorl. Z. überall die Lesart zwischen اخلفى und اخلقى schwankt. Bei Lippert IV, 1, ٧٢, 17 haben die HSS. واخلفى. Was der Prophet wirklich gesagt hat, scheint nicht auszumachen.

S. ١٧٣, 13 lies بَرِمٌ (Nöldeke).

S. ١٧٥, 18—21 lies احتبسى.

S. ٢٠٠, 9. عنقه: Goldziher schlägt vor عُنُقه zu lesen unter Vergleichung von Bokhārī III, ٢٩٩, 8: وما وضعنا اسيافنا على عواتقنا. Richtig was den Sinn anbelangt, ist es aber عاتقه zu lesen, wie *Osd* V, ٥٢٧, 4, Ibn Ḥadjar IV, ٩١٣. Zu ٢٠١, 24 schlug Goldziher كاهله für اهله vor. Dies aber kann ich nicht annehmen. Vgl. *Lane* unter رفع العصا.

S. ٢٠٦, 16 lies تعنى (Nöldeke).

S. ٢٠٩, 23 für امه muß nach IV, 1, ٩٧, 19 أمّة gelesen werden.

S. ٢١١, 20 lies واغتديا, vgl. Ṭab. I, ١٢٤١, 1 und *a*, III, ٢٤١٠, 2, ٢٤١٣, 10.

S. ٢٢٢, 1 lies وامّا (Goldziher).

S. ٢٢٤, 2 auch Bokhārī IV, ١٢٥, 7 v. u., ١٢٩, 7.

S. ٣٢٣, 2. 3 ist zu verbessern nach *Osd* V, ٩٢٣: vgl. Wiener Zeitschr. XVI, 311 (Goldziher).

M. J. de Goeje.

Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Südarabische Expedition. Band IV. Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache von Dav. Heinr. Müller. Abteilung I: Texte. Wien 1902. IX + 226 S. gr. 4⁰. (Mk. 21,—.) — *Band VI.* 5 *Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache von Dav. Heinr. Müller. Abteilung II: Soqoṭri-Texte.* Wien 1905. XI + 392 S. gr. 4⁰. [Mit einer Karte von Soqoṭra.] (Mk. 42,—.)

Die weisen Worte des Predigers, mit welchen der Autor den VI. Band des großen Sammelwerkes seinem Lehrer Sachau widmet, 10 hätten passenderweise auch der harten, selbstlosen Pionierarbeit, deren Gewinn eben dieses Buch ist, als Motto dienen können: „Sende dein Brot übers Wasser; nach vielen Tagen wirst du es wiederfinden.“ Denn Tage und Jahre werden vergehen, ehe die Fülle des hier aufgestapelten linguistischen und kulturhistorischen 15 Materials vom Herausgeber und von willigen Mitarbeitern nach allen Seiten durchforscht und bearbeitet, gleichsam präpariert, uns vorliegen, ehe der ganze und wahre Wert der Publikation gebührend erkannt sein wird. Es mag sein, daß bis dahin auch neues Sprachgut, an Ort und Stelle gesammelt, ergänzend dazukommt; und 20 wenn wir das Allerbeste hoffen, dann in ähnlicher Fülle und von annähernd gleichem sachlichen Interesse, als die vorliegenden Texte es bieten. Aber mehr als der Grund ist hier schon gelegt, und alle südarabischen Sprach- und Dialektstudien werden künftighin mit diesen zwei stattlichen Akademiebänden sich auseinandersetzen, 25 ja von ihnen ausgehen müssen. Das ist ein zweiter Ruhmestitel für Wien nach jenem auf hamito-abessinischem Sprachgebiete schon erlangten; darum widmet M. den IV. Band des Dialektwerkes, seinen Erstling auf diesem Forschungsgebiete, mit Recht Leo Reinisch, dem Meister der ostafrikanischen Sprachen.

30 Durch die Edition des in Südarabien wohlbewanderten Geographen Hamdānī, durch seine Entzifferung und Erklärung sabäohimjarischer und minäischer Denkmäler, und durch die Bearbeitung der altabessinischen Königsinschriften, die das äthiopische Sprach- und Schrifträtsel lösen sollten, war M. prädestiniert, in die letzte 35 dunkle, noch unerforschte Ecke südsemitischer Sprachforschung zu leuchten. Die südarabische Expedition (1898/99) war ausgezogen, Inschriften und Baudenkmäler zu entdecken und brachte zwei neue Sprachen heim, das Mehri[1]) und Soqoṭri. Und nun folgte Schlag auf Schlag. 1902 ging der leider allzufrüh unserer Wissenschaft 40 entrissene W. Hein nach Gischin, brachte 200 Mehritexte von dort mit und den ʿAli ben ʿAmer, einen Fischer aus Soqoṭra, eine lebende Enzyklopädie seiner Heimats- und Sprachkunde. ʿAli ben

1) Außer den hier besprochenen noch Band III: Die Mehri-Sprache in Südarabien von Dr. A. Jahn (Wien 1902); desselben: Grammatik der M. i. S. (Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. d. Wiss. Band 150), Wien 1905.

'Amer endlich führte uns den Beduinen und Weihraucharbeiter Mḥámmed ben Sēlim aus Ḍfār zu; so war auch die Bergsprache der Sḫauri dem wissenschaftlichen Studium gewonnen.

Diese drei Sprachen: das Mehri, und aus diesem hervorgegangen: das Soqoṭri, endlich zwischen beiden vermittelnd: das Šḫauri oder Grāwi, sind die letzten lebenden Überreste des Südarabischen, dessen offizielle Form wir aus den Inschriften kennen. Schon vor dem Eindringen des Islām hatte es dem Nordarabischen zu weichen begonnen und nordarabische Dialekte sind es, die als Mundarten von Ḥaḍramūt, Daṯīna und Ḍfār etc. heute in Südarabien vorherrschen. Freilich, dem Einfluß des Südarabischen haben sie sich nicht ganz entziehen können; besonders die Daṯīnische weist viele Eigenheiten auf, durch die sie sich von den übrigen verwandten Mundarten unterscheidet. Viel weniger haben umgekehrt vom Nordarabischen die erhaltenen südarabischen Sprachen aufgenommen, wenn auch Fremdwörter aus dem Norden hie und da angetroffen werden.

Während die Kenntnis der nordarabischen Dialekte für die Lexikographie im weitesten Sinn von hervorragender Wichtigkeit ist, bedeutet die Erforschung der südarabischen Sprachen für die semitische Linguistik einen unschätzbaren Gewinn von vorläufig noch nicht abzusehenden Folgen. Daß sie auch unsere Kenntnis des Sabäischen, Minäischen, Katabanischen u. s. w. fördern wird, unterliegt keinem Zweifel.

Jede Aufnahme einer lebenden Sprache, die bloß eine mündlich überlieferte Literatur besitzt, zu wissenschaftlichen Zwecken kämpft mit der Unzulänglichkeit aller Schrifterfindung; einer Unzulänglichkeit, die aber in der Sache selbst begründet ist, da Laute durch konventionelle, dem Auge bestimmte Bilder bezeichnet werden müssen. Die scharfe Charakterisierung der semitischen Konsonanten[1]) (um die alten Termini zu behalten) macht eine Verständigung in dieser Gruppe sprachlicher Laute leicht; aber mit den oft verschwimmenden, meist auf Grenzlinien sich bewegenden, der Natur ihrer Umgebung sich engstens anschmiegenden Vokalen (bes. den kurzen und kürzesten[2])) gelangt man auf ein Gebiet unbegrenzter Transkriptions-Möglichkeiten. Das liegt eben im Wesen der semitischen Sprachen, denen der Konsonant alles ist, die in ihren eigenen Schriftsystemen dem Vokal zunächst gar keine, später eine so unbedeutende Rolle zugewiesen haben. Man denke

1) deren Schwinden man aber in Südarabien, besonders bei den Gutturalen, beobachten kann. ه ح خ werden oft sehr nachlässig ausgesprochen, das Vorspiel zur äthiopischen Konfusion von ሀሐኀ, die kaum bloß hamitischen Einflüssen zugeschrieben werden dürfte. Vergleiche Soqoṭri ح für ح und خ, ع für ع und غ.

2) Man denke an den Mittelvokal zwischen *e* und *i*.

an das hebräische, oder gar das arabische Vokalsystem bei Büchern, die dem Gottesdienste gewidmet waren! Ja ich möchte mich zur Ansicht bekennen, daß bei dem ganz ungebildeten, des Lesens und Schreibens unkundigen Araber — allgemein: dem Semiten — das 5 Gefühl für die „Konsonantenwurzel" ein Stück des Sprachgefühls bildet. In meinem mehrmonatlichen Verkehr mit dem schon erwähnten Mḥámmed, dem Schreiben und Lesen die höhere Hexerei bedeutete, konnte ichs oft erproben. Wenn ich ihn nach dem Sinne eines Ausdrucks frug, war seine Erklärung oft die versuchte Ety- 10 mologie des Wortes![1]) Das ist aber nur in einer Sprache möglich, die wie die arabische (und die semitischen überhaupt) so konservativ ist und einen so durchsichtigen Formenbau hat. Gewiß werden viele Nicht- oder Mindergebildete deutschen Stammes gegebenenfalls „Haus" und „Behausung" erklärend nebeneinanderstellen; aber 15 kaum einer „Mitgift" und „Gabe".

Deshalb, meine ich, sollte man in der Transkription arabischer Vokale womöglich mit einfachen Mitteln auszukommen trachten und eine Methode nicht übertreiben, die der indogermanischen Sprachforschung gewiß notwendig, dem Geist semitischen Sprachformens 20 aber fremd ist. Ich glaube, M. ist diesem Geiste treu geblieben durch seine Wahl möglichst einfacher, den Leser nicht obendrein verwirrender Zeichen zur Umschrift. Ich kann die so vernünftigen Worte Reinhardt's[2]) nur billigen und bestätigen: „Man halte sich stets vor Augen, das das arabische Ohr im wesentlichen bloß 25 nach dem Gerippe des Wortes, nach den Konsonanten hört, und daß sich die Nüancierung der dieselben begleitenden und so schwer zu umschreibenden Vokale ganz von selbst ergibt, wenn die Konsonanten richtig gesprochen werden".

Es giebt zwei Möglichkeiten, nach dem Diktate eines Ein- 30 geborenen Sprachtexte aufzunehmen; entweder man läßt sich Gegenstände des täglichen Gebrauchs und ihre Verwendung, Handwerkstätigkeiten und ihre Werkzeuge schildern (Bd. VI, pag. 367 ff.). oder man vertraut sich der Phantasie und der Erzählerlaune des Gewährsmannes an. Auf dem zweiten Wege ist man vor Überraschungen 35 niemals sicher, aber das Ziel ist höher und die Ausbeute bedeutender, besonders wenn man über ein Sprachmedium wie 'Ali verfügt und sein Vertrauen zu gewinnen weiß. Es dürfte nicht bald ein zweiter zu finden sein, der wie er einen gleich reichen Stoff an Erzählungen und Gedichten so durchaus sicher im Gedächtnisse 40 bewahrt. Der ganze VI. Band (Soqoṭritexte) ist ja von ihm allein tradiert worden, und nur in sehr wenigen Fällen konnte der Autor bei der Revision eine abweichende Lesart anmerken. 'Ali's Bekanntschaft hat mir eine konkrete Vorstellung von den großen alt-

1) Vgl. übrigens auch Bd. VI, pag. 369.
2) Lehrbücher des Seminars für orient. Sprachen in Berlin Band 13, pag. 3.

arabischen Ruwāt verschafft, nur daß der Rāwi von Soqoṭra durch seine Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe jenen moralisch überlegen war.

Die Glanzpartie des VI. Bandes bilden ca. 750 Gedichte mit einem von ʿAli selbst diktierten Kommentar. Die Begebenheiten und Zufälle, welche dort erzählt werden und die Zwei- und Vierzeiler veranlaßt haben sollen, sind wohl nicht immer in historischem Sinne wahr; aber sie bestimmen die Situation, aus welcher solche Gedichte hervorgegangen sind, und in der sie immer noch angewendet werden, wenn es sich um Sprüche und Epigramme handelt; sie tragen deshalb Außerordentliches zum richtigen Verständisse bei und geben immer von der Auffassung des Erzählers Zeugnis. Ähnliches gilt ja meist auch von den Berichten zu altarabischen Qaṣīden. Sie bringen andererseits Poesie und Prosa in diesem Bande auf ein angemessenes Verhältnis zu einander, obwohl gerade diese poëtischen Texte zur Erforschung der Sprache ebenso dienlich sind als die prosaischen.

Über den Wert dieser Sammlung für die Entwickelungsgeschichte der Poesie hat ein Berufener sich schon geäußert[1]. Ich möchte im folgenden nur einige Punkte hervorheben, die für den Semitisten besonders in Betracht kommen.

Wie der Autor bemerkt (pag. VIII. 311 N. 3. 312 N. 1 u. ö.), ist die soqoṭranische Poesie silbenzählend. Die Silben*zahl* der Stichen bestimmt die Gattung (s. u.), deren jede eine eigene Melodie hat, nach welcher die zugehörigen Lieder gesungen werden. Die Rezitation der lehrhaften Dichtung wird jedoch auf éinem Ton vorgetragen[2]. Die übrigen Stichenpaare werden entweder gesungen, oder علی النثر mit dem grammatikalischen Akzent gesprochen. Wenn man unabhängig vom musikalischen[2] einen Rhythmus des gesprochenen Verses feststellen wollte[3], so könnte zunächst, da am Versende zu allermeist die paenultima betont ist, für Stichen mit gerader Silbenzahl (z. B. 8) nur das trochäische, für jene mit ungerader (z. B. 7) nur das jambische Metrum[4] in Betracht kommen, wenn je eine betonte mit einer unbetonten Silbe abwechselt.

Z. B. 8silbig, trochäisch[5]:

Nr. 68. *fóne dé di-fón Tenáze* ´‿ ‿ ´‿ ‿ ´‿ ‿ ´‿ ‿ (4hebig)
Nr. 69. *l(y)ír'oz gádken ké-roʿózken* dass.
gúwoléd diól merʿáze „
Nr. 70. *bódik dúweyák ål ṣáraḥk* „
ṣáraḥk bé-l(y)infég di-géhem „ u. s. w.

---

1) Anton E. Schönbach „Aus den Urtiefen der Poesie“ in „Österr. Rundschau“ Bd. V, 398 ff.

2) Band VI, pag. 378 f. (Guido Adler, Sokotri-Musik, ebd. pag. 377—382).

3) Unterschiede in der Betonung, je nachdem ʿAli die Verse ohne Gesang diktierte, oder mit der Melodie vortrug, hat der Autor in den Noten passim angemerkt.

4) Dies wollen auch die vom Verf. gezeichneten Sprachakzente andeuten.

5) Ich bezeichne jede Silbe mit ‿ ohne Rücksicht auf ihre Quantität.

7silbig, jambisch:

Nr. 550, 1. *bi-trí be-né'efóti* – –́ – –́ – –́ – (3hebig)
Nr. 551, 1. *ken-dé min bíti ṭáherk* dass.
Nr. 536. *diból ṭey kéreh šíkin* „
lenṭáf di-mín Zegárhen „
Ebenso Nr. 546. 552. 553. 590 u. s. w.

Es kann aber in der ersten oder zweiten Vershälfte eine betonte mit zwei unbetonten Silben abwechseln; dann haben Achtsilber auch steigenden (jambischen) Rhythmus mit einem Anapäst:

Nr. 1. *lisféro di 'éš haléle* – –́ – – –́ – –́ – (3hebig!)
lisféro be-lōḥ be-tébher dass.
be-šérḥeh be-náhagáneh „
lakéno diól ṣiqébki „

Selbst in einem und demselben Stichenpaare kann bei gleicher und zwar gerader Silbenzahl (z. B. 8) der eine Vers fallenden, der andere steigenden Rhythmus haben:

Nr. 7. *métowíli ké-bo'órki* –́ – –́ – –́ – –́ – (4hebig)
wud-ké šo'ófki ḏalíli – –́ – –́ – – –́ – (3hebig)
Nr. 8. *'éqar tíhi min Ḥauwári* –́ – –́ – –́ – –́ – (4hebig)
qayréḏ min Dišélheníten – –́ – – –́ – –́ – (3hebig)

Alle Kombinationen durchzugehen ist hier nicht der Platz[1]). Aber eine gewisse Ähnlichkeit mit der syrischen Metrik fällt trotzdem auf[2]) und der Unterschied von der landläufigen nordarabischen. Denn, wenn der altarabische Vers sich auch nach der grammatisch betonten Silbe richtet, so daß der Versakzent oft auf ihr liegt:

كليني لهمّ يا أُميمة ناصب

oder:

يا خائضا في ظلام الليل والهلكةْ

so ist sein Bau daneben quantitierend[3]). Das Gleiche gilt aber in der Hauptsache auch von jenen Metren, die in vulgär-

---

1) Beachte die merkwürdigen Nummern 733 f. („größere Lieder"): achtsilbig, mit dem Ton auf der ultima; jambisch, u. s. w.

2) Der soqoṭranische Vers hat höchstens 10 Silben (s. u.). Der Reim ist selten, vgl. Nr. 174 f., 320. Der syrische Vers ist silbenzählend; jambisch bei ungerader, trochäisch bei gerader Silbenzahl. Seine höchste Silbenzahl beträgt 10. — Distichon als einfachste Strophe (G. Bickell, Sommersemester 1896).

3) Wie die altarabischen Verse im Gesang und in der Rezitation betont wurden, ist eine andere Frage. Ich glaube, daß auch im arabischen Vers bei der Rezitation der sprachliche, grammatikalische Akzent die Hauptrolle spielte, wie im lateinischen Sprechvers.

(nord)arabischen Gedichten des Südens angewendet werden[1]); sie bilden Abarten des Sarīʿ, Reǵez, Basīṭ, werden ziemlich frei behandelt und zwar so, daß das Versmaß durch die im Gesange eingeflickten Silben nicht immer in Ordnung kommt. Sie stehen also unter dem Einflusse Nordarabiens[2]), während Südarabien seine eigenen Wege gegangen ist. Doch kommen (im Vulgärarabischen des Ḏfār besonders) neben jenen für Kunstgedichte immer verwendeten Metris[3]) in volkstümlichen Liedern auch silbenzählende, rhythmisch nach dem grammatischen Akzent gegliederte Verse vor.

Der Autor unterscheidet nach Metrum und Vortragsweise (Einl. IX) folgende Arten von Liedern:

A. *Táʿdehan* Nr. 1—527.
B. *Šámeher* Nr. 528—596 (Beschneidungslieder).
C. *Ďi géhem* Nr. 597—603 (dass., doch zu anderer Tageszeit gesungen)[4]).
D. *Di-ĕ-šibĭb* Nr. 604—621 (Altweiberlieder).
E. *Ḥamāliyeh* Nr. 622—652 (Arbeits- und Wanderlieder).
F. *Methaléten* Nr. 653—727 (Sprüche),

meist Zwei- oder Vierzeiler (Sechszeiler Nr. 482. 484); dann folgen längere Gedichte. Während bei A und B die Silbenzahl konstant bleibt, durchweg 8 (A) bezw. 7 (B), kann sie von C an nicht bloß von Lied zu Lied, sondern auch von Vers zu Vers wechseln. So ist C dadurch charakterisiert[5]), daß der erste Vers länger ist als die folgenden, z. B. Nr. 598. 601 $= 10 + 8$; 599 $= 10 + 8 + 8 + 8$; 600. 602 f. $= 10 + 7$ Silben u. s. w. Die mit Refrain gesungenen Altweiberlieder D sind 6silbig; hier kommen auch größere Strophengebilde (608) vor; doch ist die Gesamtzahl der Stichen stets gerade. Unter den Arbeits- und Wanderliedern gibt es Fünf- (623 f.), Sechs- (622), Sieben- (632) und Achtsilber (625); oder mit wechselnder Zahl: 641 $= 4 + 6 + 4 + 6$ Silben. Unter den Sprüchen mit wechselnder Silbenzahl 663: $7 + 6 + 7 + 6$; 694 $= 4 + 8 + 4 + 8$; oder konstant verlaufende Sechssilber: 656 f., Sieben-: 653. 661 f., und Achtsilber: 654. 678.

Inhaltlich zeichnen sich alle Arten durch große Frische und natürliche Anmut aus. Bewußte Anlehnungen an die Gattungen der altarabischen Poesie sind ausgeschlossen, wenn man auch hie und da Anklänge an sie findet; so ist die Palme die Vertraute der Liebenden, wie im berühmten Gedichte des *Muṭīʿ b. Ayās* auf die zwei Palmen von Ḥolwān, aber auch ihr Verräter (Nr. 525 u. ö.).

---

1) Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale I und II, 1. C. Snouck Hurgronje in „Orientalische Studien" (Festschrift) pag. 97 ff. Zu den Zusatzvokalen (s. u.) vgl. Socin, Dīwān aus Centralarabien, Einl. § 28.

2) Ob dieses selbst nicht unter fremdem, nichtsemitischem Einflusse steht?

3) Reǵez u. s. w.

4) Pag. 311 unten.

5) Vgl. pag. 312 Note 1 des Werkes.

Nr. 572 erinnert an Imrulḳais 68, 5. An den Unfug, den altarabische Dichter mit dem Speichel ihrer Geliebten treiben, 66. Schöne Frauen gleichen auch auf Soqoṭra Gazellen (286) oder Hirschkühen (303). Eine Marṯiya scheint vorzuliegen in 302. 537.
5 Nr. 40 und besonders 9 spricht der Dichter يرثى نفسـه. — Nr. 313 ist gleich Nāb. I, 1. Nr. 676 klingt an den Vers an:

والمرء يكرم للغنى * ويهان للعدم العديم

An die altarabischen Flüche, aus denen das Hiǵā sich entwickelt, gemahnt Nr. 711 (4 Stichen), dem der wettmachende Segen in
10 ebensoviel Versen gleich beigegeben ist[1]). Zum Scherz scheint ein Fluch in 728 geworden zu sein (Ḥimbóbe-Strophen)[2]).

Sinn für Tragik scheint den Soqoṭranern nicht abzugehen[3]); er kommt in jenen Gedichten zur Sprache, die ich „Entführungslieder" nennen möchte: 1. 166. 214. 482 mit dem ständigen Verse[4]):

15 „Wir sind dann, als ob wir nie gewesen".

Liebe und Tod sind, wie auf der ganzen Welt, auch diesen weltfremden Insulanern Zwillingsbrüder und Nr. 306 könnte geradezu ein neugriechisches Eros-Charoslied sein[5]).

Viele Parallelen hat der Herausgeber aus der alttestament-
20 lichen Dichtung angeführt und neben den Stücken, die er 'Ali daraus übersetzen ließ, brauchen die Originalgedichte den Vergleich nicht zu scheuen[6]). Kulturhistorisches Material bieten die Lieder und ihr Kommentar in Fülle[7]). Islamischen Einfluß verraten Nr. 401. 416. 489. 729 Vers 5 f.; christlichen nur die Stelle 721
25 Komm. g. E. Es dürfte vielleicht ein Zaubergebet nach Art der berüchtigten äthiopischen darüber existiert haben. Merkwürdig ist der Schwur bei der Sonne 198. Für die „politischen" Zustände kommt von den Gedichten Nr. 494 in Betracht.

Die soqoṭranischen Gedichte sind nicht immer leicht verständ-
30 lich. Denn, wie der Dichter (Nr. 356) selber gesteht:

„Ich singe und sage nicht grad' heraus".

Er tut es meist على معنى[8]) (so nannte es auch Mḥámmed ben Sēlim von Ḍfār). Durch seine gefällige, wort- und sinngetreue

1) Ich möchte auf den Parallelismus je in Vers 2 und 3 (Wortspiel: *leráqaḥ, meráḥaq*) aufmerksam machen.

2) Abendunterhaltungslied mit Refrain, das vielleicht wie Nr. 731 in infinitum fortgesetzt werden kann. Vgl. den humoristischen Fluch des Imrulḳais bei Goldziher, Abhandlungen I, 74.

3) Unerlaubte Liebe, die tragisch endet: Nr. 293. 497.

4) 1, 4. 166, 2. 214, 2.

5) K. Dieterich, Gesch. d. byz. u. neugr. Litteratur p. 137.

6) Nr. 235 = HL 8, 6–10 (übersetzt); Nr. 47 Note u. ö.

7) Vgl. den Sachindex in Band II, besonders unter: Hexen, Erdgeister. Wetterregeln geben Nr. 264, Kommentar zu 266. 496.

8) Vgl. 581 N. 2. 584. 537 u. s. w.

Übersetzung, manchmal durch geschickte Nachdichtung dort, wo allzupeinliche Treue den Zauber eines Liedchens verwischt hätte, hat es der Autor sehr wohl verstanden, diese Blütenlese südarabischer Volksliteratur den Herzen aller nahezubringen und Fach- und Sachkundigen eine Brücke zu bauen zum philologischen Verständnis des Originals. Wo 'Ali's Kommentar ihn im Stiche ließ, oder unsicher war, ergänzt und berichtigt er ihn glücklich, so zu Nr. 514, deren Erklärung in Note 5 durch zahlreiche Parallelen in italienischen, spanischen und neugriechischen Volksliedern glänzend bestätigt wird[1]).

An einige längere Gedichte schließen sich zum Schlusse Rätsel, ethnographische und geographische Notizen und Ähnliches an. Der prosaische Teil des Bandes (pag. 1—153) enthält Übersetzungen aus dem AT., aus dem Arabischen (darunter ein Märchen aus Bd. IV) und Originalerzählungen. Über den in Südarabien weitverzweigten Geister-, Hexen, Ǵinnen- und Teufelsglauben bringen Nr. 4—9. 29. 34—36. 40 f. viel Interessantes[2]); historisch sind Nr. 45 und 46 wichtig[3]); folkloristisches Interesse bietet Nr. 23 (Blut). Märchen- und Sagenforscher endlich werden hier eine reiche Ernte halten können, natürlich abgesehen vom sprachlichen Interesse, das diese Texte für den Philologen haben.

Zur Orientierung sind dem VI. Bande außer den Indices (auch jenen zu Bd. IV) grammatische Tabellen beigegeben worden. Je in drei Kolumnen werden die Laute, dann pronomen, pron. suffixum, numerale, verbum des Mehri, Soqoṭri und Šḫauri nebeneinander gestellt, so daß eine summarische vergleichende Übersicht der lautlichen Verhältnisse und der Formenbildung jetzt schon möglich ist.

Der äußerst gewissenhaften und, wie es die musikalische Unsicherheit 'Ali's gebot, vorsichtigen Untersuchung G. Adler's „Soqoṭri-Musik" ist oben schon gedacht worden.

Während Bd. VI nur Soqoṭritexte enthält, ist Bd. IV zum größten Teile zweisprachig. Von den biblischen ist 1 (pag. 1—31) und 2 (31—44), von den Originalerzählungen E (pag. 117 ff.), G H und I (135—149) in der Mehrisprache allein mitgeteilt, hingegen K nebst den Gedichten und Sprüchen bloß in der von Soqoṭra. Alles andere sind bilingue Texte; dazu kommt noch die deutsche Übersetzung und die vulgärarabische, die der Verfasser zur Kontrolle von den Gewährsmännern sich diktieren ließ: teils, wie aus den

1) Vgl. A. Ive, Canti popolari Velletrani pag. 9. Den Hinweis verdanke ich dem Autor selbst, der in der Lage war, aus den soqoṭranischen Liedern zahlreiche Nachweise und Parallelen zu den in der Campagna gesungenen anzumerken. — Nr. 742 bringt den alten Konflikt zwischen Kindesliebe und Geschlechtsliebe um so tragischer zum Ausdruck, als das Lied als Wiegenlied gedacht ist.

2) Vgl. pag. 69 u. ö. zu Ḫammurabi § 1. (D. H. Müller, Die Gesetze Ḫammurabi's u. s. w. pag. 75. 266 f.)

3) Vgl. oben zu Nr. 494. Ein hübsches Bild vom Leben auf Soqoṭra entwerfen Nr. 47 u. 48; letztere bringt die Selbstbiographie 'Ali's.

Überschriften zu ersehen ist, im Vulgärarabischen von Soqoṭra, teils in jenem vulgären Mischdialekt, den M.'s Gewährsmann fürs Mehri, der vielgereiste ʻAbdulhādī, sprach[1]). Was davon zusammengehört, ist stets auf Einer Seite vereinigt. Wenn man vulgär-
5 arabische Dialekte in Büchern studiert, die Texte und Übersetzung getrennt geben, und man die Augen gleichzeitig an zwei Stellen haben soll, lernt man diese Disposition, die der Verf. auch in Bd. VI befolgt hat, erst gebührend schätzen!

Während fürs Mehri bloß éin Gewährsmann in Betracht kam,
10 standen M. fürs Soqoṭri allein fünf zur Verfügung[2]); aber kein ʻAli unter ihnen! — wenn auch ein Gelehrter, der Ḳāḍī von Ḥawlāf und Sekretär des Sultans[3]). Von ihm ist der größte Teil der Lieder, die in diesem Bande mitgeteilt sind, aus dem Munde der Beduinen auf den Bergen gesammelt worden. Daraus aber, daß
15 vieles z. T. ihm selbst nicht verständlich, z. T. schon seinen Gewährsmännern dunkel war, läßt sich ermessen, von wieviel Zufälligkeiten Dialektaufnahmen abhängig sind. Daß trotzdem schon diese erste Sammlung eine als Primiz treffliche Leistung ergab, ist nur der Umsicht und Geduld des Autors zu verdanken.

20 Von den Erzählern, die in diesem Bande sonst zur Sprache kommen, ist noch Mḥámmed ben Sēlim (n i c h t mit dem Ḏfārmanne identisch!) deshalb interessant, weil er auf der Insel Abd-al-Kūri heimisch war und in ihrem, dem Soqoṭri nächstverwandten Dialekte die Übersetzung der dritten Erzählung diktierte. Sonst
25 rühren die Texte zu allermeist von W e s t soqoṭranern her, indes ʻAli, der Bd. VI tradiert hat, O s t soqoṭraner ist.

Wenn im VI. Bande den p o e t i s c h e n Stücken ein Ehrenplatz unter älteren und neueren Sprachpublikationen zukommt, liegen in den Originalerzählungen des IV. Bandes zum ersten Male
30 größere, früher schon andersher bekannte Märchen in s ü d a r a b i s c h e m Gewande vor. Für die Märchen- und Sagenbildung darf die Bedeutung dieser Versionen nicht unterschätzt werden; denn wie der Autor in einer äußerst scharfsinnigen Untersuchung nachweist (IV, 189—226), nehmen sie im System der entsprechenden okzidentalen und
35 orientalischen Märchen[4]) eine ganz eigenartige, oft sehr ursprünglich anmutende Stellung ein. So kommt das aus frühester Zeit als sanges- und sagenfroh bekannte Arabien auch hier zu Ehren.

Im einzelnen weist der Verfasser auf die große Ähnlichkeit der „Geschichte zweier Brüder“ (B) mit dem altägyptischen Roman

1) Ächte Ḥ a ḍ r a m i t e x t e darin zu präsentieren, ist niemals die Absicht des Autors gewesen, da Eingeborene, die weit in Ländern arabischer Zunge herumgekommen sind, ihre eigenen Vulgärdialekte selten rein bewahren.

2) Pag. VII f. des Vorwortes.

3) „Gelehrte“ sind in der Regel schlechte Sprachmedia; aber dieser war in erster Linie Sammler.

4) Auf ihr Verhältnis zu neuhebräischen, talmudischen und griechischen Versionen wird besondere Rücksicht genommen.

des Papyrus d'Orbiney hin; es ist wesentlich dieselbe Erzählung, nur ist das altägyptisch-heidnische Element hier systematisch ausgemerzt. Nebenmotive der südarabischen Version findet der Autor in griechischen Märchen wieder; vgl. besonders seine Bemerkung (pag. 200) zum Drachenkampf, die mir die sonderbare Kampfesweise und Waffe glücklich und endgültig zu erklären scheint. Zu C (Lebensbrunnen) werden zwei griechische Parallelen beigezogen, die sich gegenseitig ergänzen; ein im Arabischen scheinbar überflüssiges Motiv wird aus ihnen erklärt. Scharfsinnig ist die pag. 205 und 208 f. aufgezeigte Analogie zum Panotius oder Oregon, wozu noch Tylor, Anfänge der Kultur I, 383 verglichen werden möge. Zu E wird auf die Wichtigkeit der südarabischen „Aschenputtel"-version aufmerksam gemacht, in der zwar ein Motiv (das des Geldausschüttens) aus der griechischen zu erklären ist; trotzdem ist jene Fassung ursprünglicher als die griechische und deutsche und liegt der gemeinsamen Quelle näher.

Das schönste Stück ist „die Portia von Soqoṭra". Den Verf. mußte es zur weiteren Untersuchung reizen, als er in diesem Märchen die Fabel von Shakespeare's „Kaufmann von Venedig" in ihren hauptsächlichen Zügen wiedererkannte. Freilich mußte er auch zu den Quellen des großen Britten selbst emporsteigen und eine vergleichende Prüfung des Pecorone, Dolopathos und der Gesta Romanorum ergab schon überraschende Resultate. Durch genaues Abwägen der einzelnen Motive, deren Variierung und ihrer Reihenfolge gelangt M. zum Schlusse, daß der Platz der soqoṭranischen Fassung zwischen Gesta und Dolopathos einerseits und Pecorone andererseits literarhistorisch festzustellen sei, und weitergehend: „daß das Soqoṭrimärchen eine Übergangsstufe zwischen den Fassungen der Gesta und denen des Dolopathos bildet". Die Voraussicht, „daß die Shakespeare-Quellenforschung mit der Portia von Soqoṭra zu rechnen haben wird", dürfte wohl in Erfüllung gehen und die Vermutung, die M. pag. 224 zu Note 1 ausspricht, hat ihre Bestätigung erhalten, seit sich aus dem weltfremden Gischin, von Hein entdeckt, gleichfalls eine Portia einstellte[1]). Sie baut sich auf zwei von den drei Motiven auf, die auch der soqoṭranischen Version zugrunde liegen: 1) dem Fleischpfande (Pfund vom Körper); 2) der Gewinnung der Frau, bezw. Erprobung der Treue des Eheweibes[2]). Das Thema der „Erprobung des Mannes in seinem Verhältnis zur Frau und zum Richter" fehlt in der Gischiner Fassung. Nur setzt sie mit einem eigenartigen Motiv ein (Abschnitt 1—10), dessen Ausgang mir an das europäische von der Gewinnung der Jung-

1) Ich zitiere nach den Aushängebogen: D. H. Müller, Šhauri-Texte pag. 23—33. — „Die Portia von Gischin" ist dort so urprimitiv erzählt, und dabei eigenartig, daß an eine moderne Entlehnung gar nicht zu denken ist, vielmehr daran, daß dieses Märchen in Südarabien alte Wurzeln haben muß.

2) Abschnitt 19 ff. der Gischiner Version.

frau zu erinnern scheint: „‚Ich fürchtete, daß er erwacht'. Wie er schlummerte, verbrachte er die Nacht bei ihr.'

Aus diesem letzten Abschnitt des bisher zweibändigen[1]) Müllerschen Dialektwerkes ersieht man, wie das Augenmerk des Autors 5 stets auf die großen Zusammenhänge gerichtet ist. Und dies nicht im Sachlichen allein; daß er auch für lexikalische und grammatikalische Beziehungen einen scharfen und sicheren Blick hat, beweisen seine „Mehri- und Soqoṭri-Glossen"[2]) und seine vergleichende Darstellung des Substantivum verbale[3]) im Semitischen, für welche 10 die zwei südarabischen Sprachen lehrreiche und charakteristische Beispiele geliefert haben. Wenn die Šḫauritexte vorliegen werden und der Autor bei seiner bekannten Spannkraft und unermüdlichen Tätigkeit uns auch die linguistischen Ergebnisse seiner Sammlerarbeit mitgeteilt haben wird, dürfte manches Rätsel der 15 semitischen Sprachwissenschaft seine endgültige Lösung finden. Daher will ich zum Dank, den die Fachgenossen M. für die hier besprochene Leistung schulden, den Wunsch fügen, daß er das von der kais. Akademie der Wissenschaften ins Leben gerufene Werk mit der gleichen Ausdauer wie bisher ausbauen und vollenden möge.

N. Rhodokanakis.

1) Der Šḫawri-Band ist inzwischen erschienen (Korrekturzusatz).
2) Diese Zeitschrift Bd. 58, 780—786 (1904).
3) Orientalische Studien 781—786.

Kleine Mitteilungen.

Z u H e m a c a n d r a ' s P a r i ś i ṣ ṭ a p a r v a n II, 446 ff. — Die Beschäftigung mit einem kaschmirischen Volksroman veranlaßte den Unterzeichneten zu einer eingehenden Vergleichung der Erzählung II, 8 des Pariśiṣṭaparvan, durch dessen musterhafte Herausgabe sich H. Jacobi so große Verdienste um die indische Literaturgeschichte wie um die Volkskunde erworben hat. Dabei sind Vf. einige Stellen aufgefallen, die seines Erachtens der Besserung bedürfen.

Śl. 457 ist von einer badenden schönen Frau die Rede, welche durch ihr kokettes Benehmen dabei Männer zu verführen sucht:

तां क्रीडन्तीं नदीमध्ये वार्धिमध्ये सुरीमिव ।
ददर्श नागरयुवा दुःशीलः को ऽपि पर्यटन् ॥

„Während sie inmitten des Flusses spielte, w i e e i n e G ö t t i n i m M e e r e, erblickte sie ein unkeuscher Jüngling aus der Stadt, der da umherschlenderte."

Die gesperrten Worte enthalten einen schiefen Vergleich, da ohne ersichtlichen Grund dem Baden der Frau im F l u ß das Baden „einer Göttin" im M e e r e verglichen wird. Hätte der Dichter die Frau mit einer Göttin schlechthin vergleichen wollen, so wäre die im Flusse badende Apsaras das gegebene Bild gewesen. Ich lese सुराम् st. सुरीम्: „wie Surā", die Göttin des Alkohols und Tochter des Meergottes Varuṇa (daher Vāruṇī). Das tertium comparationis ist das B e r a u s c h e n d e. Wie Surā, so betört die Badende die Männer. Vielleicht hat Hemacandra dabei geradezu an Rām. I, 45, 36 (ed. Parab) gedacht, wo bei der Schilderung der Quirlung des Ozeans gesagt wird:

वरुणस्य ततः कन्या वारुणी रघुनन्दन ।
उत्पपात महाभागा मार्गमाणा परिग्रहम् ॥

„Darauf, o Raghu-Sproß, stieg Varuṇa's Tochter Vāruṇī empor, die Vortreffliche, u n d s u c h t e n a c h A u f n a h m e (H e i m f ü h r u n g)", näml. durch irgend einen Sura oder Asura. Sie wird dann von den Göttern aufgenommen. Die Situation ist also die gleiche.

Herr Geheimrat Jacobi, dem ich meine Konjekturen unterbreitet habe, will lieber ऽसुरीम् lesen, da सुरा, als Tochter oder Gattin Varuṇa's personifiziert, eine den Kavis nicht geläufige Vorstellung ist und die Asura ja auch im Meere wohnen (MBh. I, 1186. III, 12079. VIII, 1476)[1]. Aber dabei fällt das Anlocken der Männer weg, auf das es hier ankommt.

---

1) Vgl. auch Nītiśataka (ed. Kṛṣṇaśāstri Mahābala) 77 [Vf.].

Śl. 490 lautet:

सर्वथा मा कृथा मातर्निर्वेदं मत्प्रयोजने ।
भूयो ऽपि गच्छ निर्वेदः श्रीवल्लेर्मूलमादिमम् ॥

„Jedenfalls, Mutter, verzage nicht in meiner Angelegenheit. Geh nochmals, denn die Mutlosigkeit ist die erste Wurzel der Glücksranke“ (= „aus der das Schlinggewächs des Glückes keimt“).

Diese Mahnung richtet ein Jüngling an eine kupplerische Nonne, die entmutigt von einer erfolglosen Sendung zurückkehrt. Der Sinn wäre also: „Mancher war bei Beginn seines Unternehmens schon mutlos, führte es aber trotzdem zum glücklichen Ende.“

Da die Mutlosigkeit aber ein Hindernis ist, welches überwunden werden muß, nicht die Ursache des Gelingens, so ist ihr Vergleich mit einer Wurzel, aus der das Glück sprießt, unpassend. Ich lese darum:

भूयो ऽपि गच्छानिर्वेदः श्रीवल्लेर्मूलमादिमम् ।

„Geh nochmals, denn das Nichtverzagen ist die erste Wurzel (die erste Bedingung) für das Wachstum der Glücksranke.“

Jacobi bemerkt dazu: „Die Lesart गत्वा [CD] verschrieben für गच्छा bestätigt Ihre Konjektur. Oder गत्वा ist beizubehalten, obgleich die Konstruktion hart wird. Aber das Metrum wird besser, da hinter ā Cäsur steht, was bei ā + a = ā besser ist als bei a + a = ā.“

Śl. 570 ist von einem Goldschmied die Rede, der über die von ihm beobachtete eheliche Untreue seiner Schwiegertochter so erregt ist, daß er den Schlaf verloren hat. Als er dann aber Augenzeuge davon wird, wie eine Königin ihrem Gatten die Treue unter viel schwierigeren Umständen bricht, erlangt er seine Ruhe wieder. Es heißt von ihm:

जीर्णदुःखः सुखं चास्थाद्धैर्यं ह्येति जनो जनात् ।

„Und da sein Gram geschwunden war, lebte er hinfort geruhig; denn die Ruhe geht von einem Menschen auf den andern über“ (wörtl.: „ein Mensch kommt von einem Menschen her zur Ruhe“).

Unter dem „einen Menschen“ könnte in diesem Zusammenhang nur der von der Königin betrogene König verstanden werden. Dieser ist aber, da er von dem Goldschmied den Tatbestand erfahren hat, durchaus nicht ruhig. Im Gegenteil, er ist sehr zornig und beschließt, die Sünder hart zu strafen. Auf den Korrekturbogen des Werkes, die mir seinerzeit Herr Geheimrat Jacobi zu senden die Güte hatte, finde ich von seiner Hand ?व? am Rande eingetragen. Ich halte diese konjekturelle Änderung von जनात् in जवात् für evident: „Denn der Mensch beruhigt sich schnell.“ Im Tantrākhyāyika Z. 382 lesen alle fünf Handschriften जनेन statt

अवेन, obgleich an dieser Stelle अनेन völlig sinnlos ist und ich infolgedessen diesen Schreibfehler des mir damals allein vorliegenden Pūṇa-Ms. gar nicht erwähnt habe. Die Chancen der Verwechselung von व und न sind aber in Devanāgarī und Śāradā ziemlich gleich.

Auf S. 9 der Einleitung macht Jacobi darauf aufmerksam, daß bei Hemacandra wie im Prākṛt उत्तृ und अवतृ mit einander verwechselt werden. Zu den dort gegebenen Belegstellen für उत्तृ im Sinne von अवतृ ist aus unserem Abschnitt nachzutragen II, 591. 592.

Die Ansicht über die Quellen Hemacandra's, die Jacobi auf S. 7 ff. vertritt, scheint mir durchaus stichhaltig zu sein. Leider ist gerade zu der vorliegenden Erzählung keine Parallelstelle aus Haribhadra oder einem anderen in Prākṛt schreibenden Autor nachgewiesen. Die unmittelbare Quelle Hemacandra's muß einige Widersprüche enthalten haben, die noch besprochen werden sollen.

In unserem Abschnitt wird erzählt, daß die Königin mit einem Elefantenführer Ehebruch treibt. Das Paar wird vom König des Landes verwiesen und rastet nachts in einem Tempel. In diesen flieht ein von den Wächtern eines Dorfes verfolgter Räuber, in den sie sich verliebt, so daß sie diesen rettet und den Elefantenführer der Todesstrafe preisgibt. Nun wird sie am Ende der Erzählung in śl. 629 पतिघर्षिणी, und in śl. 631 des zum Vyantara gewordenen Elefantenführers प्राग्जन्मगृहमेधिनी genannt, und in śl. 636 heißt dieser ihr ऊढभर्तृ. Das steht zum ersten Teil der Erzählung im grellsten Widerspruch. Dieser Widerspruch wird sofort verständlich, wenn wir beachten, daß der letzte Teil (śl. 594 ff.) ursprünglich gar nicht zu der vorhergehenden Erzählung gehörte. Er ist selbständig überliefert im Jaina-Pañcatantra, t. simpl. IV, 11 (Hamb. Hss. IV, 10) = Pūrṇabhadra IV, 8, und im Jātaka 374. In diesen Quellen hat die Törin wirklich den Gatten verraten, um dem Räuber zu folgen.

Zu demselben Ergebnis führt uns eine Betrachtung der Strophe 522. Die Schwiegertochter des Goldschmieds hat einem Jüngling ein Stelldichein nach dem hinter ihrem Hause gelegenen Aśoka-Hain gegeben. Als die beiden eingeschlafen sind, findet sie der Schwiegervater, und um seinem Sohne den Beweis ihrer Untreue erbringen zu können, zieht er der jungen Frau eine Fußspange ab. Diese merkt es, schickt ihren Buhlen schleunigst fort, holt den Gatten nach derselben Stelle des Wäldchens und weckt ihn, als er entschlummert ist, indem sie sich bitter darüber beklagt, daß sein Vater ihr eben jetzt, als sie in seiner Umarmung geruht, die Spange abgezogen habe. In Str. 522 sagt sie:

न युज्यते वधूः स्प्रष्टुं पूज्यानामन्यदापि हि ।
किं पुनः पतिसहिताः शयिता रतवेश्मनि ॥

„Es gehört sich so schon nicht, daß die Schwiegerväter ihre Schwiegertöchter berühren, geschweige denn, wenn sie mit ihren Gatten im Ehegemach ruhen.“

Aber im रतवेश्मन् haben sie gar nicht geruht. Aus diesem
5 hat das schlaue Weib seinen Mann erst in den Hain herausgeholt. Wiederum löst sich der Widerspruch, wenn wir die Stellen zu Rate ziehen, in denen die Episode 506 ff. als selbständige Erzählung überliefert ist: Śukasaptati, textus simplicior 15, Marāṭhī-Übers. 15, Hs. A 17, textus ornatior 24. In diesen Quellen fehlt jede An-
10 deutung darüber, daß der Ehebruch außerhalb des Hauses begangen worden ist; unsere Strophe 522 zeigt uns, daß der Schluß ex silentio hier das Richtige trifft.

Auf alle Fälle sind diese Widersprüche ein Beweis dafür, daß Hemacandra seiner Quelle getreu folgte; und das spricht ganz
15 entschieden für Jacobi's Ansicht, daß nicht z. B. Haribhadra als unmittelbare Quelle Hemacandra's an denjenigen Stellen betrachtet werden darf, die beide gemeinsam haben. Johannes Hertel.

Zu נכנס *niḵnas.* — In seinen Bemerkungen zu meinem Artikel „Kalenderfragen usw.“, deren Vergleichung mit meinen
20 Darlegungen ich im übrigen zunächst den Fachgenossen überlasse, äußert Herr H. Vogelstein (oben S. 144) auch, daß es „unerfindlich“ sei, weshalb ich im Anfange der Mischna übersetzt habe: „Von der Stunde an, wo die Priester sich angezogen haben, um von ihrer Hebe zu essen“. Ich meine aber, daß dies nicht gerade
25 „unerfindlich“ sei. Ich habe bei dem Partizip *niḵnās* an das bekannte Substantiv *miḵnās* gedacht, das eigentlich „Hülle“ bedeutet und die Unterbeinkleider der Priester bezeichnet (Exod. 28,42. 39,28; Lev. 6,3. 16,4; Hes. 44,18 und im hebr. Sirach 45,8). Weil diese linnenen Unterbeinkleider „von den Hüften bis zu den Schenkeln“
30 für die Priester charakteristisch waren, weil sie von ihnen getragen werden mußten, so bald sie „in die Tore des inneren Vorhofs eintraten“ (Hes. 44,18), und weil die Priesterhebe in Tempelzellen aufbewahrt wurde (2 Chron. 31,11 und Neh. 12,44), deshalb könnte jenes *niḵnās* mit dem Anlegen dieses Kleidungsstückes *miḵnās*
35 zusammenhängen. Ich will aber nicht behaupten, daß meine Vermutung richtig sei. Nur meine ich, daß es nicht gerade „unerfindlich“ genannt werden dürfe, wie ich auf sie gekommen bin. Auf jeden Fall macht meine selbständige Übersetzung dieses einen Ausdrucks für meine Beweisführung nichts aus. Ed. König.

---

40 „Bessisch“. — Im *Itinerarium* des sogenannten Antoninus Placentinus (um 570) heißt es in c. 37. beim Sinai (*Itinera Hierosolymitana ed. P. Geyer* in Bd. 39 des *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 1898, p. 183 f.):

Et introduxerunt nos in vallem inter Choreb et Sina, ad cuius pedem montis est fons ille, ubi Moyses vidit signum rubi ardentis, in quo et oves adaquabat. Qui fons inclusus est intra monasterium, quod monasterium circumdatum muris munitis, in quo sunt tres abbates, scientes linguas, hoc est, latinas et graecas, syriacas et aegyptiacas et b e s s a s, *vel multi interpretes singularum linguarum.*

Was ist „bessisch" für eine Sprache? Der Apparat belehrt

et *ante* bessas *om GR* bersus *G*.

In der zweiten Rezension des Berichts, die unbegreiflicherweise h i n t e r der ersten, statt auf parallelen Seiten n e b e n ihr, gedruckt ist, lautet der in Betracht kommende Abschnitt (p. 213):

In quo monasterio sunt tres abbates scientes linguas, hoc est latinam, grecam, syram et aegyptiacam et bessam,

mit dem Aufschluß im Apparat

et bessa *M* persam *B*.

Geyer's *Index nominum et rerum* verzeichnet S. 336:

bessa lingua 184, 4,

giebt aber keinen weitern Aufschluß, wie sonst bei dunkeln Worten oder Sachen.

Der *Thesaurus linguae latinae* verzeichnet die Stelle in Bd. II, 1934 unter dem bekannten thrakischen Volk der Besser als einzige, wo *Bessus* adjektivisch gebraucht ist, und hat aus *Jord. Get.* 75 den Beleg *lingua Bessorum Hister vocatur.*

O b e r h u m m e r in Bd. III der Encyklopädie von Pauly-Wissowa gibt alles Wissenswerte über die Besser, führt aber diese Stelle nicht an. Ich glaube auch nicht, daß die Sprache dieses thrakischen Stamms gemeint ist, weiß wenigstens nichts davon, daß etwa eine Kolonie von Mönchen thrakischer Abstammung sich auf dem Sinai niedergelassen hätte.

„Persisch" wie die eine Handschrift hat, wird es ebensowenig sein. Was dann? Eher als an a*bess*ynisch, denke ich an *Iberisch*, in welcher Sprache allerlei Handschriften noch heute auf dem Sinai liegen. Wie aber ist diese Bezeichnung zu erklären? Dies meine Frage. Daß die Stelle auch sonst für den Sprachforscher lehrreich ist, liegt klar.

E b. N e s t l e.

M a r o k k. $^{u}mm^{u}ima$ „m e i n e G r o ß m u t t e r". — Oben S. 184, Anm. 4 hat sich leider für $^{u}mm^{u}im\acute{a}$ der Druckfehler $^{u}mmuim\acute{a}$ eingeschlichen (vgl. S. 179, Anm. 3 u. S. 180, 23 $^{u}mm^{u}\acute{\imath}$ „meine Mutter"). Dieses ^{u} nach *mm* ist natürlich lediglich als Resonanzlaut zu denken, der hörbar wird, wenn sich zur Hervorbringung des *i* die straffe Anspannung der Lippenmuskeln löst, mit der das verstärkte *m* ausgesprochen wird.

A. F i s c h e r.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Bd. II, Heft 2. Salzburg, Zaunrith'sche Buchdruckerei, 1907.

Echos d'Orient. 10e année, no. 64, Mai 1907. Paris.

The Princeton Theological Review. Vol. IV, No. 4. Philadelphia 1906.

Langdon, Stephen – La syntaxe du verbe sumérien (Tirage à part des Babyloniaca, 1re Année.) Paris, P. Geuthner, 1907. 83 S.

Cheyne, T. K. – Traditions & Beliefs of Ancient Israel. London, A. & C. Black, 1907. XX, 591 S. Cloth. 15 *s. net.*

Dussaud, René – Les Arabes en Syrie avant l'Islam. Avec 32 Figures. Paris, Leroux, 1907. 178 S.

Al-Moqtabas. Revue mensuelle . . . . [arabisch]. Vol. I, no. 9. Le Caire 1324.

Wright, H. Nelson – Catalogue of the Coins in the Indian Museum Calcutta, including the Cabinet of the Asiatic Society of Bengal. Vol. II. Part I. The Sulṭáns of Dehlí. Part. II. Contemporary Dynasties in India. Oxford, Clarendon Press, 1907. XII, 280 S. + 25 Taf. 30 *s. net.*

Archaeological Survey of Ceylon. Epigraphia Zeylanica being Lithic and other Inscriptions of Ceylon. Edited and translated by Don Martino *de Zilva Wickremasinghe.* Vol. I, Part II. III. London, Henry Frowde, 1907. Pages 41—74 + (Index) I—V + Plates 12. 13 u. 75—120 + (Index) I—VII + Plates 14—16. 4°. Je 5 *s. net.*

**Jackson*, A. V. Williams – Persia Past and Present. A Book of Travel and Research. With more than 200 Illustrations and a Map. New York, The Macmillan Company, 1906. XXXI, 471 S. $ 4.00 *net.*

Breasted, James Henry – Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, collected, edited and translated with Commentary. Vol. V. Indices. Chicago, The University of Chicago Press, 1907. Leipzig: O. Harrassowitz. IX, 203 S.

Abgeschlossen am 18. VI. 1907.

Mitteilungen eines Schilḥ über seine marokkanische Heimat.

Von **Hans Stumme.**

Während das marokkanische Arabisch von einer ganzen Anzahl deutscher Orientalisten, wie August Fischer, Georg Kampffmeyer, H. Lüderitz, Bruno Meißner, Ph. Vassel u. a., durchforscht wird und namentlich auch vom verstorbenen Albert Socin gern studiert wurde, der über dasselbe bekanntlich ver- 5 schiedene Schriften — allein oder mit mir zusammen — veröffentlichte[1]), hat sich trotz meiner Bemühungen[2]) das marokkanische Berberisch keinen Getreuen fernerhin unter den deutschen Orientalisten erwerben können, — wenigstens keinen solchen, der seine Begeisterung durch Publizieren zum Ausdruck brächte. In 10 den deutschen Zeitschriften und Serienpublikationen orientalistischen Charakters fehlt seit 1894, d. h. seit dem Erscheinen der in Anm. 2 zitierten „Elf Stücke", die Materie „Berberisch" fast ganz. So darf wohl hier wieder einmal etwas „Berberisches" figurieren, und zwar ist's wieder ein schilḥischer Stoff und keiner aus meinen 15 Sammlungen über Rīfisch oder Bräberisch[3]). Was mich bisher davon abhielt, den im Folgenden veröffentlichten Stoff zu edieren, war einzig und allein der sonderbare, beinahe wilde Stil dieses Originalaufsatzes. Der unstäte, abenteuerliche Mann, welcher das

---

1) Von diesen Schriften kommt für den vorstehenden Artikel in Betracht: Der Dialekt der Houwāra des Wād Sūs in Marokko von Albert Socin und Hans Stumme, Leipzig 1894 (= Abh. d. Kgl. S. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Cl. Bd. XV, No. I). — Wir kürzen das Werk ab mit: Hoüw.

2) Ich meine damit, daß ich über Schilḥisch Kolleg gelesen und mehreres auf diesem Gebiete publiziert habe, nämlich (in Klammern steht die Abkürzung fürs Zitieren): Elf Stücke im Schilḥa-Dialekt von Tazĕrwalt, S. 381—406 des 48. Bandes dieser Zeitschrift (Zt. 48); Märchen der Schluḥ von Tázĕrwalt, Leipzig 1895 (M.); Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ, L. 1895 (D.); Handbuch des Schilḥischen von Tazĕrwalt, L. 1899 (H.); Sidi Ḥámmu als Geograph, in den „Orientalischen Studien", Gießen 1906, S. 445—452 (G.).

3) Fürs Studium des Rīfberberischen empfehlen wir René Basset, Étude sur les dialectes berbères du Rif marocain in den Actes du XI. Congr. d. Orient. (Sect. V, S. 71—171), Paris 1899. Sehr wenig ist unter den drei berberischen Hauptidiomen Marokkos bis jetzt das Bräberische bekannt; vor wenigen Wochen ging uns indes ein, 248 Oktavseiten sehr engen Druckes umfassendes Buch zu, betitelt Dictionnaire français-tachelh'it et tamazir't par S. Cid Kaoui, Paris 1907, welches unter der Benennung tamazir't das Bräberische meint und eingehend berücksichtigt.

merkwürdige Schriftstück aufsetzte, das hier in Transkription (s. Z. 18) erscheint, heißt Ḥāž ʿAlī Abʿamrān[1]), er ist also ein Schilḥ, und Stammesangehöriger der Ait Băʿamrān, die zwischen dem am Meere gelegenen Orte Aglu und dem fast auf dem 12. Grade
5 w. L. (von Paris) liegenden Orte Tiznit, sich nicht ganz bis zum 30. Breitengrade nach Norden ziehend, ihren Wohnsitz haben. Ḥāž ʿAlī war im November 1892 — damals etwa im 30. Lebensjahre stehend — Mitglied der Akrobatentruppe, die unter der Leitung des Ḥāž ʿAbdulla, meines hauptsächlichsten Lehrers im
10 Schilḥischen, in Berlin auftrat. Als ich damals bei Ḥāž ʿAlī entdeckte, daß er über eine recht gut lesbare arabische Schrift verfügte und in dieser auch gern seine schilḥische Muttersprache wiedergab (was durchaus nicht die Regel), bewog ich ihn, mir einen Aufsatz über seine Heimat zu verfassen. Da hat sich der brave Mann
15 in Berlin hingesetzt und mir ein, لَغَرْبْ غِمَكَّلْ كِيس نْتَعِيش betiteltes Spezimen auf 50 Quartseiten in sehr großen arabischen Buchstaben niedergeschrieben und dann vorgelesen und interpretiert; mein Transkriptionstext gibt genau die Aussprache des Ḥāž beim Vorlesen seines Aufsatzes wieder[2]).

20 Die Wildheit des Stiles dieses Originalaufsatzes hat mich, wie gesagt, bis jetzt davon zurückgehalten, ihn europäischen Lesern vorzusetzen. Diese zeigt sich namentlich im beständigen Springen des Verfassers aus der Schilderung in den Dialog, und wieder umgekehrt aus dem Dialog in das Schildernde und womöglich Historische;
25 ferner im vollständigen Fehlen einer durchgehenden Disposition, weshalb denn auch Wiederholungen nicht selten sind. Stilistisch stehen andere Eingebornen-Aufsätze aus dem berberischen oder arabischen Maġreb oder aus Afrika überhaupt[3]) sicherlich bedeutend höher als der meines Ḥāž; aber die Tatsache, daß die Folkloristik
30 in neuerer Zeit gerade solchen Aufsätzen wilden Stiles ein größeres Interesse entgegenbringt (wie denn auch die heutige Psychologie die Schilderungsversuche des Kindes für sehr beachtenswert hält),

---

1) Schilḥische Wörter außerhalb des Satzes zitiere ich i. a. ohne Tonbezeichnung; s. II. § 16 nebst „Bemerk.".

2) Neue Schriftzeichen (gegenüber den Tazĕrwalt-Texten von Zeitschr. 48) sind für diesen Băʿamrān-Text nicht nötig; denn das Schilḥische beider Gegenden hat keinen divergierenden Lautbestand. Über gelegentliche Differenzen s. die Anmerkungen zum folgenden Texte.

3) Ich denke hauptsächlich an Aufsätze und größere Schriften wie die folgenden: Relation de Sidi Brahim de Massat, traduite sur le texte chelh'a et annotée par René Basset, Paris 1882; Récit merveilleux des aventures d'un étudiant au Maroc im Recueil de Textes pour l'étude de l'arabe parlé von G. Delphin, Paris-Alger 1891 (Übersetzung des Arabischen dieses Buches: G. Delphin. Recueil de Textes p. l'ét. de l'ar. p. Traduction par le Général Faure-Biguet, Alger 1904); Life and Travels of Dorŭgu (Hausa u. englisch) in Magána Hausa von J. F. Schön, London 1885; endlich die zahlreichen Materien dieses Charakters in den Schriften C. G. Büttner's oder C. Velten's über Suaheli.

bestimmt mich dazu, die Expektorationen meines Ḥāž, trotz ihrer Mängel, dem Drucke zu übergeben. Langweilig sind seine Aufstellungen sicher nicht; bunt wechselt in ihnen der Stoff: Besuch der Messen und Märkte[1]), Erlebnisse mit Dieben und Räubern, Saat- und Ernteverhältnisse, der Verkehr mit den Feldarbeitern, deren 5 Behandlung und Beköstigung mit dem berühmten Kuskus und der unvermeidlichen Tagulla[2]), Bienenzucht und Honigverkauf[3]), Beschneidung und Hochzeit mit Tanz und Gesang[4]), Engagement des Schutzbegleiters[5]) durch unsicheres Gebiet usw. — Nicht immer wird man sich darüber klar, ob der Ḥāž zum (europäischen) Leser spricht 10 oder mit einem oder mehreren Genossen draußen im Sūs dialogisiert; ich habe da, wo der Ḥāž m. E. zum Leser spricht, das Setzen der, andernfalls stets angewandten Anführungsstriche unterlassen.

Im Beifügen von erläuternden Anmerkungen zum Übersetzungstexte habe ich mir eine gewisse Beschränkung aufgelegt; da die 15 Szenerie der folgenden Aufzeichnungen durchwegs Schlūḥgebiet ist, kann man wohl von einer minutiös genauen Bestimmung aller im Folgenden vorkommenden Orts- und Stammesnamen absehen und darf wohl im Allgemeinen auf die einschlägigen Schriften Quedenfeldt's, Basset's, des Vicomte de Foucauld 20 oder des Marquis de Segonzac verweisen[6]).

---

1) Vgl. zu diesem Thema S. 197 bei Quedenfeldt in Zeitschrift für Ethnologie, Berlin 1888 (wenn auch eigentlich Brāber betreffend); s. unten Anm. 6.

2) Über dieses Gericht (eine Art Mehlbrei, „a kind of hard porridge") und überhaupt über die agrikulturellen Verhältnisse der Marokkaner (Araber wie Berbern) s. den äußerst interessanten Aufsatz Midsummer Customs in Morocco von Edward Westermarck in Folklore, Vol. XVI, No. 1 (1905), S. 27—47.

3) Als Lesestücke (ohne Übersetzung) findet man den Passus von iṭāʿf S. 529, Z. 11 bis nlflūs dies. S., Z. 18 des folgenden in H. S. 127 (Les. IV); ebenso ist dort Les. II = jûkur S. 517, Z. 17 bis ṣṣnžâtĕnsen dies. S., Z. 28 hier, und dort Les. III = eillig S. 529, Z. 24 bis dījúškan S. 531, Z. 2 hier.

4) Über Gesänge bei solchen Festlichkeiten, d. h. über die bei ihnen vorgetragenen lyrischen Lieder (tandamt) habe ich mich schon in D. eingehend verbreitet. Neuerdings hat der größte Lyriker der Schluḥ, Sīdi Ḥammu Guzgĕruz, namentlich unter den Engländern Bewunderer gefunden, dank vor allem den Bemühungen des in Mogador wohnenden Herrn R. L. N. Johnston (mit dem ich durch Prof. Aug. Fischer's gütige Vermittlung in Korrespondenz treten konnte). Ich zitiere als hierhergehörig zwei neueste Werke: Fadma Tagourramt par Sidi Hammou dit G'Zgrouz par R. L. N. Johnston (Actes du XIV. Congr. d. Orient., T. II), Paris 1906 und The Songs of Sidi Hammo rendered into English for the first time by R. L. N. Johnston. Edited with a Preface by S. L. Bensusan. The verse-renderings by L. Cranmer-Byng, London 1907.

5) s. S. 534, Anm. 3.

6) „Einteilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko" von Max Quedenfeldt in der Zeitschr. für Ethnologie, Berlin 1888 u. 1889 und dess. Verf. Bericht „Über die Corporationen der Ulĕd Ssidi Ḥammed-u-Mûssa und der Ormâ im südlichen Marokko", ebenda Jahrg. 1889 (Zit.: Qu. 1888 bezw. 1889); René Basset, Relation de Sidi Brahim etc. (s. S. 504, Anm. 3); Vicomte Ch. de Foucauld, Reconnaissance au Maroc, Paris 1888; Mis de Segonzac, Voyages au Maroc (1899—1901), Paris 1903.

Wie wir in Marokko leben.

Im Namen Gottes! Laß uns nach Tazĕrwalt reisen! — Ich zog (einmal) auf die Messe von Tazĕrwalt[1]). Als ich hinkam, fand ich, daß der Tiermarkt voll versehen war mit Kamelen. Ich be-
5 trat den Tiermarkt. Die Kamele verkauften Beduinen; sie hatten sie, mein Bruder, aus der Wüste dort von Tažäkänt gebracht. Ich sprach zu den Leuten: „Wieviel kosten die Kamele (hier) auf der Messe von Tazĕrwalt?" Einer antwortete mir: „Hundert Mitḳāl"[2]). Ich erwiderte ihm: „Soviel kosten sie eben nicht!" Wir wetteten.
10 (Dabei entspann sich eine Prügelei, und) der Ḳaid kam herbei, nahm jenen Mann fest und ließ ihm die eine Hand abschlagen.

Ich wanderte weiter. Ich sah, wie die Ida uBĕäḳīl[3]) mit einer Unmenge Pferde herangeritten kamen. Sie brachten zwei Kamelinnen mit. Als sie nach der Halle kamen, wo man sie
15 schlachtet, zogen sie das Messer und schnitten ihnen alle Sehnen an den Füßen durch.

Jene Kamele waren noch nicht tot, als auf der Messe ein allgemeiner Lärm entstand. Ich sah Stroh in der Luft herumfliegen, und grüne Datteln. Die Kamelfleischverkäufer erhoben ein Ge-
20 schrei; die Leute liefen umher, der eine stürzte sich auf den andern. Die Schwarzen des Sīdi Lḥaūsēin[4]) stiegen zu Pferde; sie nahmen ihren Weg über die Krüge: alles Töpferzeug zerbrach, die Tonnen lagen auf dem Wege!

Da kam der Ḳaid Bāla[5]) und rief den Leuten zu: „Was ist
25 auf der Messe hier geschehen? Das ist keine Muslimen-Messe mehr!" Gerade jetzt gingen die Imẓẓāḍ los und wollten sich prügeln: man nahm sie alle fest und fesselte sie an den Arganbaum[6]), an dem man gewöhnlich die Sklaven verkauft. Man nahm sie einfach her, mein Bruder, schloß ihnen die Füße um den Stamm
30 jenes Sklaven-Arganbaumes und ließ sie bis zum nächsten Morgen

---

1) Also nach der Zâwija des Sidi Ḥámd uMûsa (des Schutzheiligen der Akrobaten des Wād Sūs) bei Ilīġ; denn bei dieser Zāwija findet die berühmte Tazĕrwalt-Messe statt.

2) Zur Information über marokkanische Geld- und Maßverhältnisse seien auch hier die Rudimentos del árabe vulgar (s. in deren 2. Auflage [Tánger 1889] die S. 381—389) von Lerchundi empfohlen.

3) Qu. 1889, S. 166.

4) Sīdi Lḥaūsēin uHāšem, der Nachkomme des Sīdi Ḥamd uMūsa und Hüter des Grabes dieses seiner Ahnen (s. Anm. 1 dieser S.) starb 1886 (s. Qu. 1889, S. 168); unser Ḥāž ist hier, wie S. 516, Z. 25 ff., entschieden historisch, schildert also ein Vorkommnis, das spätestens auf 1886 fällt. Weiter unten (S. 538, Z. 35) führen schon die Söhne des Sīdi Lḥaūsēin die Herrschaft zu Ilīġ und Umgebung.

5) der (nach dem Ḥāž), gleich seinen Untergebenen, schwarze Oberste der Truppen des Sīdi Lḥaūsēin; vgl. Basset, l. c. S. 11 Anm. 2: „Sidi H'oseinben-Hachem, ennemi fanatique des chrétiens, réside à Ileg, sous la protection de 60 cavaliers nègres et de plusieurs canons".

6) S. z. B. Zt. 48, S. 383, Anm. h, oder auch Houw., S. 14, Anm. d und S. 30, Anm. bf.

Lġárb ġimkälli gis ntšéīš.

Bismillâh! adn̆kʲ tazĕrwált![1]) — nkin sûḳăġ almuggʷĕr ndzruált[2]). elliġ nílkĭmăġ, afiġn iramán[3]) išámmĕr ărrḥăbt. kšmáġn sărrḥăbt. iramán artnz̆nzän wašărâbĕn; iwintnid, a-gumá, ḫsḫrájän ndžäkănt. nniġásĕn: „m̆nšk adgän iramán ġulmuggʷĕr ndzruált?" 5 innâji jăn: „miét mtḳâl!" nniġás: „urkúllugín ġunškán!" arndžaḥḥâd. jăškid umġár, jámz awálli, ibbý affúsĕns.

zéidĕġ arzigîzeġ; afiġn idăubšăḳîl sudănd kăda wakăda diisän. awind snăt-trâmin. elliġ dlikĭmen abărâz, elli ġajăsĕn-ḳársĕn, ldínd sskkin, bbynăsĕn kullú yẓẓorán ndárat iḍărĕnensĕn. 10

iramánĕlli urăúk-mûtĕn, sälliġ idîŭ[4])lmuggʷĕr. änniġ ālím ikká igenná dublûḥ. idbû-tärämân[5]) gân taġujít; artäzzlán lgûmān[6]), aryṭṭăr krâ-fkra. sudánd ismigân nsîdi lḥăúsĕın; artâsin igudăr: irẓă kullú itḳý, rzínd lḫwâbi ġûġáras!

jăškid lḳăíd bâla, innäjăsĕn: „máttaġaja ižrán ġulmuggʷĕrăd? 15 ursúl-igî wimúslimen![7])" níkern imẓẓăḍ ġakudán, irín admmáġn: amz̆ntĕn kúllu, kĕrfĭntĕn ġwargänân, elliġ anzzăn ismigân. umz̆ntĕn ukʷăn, a-gumá, gilĭbĕnăsend iḍâren ġugžžăjän ŭwárgänan iismigän,

1) Über die Etymologie des Namens tazĕrwalt bin ich mir trotz der Angaben Basset's (l. c. S. 11, Anm. 2) und Quedenfeldt's (Qu. 1889, S. 166, Anm. 1) nicht klar, und glaube weder Ersterem darin, daß es „Hase" bedeute, noch Letzterem darin, daß es die „Blauäugige" bedeute. B. scheint an das Tuāregwort tamerwult (√rwul „ausreißen") „Häsin" gedacht zu haben.

2) Daß der Vokal a und (dann auch) i im Nom. fem. nach der vorderen Genusdiskriminante t bei Anwendung des Genetivexponenten n und einlautiger Präpositionen sehr gern und nach jät „eine" in der Regel elidiert wird, war in H. § 92 bezw. § 176 sub 2 notwendigerweise vorzubringen!

3) Ḥāž ʿAlī sprach stets aram, Pl. iraman; in Tazĕrwalt spricht man sehr selten so, sondern fast immer arʿam, irʿaman.

4) diŭ, habit. ddiŭ „in Unruhe und Lärm geraten, aufbrausen". In Taz. sagt man dûĭ (hab. ddûĭ oder tĕdwāī); Etymon ist natürlich maġreb. دوى „summen, reden" etc. Vergleiche, daß das „Vesperbrot" in Băʿamrān wázdiŭt, in Taz. aber wázduit (H. 240 b) heißt.

5) tärämän ist ein Plurale tantum; natürlich zu aram (s. Anm. 3) gehörig. H. 230 b einzutragen, da auch in Taz. gebräuchlich. — Einige Schlūḥ wollten unter tärämän ganz speziell Würste von Kamelfleisch begriffen wissen; vgl. die Übersetzung von V. 20 in G. S. 450.

6) Bedeutung H. 198 b einzutragen.

7) Diese Art Bildung (s. sie z. B. auch S. 539, Z. 1) hätte ich H. § 141 erwähnen sollen; es steht wimúslimen also für wi-imúslimen.

mit einem Seile gefesselt. Am nächsten Morgen wollte ihnen der Ḳaid Bāla Hand und Fuß abhauen lassen.

„Onkel Mḥammäd, — wie teuer verkaufst du die Datteln?“ „4 Uḳījas, 1 Tamuzunt und 1 Dirhem.“ „Und was kostet die Gerste, Onkel ʿAbbulla?“ „Jawohl! (Werde gleich antworten!) Weißt du übrigens, daß heute Salz bloß 2 Užūh die Tärbʿēit[1]) kostet? Pfeffer ist (auch) sehr billig: 5 Užūh das Ṣāʿ; trockne Rüben 6 Uḳījas das Ṣāʿ; trockne Runkelrüben 4 Mellūl und 2 Užūh. Aber ich habe gesehen, daß von den Weiberartikeln bloß Ḥenna billig ist: 2 Užūh das Ṣāʿ.“ „Und was kostet das Ṣāʿ Mais?“ „Mais ist auch teuer: derjenige, den man den ägyptischen nennt, und der einheimische kosten einen halben Rījal das Ṣāʿ. Aber die Messe ist gut besucht! Wieviel Wolle die Beduinen auf sie gebracht haben!“ „Wieviel kostet sie denn, Brāhīm, Bruder?“ „Ich habe nicht nach ihrem Preise gefragt; aber man hat mir mitgeteilt, daß das Vlies 7 Uḳījas koste!“ „Gott! Mir hat die ʿAiša gesagt: „„Bringe mir etwas Wolle mit!““ Sie hat mir auch fünf Matratzen Argannüsse gegeben und mir gesagt: „„Wenn du sie verkauft hast, Vater Ḥmed, so bring' mir etwas Wolle mit!““ „Also bitte, Ḥmed, komm', laß uns nach dem Wollmarkte gehen!“ „Komm, Onkel! Ich will auch etwas Wolle kaufen, damit mir die Frau ein Hemde macht!“ „Ja; und was willst du? Sollen wir jetzt hingehen oder morgen früh?“

Sie gingen zur Wolle. — „Komm, — laß uns (erst) nach dem Ochsenmarkte gehen! Ich muß ein Jungtier kaufen, damit ich pflügen kann!“ „Ich habe ein Rind; wenn du ein Rind hast, so sind das zwei; die können wir zusammentun, (und) sie pflügen (dann) einen Tag bei dir und den andern bei mir!“ „Ja! Morgen kaufe ich ein Jungtier! Du hast ja eines; wir tun sie dann zusammen, daß es zwei sind, und dann kann mit ihnen abgewechselt werden!“ „Ja! Morgen komme ich hin und hole das Gespann!“ „Nein! Morgen müssen w i r erst mit dem Gespann pflügen! Wenn wir mit ihm den Sandacker dort unter dem Hause und den Obst- und den Melonengarten fertig gepflügt haben, (kannst du das Tier abholen)!“

„Ja! Da können wir mit dem Pflügen beginnen! Steht früh, bei Tagesgrauen auf! Gebt den Tieren Stroh, und gebt ihnen Argannußschalen, damit sie fressen! Denn sie sollen pflügen! Wenn

---

1) Siehe S. 506 Anm. 2.

kerfîntĕn sizîkʲer arsbáḥ. sbáḥ irēbbý lḳā́id bâla, iradā́sĕn-ibbý affús dōḍā́r.

„ḥâli mḥámmäd, mʻnšk asdznzât tîl̄ni? „árbɜawâḳ dĕtmuzúnt dúdrim.“ „ímma túmẓẓen mʻnšk adgânt, a-ḥâli ɜabbúlla?“[1]) „auḍḍý![2]) urukʷán-tsnt, kiġ[3]) ġassád tîsent tʻrḥs užhā́in[4]) itärbɜēít? ififil irḥs bâhĕra: ḥamsužûh iṣṣâɜ; tirkimín ḳornín sttawâḳ iṣṣâɜ; ḥízzu iḳḳórn rbaɜ-mĕllûlen dužhā́in. âmma urukʷā́n-zriġ jírḥs itmġârin aġâr lḥenná: užhā́in iṣṣâɜ!“ „âmma asngâr mʻnšk iṣṣâɜ, a-ḥûja?“ „asngâr juġū́lá nnît: ġwálli, mū-tînin mísĕr, dúbldi[5]) nʻṣṣ ntáriält aigá iṣṣâɜ! âmma iɜámmĕr ulmuggʷĕr! madáwa sérs iwín ûɜarâbĕn dĕtáḍûṭṭ!“ „mʻnškawa attgá, a-brāhîm, a-ḥûja?“ „urtsûmag; âmma nänii, tgá sbɜāwâḳ itîlist[6]).“ „uɫɫā́h! ariiukʷā́n-tnna ɜā́iša: „„awiid kra-ntaḍū́ṭṭ!““ tfkâjid jân summúst tiwúltimin wárgän; tnnâji: „„jiḥ‿tindznzît, a-bába ḥmẹ́d, tawitiid krá ntáḍûṭṭ!““ „arbbý, a-ḥmẹ́d, arwáḥ, adnʻkʲ rrḥâbt ntáḍûṭṭ!“ „arwáh, ɜámmi! ḥta-nki ríġ ádsġaġ kra-ntáḍûṭṭ, más aiitskʲér tamġárt aḳššäbînu!“ „aiwá; ma-trît? anftú ġikkâd noḥ‿sbáḥ?“

ftún sdér taḍū́ṭṭ. — „arwáḥ, ánkʲ ġíd särıḥâbt iizgârĕn![7]) iḥssâji adsā́ġaġ jā́ūɜallúš, más akirzĕ́g!“ „ílla dêri jā́ūffūlu[8]); jíġ dérkʲ illá jā́ūffūlu, adgín sín; nsmúntĕn, arkírzĕn jā́ūwáss dérkʲ, jā́ūwáss dêri!“ „ā̄iwá! sbáḥ adsáġaġ jā́ūɜallúš! kií, ílla dérkʲ jân; nzdîtĕn, adgín sín, arásĕn-tgga tawála!“ „aiwá, sbáḥ hâti annā́škaġ adáwiġ tajûga!“ „óho! tajûga radíssul-nkírz sbáḥ! jíġ isnkímmĕl imĕllâlĕnan nḍû‿ġáras, dtúrtit ditbḥẹrtán nḍū́ tigimmẹ́!“

„ā́iwá, hâti ranbdú ḥtîl̄rza![9]) nîkĕrät zíkʲ aġûri! fkât âlim ilbhéim, tfkimâsĕnt agälim[10]), adšint; hâti radkirzĕnt! jáḥ‿tftám,

1) ɜabbúlla ist die bei den Schlūḥ üblichere Aussprache für عبد الله (ɜabdálla sagen sie selten); man kürzt ɜabbúlla dann noch zu ɜábbu ab (s. unten S. 527, Z. 10).

2) auḍḍy ist wohl eher آولدى, und nicht (wie H. 169 b steht) آودى; ich habe seitdem Tazĕrwalt-Schlūḥ gesprochen, die es mir ganz ausdrücklich im ersteren Sinne etymologisierten.

3) kiġ „daß“ bedeutet in Taz. mehr „wenn“ (vgl. H. 192 a).

4) Die Diphthonge ā̄i oder ē̄i der Duale von Münz- und (im weitesten Sinne) Maßnomina werden nach den Zusammenstellungen W. Marçais's in seinem, von mir in dieser Zeitschrift 58, 670 ff. besprochenen Buche „Le Dialecte arabe parlé à Tlemcen“, Paris 1902 (s. S. 91 f. S. des Buches) nicht mehr auffallen.

5) abldi, arab. بلدى.

6) tîlist, Plur. tîlisin; nie mit ll, wie in Taz. (H. 235 a).

7) Der Ḥāž sagte für „Ochs“ azgär und azgir, und im Plural izgāren und izgîren.

8) affūlu, Plur. iffūluán = azgär (azgir).

9) Der Ḥāž sprach im Stat. absol. immer tajirza; vgl. H. 227 a.

10) Die Angabe H. 158 b (agalim als „Häcksel“) ist wohl irrig; vgl. Hoüw. S. 30 Anm. bf. — Das schilḥ. agālim ist vielleicht aus einem andern berberischen Dialekte eingewandert, d. h. aus einem, in welchem „Haut“ oder „Fell“ nicht (wie im schilḥischen) îlĕm lautet, sondern aglim (wie z. B. im bräberischen); denn ich halte îlĕm und agalim für dasselbe Wort in Differenzierung.

ihr dann aufbrecht, so nehmt den Samen mit, — werft aber nicht zuviel Samen zwischen die Steine, — werft reichlich Samen dahin, wo guter Boden ist! ʿAlī, du mußt heute den Packsattel auf den Esel legen und Mist nach dem oberen Acker, — nach dem über 5 dem Hause, schaffen! Wenn du mit dem Misthaufen fertig bist, gehst du hin und holst den Mist aus dem Hause der Familie Mḥammäd! Wenn du ihn ganz hinaufgeschafft hast und auf dem Acker einen Misthaufen aufgetürmt hast, nimmst du fünf Esel, legst ihnen ihre Packsättel auf, holst die Doppelsäcke aus dem 10 unteren Hofe, holst einen Tagelöhner, und der treibt drei Esel, und du treibst zwei! Sputet euch, beeilt euch: das (Pflüge)gespann wird gleich kommen! Wenn dann zwei Furchen fertig sind und ihr den Samen hernehmt, müßt ihr die Saatfurche mit den Gespannen ziehen! Zieht sie nicht mit der Hacke, — dann kommt 15 der Samen nicht tief genug hinein! Verteilt die (verschiedenen) Parzellen (richtig) auf die Gespanne! Die Stuten bringt nach den Ackerstellen hinten, wo keine Steine liegen; denn ich hätte Angst, daß uns die Pflüge zerbrächen! Setzt den Tieren die Joche richtig auf; legt den Kamelen die Gurte richtig an!"

20 „Morgen wird also alles beim Scheich pflügen! Kommt hin; denn der Scheich will morgen die Gespanne haben, er will euch Mehlbrei[1]) und Argannüsse geben! Jeder, der hinkommt, erhält sein Mittagsbrot, — jeder der zur richtigen Zeit hinkommt; ferner gibt er den Arbeitern Vesperbrot, sowie auch Abendbrot: Kuskus 25 mit Fleisch, Kürbis, Zwiebeln, Erbsen, Linsen! Heute Nacht werden die Angehörigen verschiedener Stämme bei ihm tanzen: die Ait ʿAbbulla haben ihm heute Arbeiter mit Gespannen gestellt; jeder, der ein Gespann hat, hat es heute zum Scheich gebracht. Sie haben alle jene Parzellen über dem Hause gepflügt; sie haben 30 (auch) den neuen Acker gepflügt, von dem er heuer Tikiut[2]) geerntet hat. Auf seinem großen Acker haben sie keine Furche (ungezogen) gelassen: sie haben ihn ganz umgelegt von unten bis oben. Von zehn Jochen sind den Leuten die Pflüge entzweigegangen; drum hat man den Stellmacher geholt, — der zimmert und macht 35 Pflüge vom frühen Morgen bis Sonnenuntergang. Wirklich eine Unmenge Menschen sind heute zum Scheich gekommen; er gibt ihnen das Beste: Mehlbrei mit Butter, Kuskus mit Fleisch und Butterhäubchen, und Honig. Alles das hat er auf dem Markte gekauft, und der Honig ist doch teuer! Der Scheich hat wirklich 40 eine Menge Ausgaben dadurch gehabt, daß man ihm die Arbeiter stellte!"

Am Tage, wo die Messe von Tazĕrwalt stattfindet, gibt es keine Räuber auf dem Wege: zieh' hin und trage das Geld auf deinem Kopfe drüben vom Assif Ulġas an bis zu den Iḥaḥan und Aštūken!

---

1) Siehe S. 505 Anm. 2.

2) Siehe **Basset**, l. c. S. 29, Anm. 4 (vgl. D., S. 78, Erl. 9).

täsím amúd, — abähĕrá-urtsgûtem amúd iñgír izrán, — arassgutất amúd, ínna igẩn amazír![1]) a-šalî, kiin ġássad gíd aḫlẩs iuġiúl, arattẩsit amazír sigrán ufillá, ġwán iggi ntigimmé![2]) jíḫ‿tkímmlt amdduzán, tftút, atsôfḫt amazír ḫtigimmé nẩït-mḥámmäd! jiḫ‿tid-kúllu-tsôfḫt sbrrá, tskʲért-gis amddúz, tawít summús niġujẩl, tgtẩ-sĕnd iḫäliẩsĕnsen, tawítt išwârin ġlḫẩûšan iízder, tawítt ímkiri[3]), arẩk-iglli[4]) krẩḍ iġujẩl, artgllít[4]) kií sín! tútem iffẩsennun[5]), zrbẩt: hán tajûga rantẩšk! jiḫ‿kímmĕln iḍĕrfánan, jíġ rátgĕrm amúd, artšállĕmem stiûga tirîtin![6]) aurtšállĕmem súgelzim, — hán amúd urradittẩška! tbḍúm imtlán[7]) itīgīwín! tagŭmârin rärẩttent stsġa-rinán, ellíġ urílli úẓru, aškú nksúḍ adaġrzín immâsen![8]) tšáddlm tizuglá[9]) ilbheimĕnná, tšáddelm tuggʷős[10]) iiramanán!"

„hātí radkúllu-kírzĕn ġdér umġár sbáḫ. aškẩtt, hán amġár irä-jáwi tīgīwín sbáḫ, irêskʲer tagullá duẩrgän! kúllu maniúškan, irê-iš ímkĕli, — jẩn tinigĕrn[11]); ulá wázdiŭt[12]) irädẩsent-ískʲer, úla ímensi irädẩsent-ískʲer: sksú dītfií, dĕtḫsẩït, duẓẩlîm, dikíker, dĕt-níltit! ẩmma radärs-ḫẩûšen ġẹ̄ḍẩd yḳbýlen: iwinẩzd ẩït-šabbúlla tiwīzi ntīgīwín ġassád; kúllu ma-iṭṭẩfn tajûga, iwitíd iumġâr ġassád. kírzĕn kúllu tisġârinan ellí nḍŭ tigimmé; kírzen afrādán liždíd mu-íks ġasseggʷőssa[13]) tikiút. afrádan mḳḳórn úrgis-filn jẩûḍérf: sgilībĕnt kullú menizdér arafillá. rẓẩnásend merẩû tīgīwín immâsen; iwínd anžžâr, arisrûm, ariskʲér immâsen ammás[14]) nzíkʲ sbáḫ arti-wútši. kâda wakâda nmýdden adiúškan sdér umġár ġassád; iskʲe-rásen kreigẩtt-lḫêr: ḫtgullá dŭûḍy, ḫsksú dĕtfií dlbrôž[15]) ûŭḍy, dtâmmänt. isġát nnīt kúllu ḫssúḳ, ẩmma tuġŭlá tämmẩnt! amġâr isḫsér kīgẩn dlflûs, ellíġ azdiwín tiwīzi!"

áss ulmuggʷĕr ndzrwált úrllin ýḳṭašan ġuġáras: zĕíd así ddĕhâb fiḫfnkʲ mán-iglli[16]) wassíf ulġás kullú siḥáḥan swaštûkĕn! aġbâlu

---

1) Bed. einzutragen H. 164 a.
2) Der Ḥāž spricht das Wort für „Haus" stets mit mm.
3) H. 189 b kennt das Wort nicht in dieser Bed. („einzelner Tagelöhner").
4) glli (hab. tglli) „hintensein, hinterhergehen, folgen, treiben".
5) „Ihr schlagt eure Hände".
6) Sing. tirit; vielleicht von ära „schreiben, zeichnen".
7) imtlan ist Plural von amtul „Ort".
8) Sing. immis; vielleicht bedeutet das Wort aber nur einen Bestandteil des Pfluges. 9) Sing. tazuglit. 10) Sing. taûgst (H. 232 b).
11) „Ein (jeder), der es da erwischt".
12) Siehe S. 507 Anm. 4.
13) Der Ḥāž sprach das Wort für „Jahr" stets mit Doppelung aller drei Konsonanten, was ja auch dessen Etymologie entspricht (ass-wwöss).
14) „(Von) mitten am frühen Morgen (an)".
15) Siehe H. 197 b sub lbarž. 16) Siehe Anm. 4.

Auch Aǵbālu Māst ist schön. Dort ist eine Quelle; man nennt sie die Quelle von Aǵbālu, — die ist trefflich und überaus schön. Sie hat reichlich Wasser. Dort liegen auch Gemüsegärten mit ägyptischem Mais; dort sind Fruchtgärten, die sich an der Seite
5 des Flusses ununterbrochen bis nach Aglu hinziehen. Auch dort pflanzt man viel Mais, und das Wasser ist dort auch reichlich.

„Wir wollen den Freitagsmarkt von Bū Naȝmān beziehen und Runkelrüben auf ihm kaufen, damit wir sie nach dem Sonntagsmarkte von Bifurna schaffen; man hat uns gesagt, sie ständen dort
10 hoch im Preise!" „Und uns hat man auch gesagt, Rüben und Mais seien billig, — aber Gerste sei teuer!" „Wie viel kostet sie?" „Man hat uns gesagt, sie koste 5 Uḳījas und einen Tamuzunt das Ṣāȝ." „Aber, kommt 'mal, — laßt uns Weizen kaufen! Ob es wohl besser ist, wenn wir Weizen kaufen, oder wenn wir
15 Gerste kaufen?" „Wenn wir Weizen kaufen, werden wir schon etwas Profit davon haben!" „Mein Lieber, — an Weizen ist nichts zu verdienen! Es ist besser, wir nehmen unsre Kamele nach der Montagsmesse von Imi Uwassif und kaufen dort Saubohnen, — das ist besser, als Weizen oder Gerste kaufen!" „Wieviel kosten die
20 Saubohnen in Imi Uwassif?" „Bei Gott, ich weiß nicht, wieviel Muḥa uȝAlī sagte, daß die Saubohnen dort kosteten!" „Komm nur! Na, Gott weiß, ob sie dort 10 Użūh gekostet haben (oder mehr, oder weniger)!" „Doch auf, laßt uns zu Markte ziehn!" „Gut! Ich will hinziehen, ich habe (nämlich) sechs Kamele mit Öl; das
25 will ich hinschaffen; ich habe die Tiere dafür vermietet (und bekomme) 6 Mitḳāl für das Kamel von hier bis Mogador." „Bruder! Gott! Die Frachtsätze sind niedrig in dieser Hölle hier!" „Ja, — aber was wollen wir tun? Bei Gott, — entweder so oder so! Sonst sitzen wir eben da und haben nichts zu tun!" „Ja, es ist
30 schon gut genug, wenn man (wenigstens) das Geld fürs Grünfutter (für seine Tiere) bekommt, und nicht (ganz tatenlos) dasitzt." „Ja, — was sollen wir tun? Wir müssen heute hingehen und Weizen für die Kamele, (um sie zu beladen,) kaufen oder Öl oder Granatäpfel kaufen." „Man hat uns gesagt, das (Öl) sei sehr teuer
35 auf dem Donnerstagsmarkte von Bẓẓu, aber die Granatäpfel seien dort sehr schön!" „Bei Gott, wohl bloß von der Größe einer Viertelmetze?" „Mein Bruder, die Granatäpfel sind heuer sehr gut in Bẓẓu geraten! Denn es gibt ausgezeichnete Gärten in Bẓẓu, und sein Boden ist sehr schwer; man pflügt ihn nur mit Pferden und
40 Kamelen; aber Rinder, lieber Bruder wären viel zu schwach dazu, denn der Boden ist zu schwer. Sehr viel Ackerboden ist dort: das nennt Bẓẓu sein Eigen! Und viel Wasser ist dort, mein Bruder!" „Man hat uns gesagt, daß auch Rās Lwād dieses Jahr Öl (in solcher Menge) hervorgebracht habe, daß es beinahe geplatzt sei!" „Ja,
45 dies Jahr wird das Öl billig werden! Wer es auf dem Sonntagsmarkte von Auluz kauft und nach Tarudant schafft, wird seinen Verdienst dabei haben, — vielleicht 2 Mitḳāl." „Nein; mehr wird

mâst iɛâdĕl nnit. illâ-gis jällɛéin; aras-tinín lɛéin ûġbâlu, — iɛâdĕl, ifúlki bâhĕra. ggútĕn-gís wămân bâhĕra. īlínt-gis tibḥẹ̄rin nusĕngârĕlli nmíser; īlínt-gis tiġôla[1]), ḥādánt kullú assíf armâst áglu. ġdntân arkírzen gís asĕngâr bähĕrá, llân dérsen wămân ăġdntní bähĕrá.“ 5

„nrá nsûḳ lžâmaɛ[2]) nbû naɛmân, radgís-nkĭĭl ḫízzu, atnáwi slḥádd nbifúrna; nänáġ, iġŭlá-gis!“ „âmma nänáġ, tirkimín aírḫsĕn dusĕngâr, — âmma túmẓẓen ġŭlánt.“ „m'nšk adgânt?“ „nänáġ, gânt ḫámsawâḳ dĕtmuzúnt iṣṣâɛ.“ „âmma, rwáḥt ukʷăn, ankĭĭl írden! iûfaġ ankĭĭl írden ulá nkĭil túmẓẓen?“ „jiġ nkĭĭl írden, ntní baɛdá 10 rágis-náwi kra-nssáḥḥa!“ „auḍḍý, írden úrgisĕn-illí krá-nssáḥḥa! iûf anftú, náwi iramánnaġ sltnín imí wassíf, nkĭĭld-gís ibâun, — ûfn írden dtúmẓẓen!“ „m'nšk adgân ibâun ġltnîn imí wassíf?“ „wuɫɫăh akîni s'nĕġ m'nšk asinná múḥ ûɛalī gânt ibâun ġin!“ „aštáwa! hătín, uɫɫâhu ɛalâm[3]), ízd ɛăšružûh ágis-gânt!“ „awá, rwáḥt-ukʷân 15 atnsûḳ!“ „aisḥán! nkín radsûḳăġ, llân dêri sttá iramán nzzīt; ríġ atnáwiġ; usíḫtĕn slikrí, ssâ imtḳálĕn arám zġíd artaṣṣúrt.“ „a-ḫûja, aɫɫáh, arnnît-írḫs likrí ġurwassád!“[4]) „aiwá! maradas-'nskʲer? uɫɫăh, ámmäd ġíkäd úläd ġíkĕlli! ukʷán-ngáŭr, uránskʲer jätt!“ „aiwá, iûf-ukʷân, jiġ aditáwi jân lḥáḳ loḫdért[5]), ulâ igáur!“ „awá ma- 20 ránskʲer? lâzim anftú ankĭĭl írden iiramán ġassád, ansóġ zzīt nóġ nsġ-arrummân.“ „nânaġ, juġŭlá bähĕrá ġlḫmís nbẓẓú; ammáwa illä-gis rrummân iɛâdĕln!“ „uɫɫăh, ábla ánšk tärbɛéit?“ „a-ḫûja, iṣâb bähĕrá rrummân ġassеggʷŏssad ġbẓẓú! hătáwa is-īlín urtân ɛâdĕlnin ġlḫmîs nbẓẓú, úla äkʲâlĕns iḳôa[6]) bähĕrá; uratkírzĕn ăġâr 25 siīsan diraman; immá izgírn, a-ḫujá, dɛâfĕn bâhĕra, aškú iḳôa wăkʲäl. ílla bâhĕra ámazir: ġajân ajûfa![7]) ggútnäs wâmän, a-ḫûja!“ „nânaġ, úla râs lwâd ġassеggʷŏssat‿tûru zzīt, elliġ ratt'rẓ!“ „awá, ġassеggʷŏssad ratt'rḫs ĕzzît. wánna tid-isġán ġlḥádd wăŭluz, ar-tittáwi strudánt, iráduk ʷăngis-ittáwi krá nssáḥḥa, ḥáḳḳā mtḳaléin!“ 30 „lâ; uggʷér ărágis-ittáwi: jiḫ‿kúllu idrús, ragis-ittáwi krăḍ imtḳálĕn!“

---

1) Sing. taġult (in H. übrigens aufgeführt), das vom Ḥăž als ganz bedeutungsgleich mit urti erklärt wird.

2) Die Schlūḥ werfen الجمعة und الجامع durcheinander. Vgl. S. 539, Z. 17.

3) الله أعلم; die Länge des ä ist etwas auffällig, die Betonung nicht, s. z. B. August Fischer in Mitt. d. Sem. f. orient. Sprachen, Jahrg. 1, Abt. II, S. 206.

4) Das Wort arwass kommt den Schlūḥ immer etwas humoristisch vor; rein geographisch „Wüste“ bedeutet es auch im Taz. nicht, weshalb man H. 167 a ändere. Es findet sich z. B. in D. S. 63, V. 250.

5) Vgl. H. 196 a (laḫădârt). 6) ḳōa „stark sein“ (قوى).

7) „Das ist, was es gefunden hat.“

er dabei verdienen: allermindestens wird er 3 Mitḳāl daran verdienen!" „Nein; nicht mehr! Er wird einen bis zwei Mitḳāl verdienen, nicht weniger und nicht mehr! Wenn du nur das Abendessen für deine Kinderchen herausschlägst, — dann ist's schon gut; aber es ist (eine schlimme Sache), wenn man dasitzt und keine Arbeit hat und weder bewässern noch pflügen kann!"

Wenn einmal einer reist, nimmt er sein Pferd und besteigt es; der Diener folgt ihm nach. Wenn der Herr absteigen will, hält ihm der Diener den Steigbügel, bis jener abgestiegen ist; wenn er abgestiegen ist, gibt er dem Diener den Zügel und spricht zu ihm: „Nimm das Pferd, gib ihm zu saufen, schließ es im Vorderhause ein, gib ihm Stroh in die Krippe, bei Sonnenuntergang nimm den Futtersack, bring ihm das Futter und warte, bis es gefressen hat; nimm ihm dann den Futtersack ab, sieh' nach, ob es geschwitzt hat; wenn es nicht geschwitzt hat, nimm ihm den Sattel ab; wenn es geschwitzt hat, laß ihn (auf seinem Rücken); warte dann, bis du schlafen willst, nimm ihm dann (den Sattel) ab und geh' hin, wo du schlafen willst! Schlaf' (aber) nicht, bis der Tag zu weit vorrückt! Paß aufs Pferd auf, gib ihm zu fressen! Weck' mich zeitig, denn ich will einen Ziegenbock von den Zigeunern[1]) holen!"

„Was hat dich so lange schlafen gemacht? Hatte ich dir denn nicht gesagt, du werdest (ewig lange) schlafen, — als du gingst und dich in die Scheuer begabst?! Und den Tieren hast du auch kein Futter gegeben!" „Mein Herr, ich habe die Nacht nicht geschlafen! Ein Zahn tat mir weh! Ich war ganz krank davon; der Giftstoff des Zahnes hatte meinen ganzen Kopf eingenommen!" „„Wer wird mich morgen heilen?"" (dachte ich bei mir").

„Denk' an die Zange! Du wirst bloß Ruhe finden, wenn du ihn ausziehst!" „Bitte, — ich werde heute morgen zum Zahnarzt gehen; wenn er eine Zange hat, so soll er ihn mir ausziehen!" — „Ja, ich ging zum Zahnarzte. Er nahm einfach die Zange her, faßte ihn an oder faßte ihn nicht an, mit der Zange, und — mein Bruder — packte ihn und zog ihn heraus, einfach, wie einer eine Schaflorber (vom Boden) hebt! Bei Gott, — dadurch habe ich große Erleichterung gefunden! Aber meine Augen sind (auch) böse!" „Wer Augenschmerzen hat, der soll. sich für sie brennen lassen

1) Unser Ḥāž und auch andere Schlūḥ, die gut oder schlecht spanisch verstanden, übersetzten (l)ġarīb (vgl. unten S. 535, Z. 2) stets mit „Gitanos" und bemerkten, die (l)ġarīb seien viel zerlumpter und ärmlicher als die Beduinen (lʿărăb); sie sprächen allerdings arabisch, hätten aber noch eine Sprache für sich. Ob diese Leute wirklich Zigeuner sind, kann ich nicht ausmachen. Arabisch redende Stämme des südlichen Marokko, die neben dieser Sprache noch „eine Art Jargon" sprechen, erwähnt Qu. 1889, S. 170 oben. Den Ausdruck عريب („ʿArib") finden wir l. c. z. B. S. 159. — Über die (indische) Sprache von Zigeunern auf arabischem Sprachgebiete s. z. B. E. Graf von Mülinen in Zeitschr. d. D. Palästinavereins XXX, 147. Unter den Aufzeichnungen des verstorbenen J. G. Wetzstein sah ich eine umfangreiche Skizze der Grammatik des palästinischen Zigeunerisch. S. auch diesen Band dieser Zeitschr. S. 205.

„lâ; úr-gis uggʷér! árgis-iáwi jān amtḳâl ntḳālēin, úr-zaʕma-drûsen úla ggúten! jiġ dukʷā́n ttärrât[1]) ímensi ntazzânin, iʕâdĕl ukʷā́n; aigân, jiġ igâur jān uräitḫdâm ulá arisswá ulá arikirz!"

iġ abaʕădá-itmúddu jān, iskʲér akitárĕns, artitsûdu; itäbbĕʕát uḫdîm ḫtiġurdín. jiġ irajúggŭz, jamzás uḫĕdîm rríkäb, ardiúggŭz; 5 jiġ iúggŭz, ífk iúḫdim llžâm, innâjäs: „awí akitarán, ssutíd, tḳantín ġōgummí[2]), tfktâs âlim ġústs, stiwútši tâsit asgę́rs, tawitâs lʕálf, tgáurt ardiʕálf; tkīstâs asgérs, tsmā́ḳḳâlt ís iʕárgʲ; jiġ úr iʕarígʲ, tkīstâs aḥlâs; jiġ iʕárgʲ, täžžt: tgáurt, ardíġ ratgúnt, tkīstâs, tĕḍḍút manę́ ratggânt! aúrtgunt ardiffú lḥâl! râr lʕâḳlnkʲ sukitár; fkâs 10 má ištá; tsę̆nkęrtii zíkʲ; hâi ranftú radnáwi jaunkúr ġylʕarīb!

„má kisgún adelliġ iffú lḥâl? urakkníġ jädlli, hā̆tín-awa ratgúnt, elliġ ukʷán tĕddīt, tkšímt aḥânu wâlim?! ḥtá lbhéim urásenttfkit ma-dšánt!" „ā-sīdi, úr gúnăġ ġę̂ḍâ! inġâjī jāūwóḫs! tâḍnaḫ‿kúllu sérs; sᶻmmĕns juġŭlí kullú dugajûnu! má räidā́ūwa sbáḥ?" 15

„smā́ḳḳâl lḳā́ḍḍ! urrattâft rráḥt, ġâr jiḫ‿titkíst!" „auḍḍý, raḍḍúġ sbáḥ sdér limʕállim wóḫsan; jiġ dérs illá lḳā́dd, ajiitidikís!" „uł̄ā́h, arftíġ zdér limʕállem wū̊ḫsan. jusíd-ukʷân lḳā́ḍḍ, igrâs, urás-igír, slkā́ḍḍ, — ukʷā́n, a-gumá, iäsitíd, — ikíst, zúḍ-ukʷân iusí áŏḫsis! uł̄ā́ḥ, argís-ufíġ rráḥt bāhĕra! ímma állen šḳánt bāhĕra!" 20 „ġwánna áġnt, iggâsĕnt laḥădíd[3]), noġ-ásent-iggá imíkʲ izrí noġ-ífzi!"

---

1) Von rär; zum Sprachgebrauche vgl. رد im Maġrebinischen.

2) Der Ḥāž sprach das Wort stets mit mm.

3) „Der muß für sie (äsĕnt) das Eisen anwenden"; gga ist, neben tgga, beim Ḥāž die Habitativform zu ʿg.

oder etwas Izri- oder Ifzikraut für sie gebrauchen!" „Das Ifzizeug habe ich (einmal) angewandt, als ich an ihnen litt; jetzt wende ich aber Koḥl an, und nie wieder Ifzi oder Izri, (meine) Augen und Zähne sind (davon) ganz schlecht geworden!"

5 „Wohlan, geht ans Werk: die Messe wird nun bald ihren Anfang nehmen! Wohlan, baut die Hütten fürs Ringelgebäck und die für den Kuskus! Baut die Buden für die Kurzwaren! Jeder muß seinen Nachbar kennen! Teilt mit dem Rohrmaße (den ganzen Verkaufsplatz) von unten bis oben ein! Zählt die Kurzwaren- und 10 die Gewürzkrämerbuden; zählt alles, was auf den Markt zum Verkaufe gebracht wird; nehmt von allem Marktzoll: einen Tamuzunt für das Schaf, 2 Užūh für den Ochsen, 4 Užūh fürs Kamel, 6 Užūh für das Pferd, einen Tamuzunt für das Huhn! Die Kurzwarenbuden (haben) 4 Uḳījas für den Tag (zu entrichten); die Fleischer- 15 buden einen Mitḳāl den Tag, die Schusterbuden 5 Užūh für den Tag; die Rohrhütten sollen auch täglich Marktzoll zahlen: die Bratenhütten 4 Uḳījas für den Tag, die Kamelfleischhütten 10 Užūh für den Tag; die Ringelgebäckhütten einen Mitḳāl für den Tag! Laßt ja niemanden durch, ohne daß er Zoll zahle! Geht (dann) 20 auf den Wollmarkt und geht auf den Dattelmarkt! Dann geht ihr zu den Frauen hinauf und paßt auf, daß nicht etwa Männer bei ihnen einkehren und mitten auf der Messe Schlechtes begehen! Wen ihr bei den Frauen findet, den nehmt fest, bringt ihn her und fesselt ihn an den großen Arganbaum!"

25 Einer von den Ida uBĕlāl[1]) hatte eine Sklavin auf der Messe des Sīdi Ḥmed u-Mūsa[2]) gestohlen. Man nahm ihn fest und brachte ihn zum Sīdi Lḥausēin uHāšem; man nahm ihn und fesselte ihn an den Stamm jenes Arganbaumes, an den man die Diebe zu fesseln pflegt. Man schloß ihm die Füße um den Stamm und ließ 30 ihn drei Tage gefesselt; dann holte man ihn. Sīdi Lḥausēin sprach zu den Leuten: „Schlagt ihm eine Hand und einen Fuß ab!" Man holte ihn und schlug ihm eine Hand und einen Fuß ab. Dann band man ihn los, und er wälzte sich auf einem Misthaufen herum. Gütiger Gott! Die Ida uBĕlāl, über die herrscht niemand! 35 Sie treiben Wegelagerei, die Schurken! Beständig sitzen sie auf ihren Pferden und sind draußen in der Einöde; sie nehmen einen kleinen Sack mit Mehl und eine Ledertasche voll Datteln mit. Gott bringe dich nicht dahin, daß du das Land der Ida uBĕlāl bereisest! Sie rauben die Leute aus, sie sperren die Straße. Sie 40 pflügen nicht, dreschen nicht und ernten nicht: ihr „Pflügen" geschieht, (wenn sie) auf ihren Pferden (sitzen), die sie immer, zu Gottes Nacht- und Tageszeit, reiten. Das ist ihr Handwerk! Woher haben sie ihr Abendessen, woher ihr Mittagsessen? (Dadurch, daß) sie Wegelagerei treiben! Eine Karawane lassen sie erst ruhig

---

1) Über diesen unbotmäßigen Stamm arabischer Zunge s. Qu. 1889, S. 100 und 159f. 2) Siehe S. 506 Anm. 1.

„ifzílli ulȃ giǵ nkín, ellíḫ‿tenttȃ́ḍnaǵ; arásent-tgáǵ tazzúlt, úržujȁsentgíǵ ifzí, ulá izrí; állen dŭwóḫsan škánt bäh̆ĕrá!"

„ūwá, zēidȃt: hán almuggʷḗr iḳȃ́rrb ajílkim! zēidȃt, skʲerȃt tiûḫšȃš nššfinž ulá tin-sksú! tbnúm tiḫaúna nsslíʿat! ȃmma kräigȃtjȃn iss'n amĕnnídĕns! bḍûjȃt súsḳûl úǵanim menízder aráfilla! tḫásbem tíḫaūna nsslīʿat ulá tin-taʿṭárt; ḫasbȃt kullú, ma-inzzán ḫssúḳ; tksím-gis täñkȃst: tamuzúnt itíḫsi, užhēin uzgír [1]), arbʿȃ užûh urám, sttužûh ukitár, tamuzúnt ufullús! tiḫôna nsslīʿat árbʿawȃ́ḳ iwáss, tiḫôna ntgzȃrt amtḳál iwáss, tiḫôna iiḫarrȃzen ḫámsužûh iwáss; tiûḫšȃš uǵȃnim akúllu-fkínt täñkȃst kräigȃttȃss: tiûḫšȃš nššwá [2]) árbʿawȃ́ḳ iwáss, tiûḫšȃš ntärämȃn ʿášružûh iwáss; tiûḫšȃš nššfinž amtḳál iwáss! agisúr-tfilím mḳȃ́rd ḫta-jȃn urifkín täñkȃst! tkímd rrḫȃbt ntaḍûṭṭ, tkímd rrḫȃbt ntīni! dzēidem tuǵūlím zdér timǵȃrin, smȃ̂ḳḳȃ̆lȃt ásersnur-ǵūlín irgȃzĕn, adursȃlän [3]) ǵy̆lfsȃd [4]) ḫtuẓẓúmt ulmuggʷḗr! wánna-ntufám, tamzĕmtíd, tawimtíd, tkẹrfĕmtín ǵwargȃnán mḳḳórn!"

júkur jȃn nidȃ u-bĕlȃl jättawȃja ǵulmuggʷḗr nsîdi ḫméd umûsa. ámzĕnt, awínt isîdi lḫaūsēin u-hȃšem; ámzĕnt kẹ́rfĕnt dījaūgžža njaūwargȃn ellíǵ atkẹ́rfĕn imȃkȃrĕn. gilībĕn iḍȃ̂rĕnens ǵugžȃlli, kẹrf'nt-gis krȃ̆ḍ wússan; awintíd. innäjȃsĕn sîdi lḫaūsēin: „bbyjätȃs jaūffús, tbbymȃs jaūḍȃ̆r!" awintíd, bbynȃs affús, bbynȃs aḍȃ̆r. ʿrzĕmĕnas, aritlúllu ǵjaūgūdi umazír; jállȃ̆ṭy̆f! jállȃ̆ṭy̆f! idaūbĕlȃl urfillȃsĕn jaḫkím ḫta-jȃn! artḳḍʿán, ulȃd lḫȃrȃm! artsudún ǵȃr fiisan, artkȃn laḫälá; artȃsin jättwúlkt mẓẓén ûgurn [5]) dījällǵ'md ntīni. akurjȃwi rbbi átkt idā u-bĕlȃl! árštan m'ddĕn, ártḳḍʿan tabrîda. urarkírzĕn úla arsĕrwȃtĕn úla ármgern: taĕrzánsĕn úrtgi ȃ̆ǵȃr iīsȃnĕnsen, sudántĕn bĕddá ǵjýḍ nrábbi duzȃlĕns. ȃ̆ǵȃjän aigȃn ṣṣnʿátĕnsen! mánẹ diká ímensi, mánẹ diká ímkĕli? artḳḍʿán tabrîda! adukʷȃ̆n-ažžín akabár ardíǵ iräjuǵūlí [6]), adis'nfĕl [7]) túmẓẓẹn stīni, — aškínd, mdinásĕn, ḫamsín-ḫēil dmīteín râmi. atnukʷán-ažžín,

[1] Siehe S. 509 Anm. 7.

[2] ššwa „der Braten" (ar. شواء).

[3] säla, habit. tsāla „sich um etwas kümmern, etwas vorhaben"; natürlich ar. سأل.

[4] فساد.

[5] Hier sprach der Ḥāž ûgurn; sonst sprach er immer úggūrn.

[6] Wie ar. طلع „heraufkommen, sich zeigen, erscheinen".

[7] sʿnfĕl „eintauschen"; das Wort sieht aus, als weise es auf eine arabische √ نفل.

heraufkommen und Gerste für Datteln eintauschen, — (unterdessen) kommen aber fünfzig Pferde und zweihundert Schützen heran und lauern den Leuten der Karawane auf. Sie lassen sie in Ruhe, bis sie nach einer einsamen Stelle, die man Bʿrden nennt,
5 kommen: nun kommen jene Räuber auf sie los und stürzen sich auf die Leute, mit Pulver und Blei, und lassen ihnen nicht einmal das Hemde auf dem Rücken, — sie rauben ihnen alles das weg! So ist die Beschäftigung der Ida uBĕlāl in ihrer Wüstenheimat!

Und von einer Ortschaft der Ait uMrībed (will ich auch etwas
10 sagen): ihre Bewohner liegen mit den Ait Brāhīm[1]) in Fehde; die schlugen ihnen die Dattelpalmen im Garten um!

Weißt du, was man mit den Datteln macht? Man tut die Datteln in Säcke, breitet sie auf dem Dache aus, (oder) hängt die Fruchtbüschel in den Zimmern oder auf dem Hofe des Hauses auf. —
15 „Es gibt viel Datteln in Tǵažžižt, — die Bufḳus-Sorte von Timulāj-Iifran ist aber nicht sehr gut (geraten).“ „Kommt laßt uns die Sorten Buskŏri, Lžīhel, sowie Būṭōb kaufen; die gibt's in Menge bei den Ait Aḥārbīl, (in) Aǵbālu Iifran, Asäkka nda-Usĕlām, Taǵūni nda-Usĕlām und in Ifran. Auf dem Markte von Ifran gibt
20 es viel Būṭōb-Datteln!“

Die Ait Bāʒamrān pflügen jetzt ganz gehörig! — „Ja, ihr Leute, — leiht mir ein Ṣāʒ Samen! Vier Tage ist's, daß ich nicht gesät habe, — es fehlt mir an Samen!“ „Es fehlt mir (auch) an Samen, mein Bester! Ich habe eine Kuh verkaufen müssen, damit
25 ich Samen kaufen kann!“ „Man hat mir gesagt, auf dem Mittwochsmarkt der Idlhāž ʒAlī zu Taǵānimin sei das Getreide billig; ich will (morgen) früh hingehen und eine Kuh mitnehmen um sie zu verkaufen; ich habe nichts für meine Kinder zu essen! Mir fehlt aller Samen, daß ich den großen Acker bestellen könnte!“
30 „Steht auf! Holt eure Gespanne heraus, nehmt Samen, nehmt eure Pflüge und macht euch dran zu ackern! Wo Ackererde ist, da tut viel Samen hin; wo es steinig ist, tut wenig hin! Denn es ist so: Steinboden braucht nicht viel Samen (zu haben), denn, wenn ihm viel Samen zu teil wird, so sproßt die Saat (zwar auch)
35 empor, wird aber ganz jammervoll und taugt nichts. Wenn sie aufsproßt, — (besonders,) wenn sie sehr reichlich (gesät) ist, so wird sie jammervoll und ist nicht viel wert. Die Stelle, die wenig

1) Ait Brāhīm und Ait Brājīm (S. 538, Z. 31) sind bekanntlich nicht identisch; s. Qu. 1889, S. 169, Z. 1 und 15.

ardiġ dlikîmen jällaḫălá, arastinin bʹrden: ukʷán ffúġnd sérsen yḳṭa:ánelli, akʷýn gisĕn slbârōḍ dérrĕsas, ardârsĕnur-filn ḥtá yḳšäbán ġiggindhúrĕnsen, — šinâsen kullú ġajân. ăġâjän aigân ṣṣn:átĕnsen ḫtmazirtĕnsen nsḫrá!

ḥtá jättmazirt nū̆it umrîbed: artmmáġn dit brâhîm; arásen-tbbýn iguẑäf ḫtáġûlt!

tsʹnt madasskʲérn itiîni? artâsin tiîni ġišwârin, artsfsârn ġiggí uzúr, artâgûln tâläin ġiḥôna ulá asäráġʲ ntigimmé. „tiîni tllá bâhĕra ḫtġaẑẑiẑt, — bufḳúṣ[1]) ntmulâj-iifrán úrbähra-i:adîl". „arwáḥt, adnkiîl búskŏri dlẑîhil úla būṭôb; illâ-gis bâhĕra ammâs nū̆it aḫärbîl, ăġbâlu iifrán, asâkka ndāusĕlâm, taġúni ndāusĕlâm, ġifran! sûḳ iifrán, illa-gis būṭôb bähĕrá!"

ū̆it bä:ámrān arkirzĕn kîgân tajirza! — „aiwát-awi, ărdłátii jänṣṣâ: wamúd! kkôẓ ussán ajâd kiġ urakirzĕġ, — laḥii amúd!" „itmmâji wamúd, a-bĕnîni! iḫssâji adzʹnzeḫ‿tafunâst, ádsġâġ amúd!" „nänii, sûḳ lârb:a nîdlḫâẑ :âlî nṭġânimin jirḫs-gis imendi; riġ addúġ zikʲ, addáwiġ tafunâst astzʹnzĕġ; urdêri krá dštán tarwânu! iḫssâji krá wamúd, más atkemmâlaġ afradán mḳḳórn ḫtijirza!"

„nikerät! sóffŏġat tîgîwinnun, tâsim amúd, tâsim immâsennun, tftúm atkirzem! inna igân amazír, aras-tsgútem amúd; inná igân iẓrân, tsîdrûsĕmas amúd! aškún igá: iẓrân úrabâhĕra-itîri amúd, aškún, jiġ asiggút wamúd, ardinkʲer, ig kullú tälâmt[2]), uriḫälī[3]) jätt. jiġ dinkʲer, imġi, jiġ dillá bähĕrá, aritggá tälâmt, urabâhĕra-

1) Von den Namen der hier erwähnten Dattelsorten, also den Benennungen bufḳúṣ, búskŏri, lẑihil und būṭôb ist bufḳúṣ wohl = بو فقوص „Aufplatzer"; búskŏri ist natürlich „Biskraer"; lẑihil vielleicht = الجاهل (die ī-Imāle findet sich z. B. auch in ssîḫel, s. Seite 521, Z. 15), obwohl ich nicht weiß, was die Bedeutung sein sollte; in būṭôb (welches der Name einer sehr vorzüglichen Sorte sein muß, gemäß D. S. 53, V. 135 und G. S. 449, V. 23) ist ضوب wohl als „Brikett, Ziegel" zu fassen (vgl. Beaussier, Dict. ar.-fr. S. 404b: ضوب „brique crue séchée au soleil" und — namentlich — „pain de figues sèches"), sodaß die Bedeutung von بو ضوب wäre: „Dattel, die gut zum Dattelkuchen oder Dattelziegel taugt" (denn heißt ضوب Feigenkuchen, so kann es schließlich auch Dattelkuchen bedeuten). Zu bufḳúṣ und zu lẑihil, und zu Dattelsortennamen überhaupt vgl. noch René Basset, Étude sur la Zenatia du Mzab de Ouargla et de l'Oued Rir' (Paris 1892 = Bull. de Corr. afr. XII), S. 52f. und A. de C. Motylinski, Le dialecte berbère de R'edamès (Paris 1904, = B. d. C. a. XXVIII), S. 48f., — speziell s. in der zweiten Schrift S. 49 Z. 2 bou feggous und Z. 6 tindjohert (sic!), in der ersten s. S. 52, Z. 9 v. u. timẑohalt; wir finden fernerhin bei Beaussier, l. c. S. 54b ein بو فقوص (also mit Teschdīd des 2. Radikals, wie bei Mot.) als Dattelbezeichnung zu Laghouat.

2) Die Schlūḥ brachten tälämt auf arab. ألم „Plage" zurück.

3) S. ḫlu, II. 185a.

Saat bekommen hat, wird (dagegen in der Regel) sehr schön. Wenn man alle Äcker gepflügt hat, sproßt und sproßt es (lustig empor). Wenn es soweit ist, daß das (Feld) Grünfutter abgibt, nimmt man die Sicheln und erntet die grüne Gerste; (besonders) da, wo sich
5 das Getreide im Gerstenfelde gelegt hat, erntet man es als Grünfutter ab. Es dauert nicht zehn Tage, bis das Feld kniehoch steht. Wenn der März kommt, „märzt“ die ganze Gerste, d. h. sie setzt die Ähre an. Wenn sie soweit ist, daß sie die Ähre ansetzt, schickt sie auch die Grannen heraus, und es bildet sich die Frucht. Wenn
10 die Gerste soweit ist, daß sich die Frucht bildet, so ist nun das Getreide da! Im April „aprilt“ die Gerste, — wenn sie „aprilt“ so wird sie (d. h. die Körner) härter. Wenn sie (soweit) hart ist, essen sie die Leute als Schrot. Im Mai hat die Gerste die volle Frucht: die Leute nehmen nun die Sicheln um zu mähen. Wenn
15 die Ernte reif ist und man die Sicheln holt um zu mähen, so kommt die Lohnarbeit. Die Tagelöhner arbeiten für 5 Uḳījas den Tag; (selbst) für 7 Uḳījas (arbeitet) der Tagelöhner.

„Mein Bruder, meine ganze Ernte ist schnittreif! Mir fehlt es aber an Tagelöhnern!“ „Los! Wir wollen heute nach dem
20 Donnerstagsmarkte der Ait Būbĕkĕr ziehen; man hat mir gesagt, daß dort die Tagelöhner billig zu bekommen wären.“ „Ich brauche 200 Tagelöhner; die ganze Ernte ist bei mir reif. Los! Laß uns Tagelöhner aus dem Tägrägĕra des Sīḫel holen!“

„Ihr Tagelöhner, kommt her! Wollt ihr bei mir, bei der Ernte
25 arbeiten?“ „Wieviel willst du uns geben?“ „Was bekommen die Tagelöhner bei euch?“ „Sie haben nicht alle e i n e n Preis; es gibt welche für 5, welche für 7 Uḳījas, — die Lohnarbeiter sind nicht alle inbezug auf den Preis sich gleich.“ „Ich wünsche 100 fleißige Tagelöhner, die gut mit ihren Sicheln mähen, 7 Uḳījas
30 per Mann! Also, — wollt ihr, oder nicht? Sagt es mir!“ „Mein Lieber, wir wollen, daß du uns etwas mehr gibst!“ „Bei Gott, ihr habt bei mir einen vollen Monat Arbeit; na, ich will euch einen Tamuzunt zugeben!“ „Nein! Bei Gott, gib uns schon 2 Užūh mehr, — und Mehlbrei mit Öl! Wenn es nicht Mehlbrei mit Öl setzt,
35 gehen wir zu einem andern!“ „Gut! Schön! Übernehmt die Arbeit!“

„Bei Gott, ich habe heute Tagelöhner angenommen!“ „Wie teuer hast du sie engagiert?“ „Bei Gott, sie sind doch etwas teuer: 7 Uḳījas und 2 Užūh bei Mehlbrei mit Öl zum Mittagsessen
40 und Kuskus mit Fleisch zum Abendessen!“ „Aber, bei Gott, die sind schon teuer!“ „Aber mein ganzes Getreide war schnittreif! Hätte ich keinen Tagelöhner bekommen, so wäre mir die ganze

iṭṣāláḥ. wánna mu-idrús wamúd, arbâhĕra-itšădâl: jiḫ‿kullú kírzen igrân, imġî dimġî [1]). jiġ iddá ardigʲ agŭlâs. asín ismmawád, armgḗrn agŭlâs; inná ġillá bumrgúd [2]) ḫtúmẓẓẹn, adäsukʷăn-mgʻrn agŭlâs. uräitkká mrāū-ssân, ardiġ nillá ġuffúd. jiġ ilkím márs, arkúllu-tmrásĕnt [3]) túmẓẓen, arsoffʻġnt täidârt. jiġ ddânt ardsoffʻġnt täidârt, soffʻġnt-āūk tiẓẓăʻ [4]), artnt-yṭṭăr ṭṭšám. jiġ ddânt ardâtnt-yṭṭăr ṭṭšám, hătín imendí ainná! ibrîr artbrūrâint, — jiġ brûrint [5]), artḫarrâšent. jiġ ḫárršĕnt, argisent-štân mʻdden ázembu [6]). mâju artgânt tablûḫt [7]): arskʲérn mʻdden ismmáwad, más amgḗrn tâmgĕra. jiḫ‿tnwá tämgrá, asín ismmawád, ámgĕrn, tíli tšuált [8]). ármgĕrn išūwâlen sḫámsawâḳ iwáss, sbšāwâḳ ušūwâl.

„a-ḫûja, nkí tnwâji kúllu támgra! ḫssanii išūwâlen!" „jáłła, ansúḳ ġassád sûḳ lḫămîs năit bûbĕkĕr; nänii rḫsân-gis išūwâlen." „ḫssanii mītĕin ušūwál; tnwâji kúllu tâmgĕra. jáłła, anftú adnáwi išūwâlĕn ḫtägrâgĕrajān nssîḫel! [9])"

„a-išūwâlen, aškâtt-awi! is-trám adêri-tšġʻlem ḫtâmgra?" „mʻnšk aradáḫ-tfkt?" „mʻnšk adgân išūwâlen ġdêrun?" „urkúllu-gín jân ssûm; llân sḫámsawâḳ, llân ssbšâwāḳ, — urkúllu-gâddan išūwâlen ḫssûm." „nkí ríġ miât ušūwâl iḫáršĕn, ímgern susmmăūd mlíḫ. sbšawâk, sbšawâḳ! áwa, — is-trâm noġ-dôhū? inijâtiit!" „āūḍḍý, nrá adaḫ-tâlt!" [10]) „šalārbbý, ardêri-tšġʻlm ājûr uwâḍân; adáun-zĕidaġ tamuzúnt!" „ôho! šalārbbý, zĕidaġ ukán užhĕin, dĕtgullá dzzît! jiġ-úrtlli tagúlla dzzît, anftú där-wajăḍ!" „aisḫán! mlíḫ! zéidät atšġʻlĕm!"

„ułłăh, argiġ ġassád išūwâlen!" „smʻnšk astĕntúmzt?" „ułłăh, arnnît-ŭġŭlán šutja: sbšāwâḳ dužhĕin, dĕtgullá dzzît simkĕlí, ssksú dtfii símẹnsi!" „âmma, ułłăh, arnnít-ŭġŭlán!" „ammá tnwâji kúllu tâm-

---

1) Das d ist wohl Nachahmung des ar. و (ينبت وينبت).

2) Man sagt in Taz. auch noch bʻrr mĕrgûd; natürlich ar. بو (بر) مرقود.

3) mars, habit. tmras, direkt vom Monatsnamen mars gebildet.

4) Sing. taẓẓyt.

5) brūri, habit. (wie ersichtlich) tbrurāi, kommt also vom Monatsnamen April, schilḫisch brīr oder ibrīr (neben ibrīl), s. H. § 191 (u. 187 b). Jetzt wird mir auch die Etymologie des maġreb. tebrûri „Graupeln, Hagel" klar.

6) Das Wort soll aus dem Arabischen kommen, was mir aber zweifelhaft ist.

7) Andre Schlūḥ korrigierten den Ḥăž: es hieße nicht tablûḫt, sondern tablûḥt. Es scheint ein arabisches Wort vorzuliegen.

8) S. tašwalt schon H. 232 a; der Ḥăž sagte tašwalt für „Lohnarbeit, Lohnarbeiterschaft"; für „Lohnarbeiter" immer ašūwal, d. i. also شوّال dem Werte nach. Beaussier l. c. 354 b und Delphin l. c. (z. B. S. 172, Z. 13) geben das Wort ohne Teschdīd; Beaussier faßt die Bedeutung und Anwendung seines شوال als „journalier pour la moisson (Ouest), syn. مكارى".

9) Siehe S. 519 Anm. 1, Z. 4.

10) Bed. ist H. 163 a einzutragen; äl heißt also auch „erhöhen, emporheben".

Frucht ausgefallen. Übrigens ist mir alles Getreide auf einmal reif geworden; ich weiß nun nicht, soll ich noch weitere Tagelöhner holen, oder einfach zusehen, wie wir mit der Ernte fertig werden. Ich habe nämlich Angst, daß die Tagelöhner zum Schlusse noch
5 recht teuer werden; da will ich schon hingehen und weitere Tagelöhner hinzunehmen." „Man hat mir gesagt, sie seien billig und verlangten nicht mehr als 10 Užūh auf dem Sonntagsmarkte von Bifurna; doch die Ait Ssīḥel arbeiten nicht viel: die Leute da essen bloß eine Menge Mehl!" „Hol' sie dir nur, — das macht
10 nichts! Sie sind ja billig, sind durchaus nicht teuer!"

„Kommt! Wollt ihr für 10 Užūh arbeiten?" „Ja, mein Herr, wir wollen für 10 Užūh arbeiten, bei guter Beköstigung!" „Gut! Dann arbeitet!" — „Also, ihr Frauen, — macht die Mahlzeiten für die Arbeiter! Macht ihnen Kuskus, und tut viel Gemüse daran!
15 Kocht es mit Arganöl, damit es sehr fein wird! Tut es in die große Schüssel mit den Henkeln, nehmt den Krug (mit dem Arganöl) mit, tut den Kuskus in den Doppelkorb, den Eselkorb! Gebt den Tagelöhnern ja nicht zu wenig Kuskus! Schafft ihnen auch den Dickmilchsack und den Löffel hinaus! Wenn die Tagelöhner ihre
20 Mahlzeit verzehren, so errichtet ihr Getreidepuppen: ihr nehmt die Garben her und baut Puppen auf, die eine neben der andern! Macht die Puppen nicht klein, — macht sie nur recht groß, macht sie aber recht ordentlich, damit in sie nicht Wasser eindringen kann! Ihr müßt auch Ähren lesen! Wenn ihr bis zur Zeit, wo
25 ihr das Abendessen für die Arbeiter kochen müßt, Puppen errichtet habt, so geht heim und bereitet das Abendessen für die Arbeiter rechtzeitig! Wenn der Sonnenuntergang naht, zündet ihr für sie ein Feuer im Vorhause an, breitet Matten für sie hin, macht ihnen Wasser warm, damit sie sich waschen können, wenn sie das
30 Abendessen einnehmen wollen! Denn alle Leute geben den Tagelöhnern warmes Wasser, wenn diese essen wollen!"

„Ihr, — bloß: seid ihr mit der Ernte fertig, oder nicht?" „Onkel, Gott hat uns noch zu ernten gegeben! Bei mir ist's auch zur Notreife gekommen; die (notgereiften Ähren) müssen wir aus-
35 reißen!" „Übrigens, — bei uns sind kaum noch Tagelöhner da; die Ernte ist ganz zu Ende, bloß einige Stellen sind noch übrig (zu mähen), da, wo das Brustbeerbaumgestrüpp ist. Ein Tagelöhner hat sich mit der Sichel in die Finger geschnitten, er hatte sich keinen Fingerschutz angelegt; seine Hand erlaubt ihm nun nicht
40 mehr zu mähen. Die Sichel hat ihn verwundet, hat ihm alle Finger angeschnitten; er sitzt nun auf dem Felde und nimmt Ährenbüschel her und macht sich Schienen daraus."

„Die Ernte ist fertig! Reinigt die Tennen! Wir wollen die Puppen nach der Tenne schaffen, damit wir Haufen aufschichten;
45 denn wir wollen die Arbeiterschaft holen, morgen früh, — für die (Beförderung der) Tragbretter. Die werden die Puppen nach der Tenne befördern!" — „Ja! Reinigt die Tennen, holt die Trag-

gĕra! jiġ núrgiġ[1]) išūwâlen, irâji kúllu tkúkḍ![2]) aisḥán, tâmgra tnwáji kúllu sijättkilt; ursínĕġ, adáwiġ íšuwâlen jä́ḍnin, nóġd adukwä́n nšáur itâmgĕra arstnkímmḙl. aisḥán, is-ksûḍĕġ, aduġŭlín išūwâlen tigîra; raddúġ-ukwân adzéidäġ-ukwân išūwâlen jä́ḍnin."
„nänîi, ʿrḥsn, urgín ăġâr ʿášružûh ġlḥádd nbīfúrna; âmma ŭít ssîḥel[3]) úrabâhĕra-šḳâlĕn: íd-ġajân lḳôüt úggurn ukwä́n adštân!" „awitníd-ukwân, — mâ ʿalêš! ʿrḥsn-nīt, urăûk bähĕrá ġŭlín!
„zeidät! jiġ-ratšġɫým sʿášruzûh?" „äiwa, sidi! ranšġʿɫ sʿášružúh, dtīrámnaġ fulkinín!" „äiwá! zéidät atšġɫým!" — „äiwámt-ati, gâmtn tīrám iimšġâlĕn! skjeramtâsĕn sksú, tgimtín loḥdért[4]) iggútĕn; tsaḥḥʿnemt süärgân, abähĕra-iʿádel! tgimtín ġdzläft[5]) molḥrásĕlli[6]) mḳḳórn, tawímtin agĕdúr, tgimtín sksú ġušwâri[7]), ašwâri uġiúl! adur-tsidrîsemt sksú išūwâlen! tawimtín takšúlt ŭġu[8]) dŭġánža! jiġ aštán išūwâlen, artsmīdíġmt: arttäsímt tädliwín, artskjérmt imadâġĕn, jân ṭárf njân! adurdzmzímt imadâġĕn, — artĕnt-tsimġôremt bâhĕra; artĕnt-tʿáddĕlmt, átnur-kšímen wâmän! artgĕrrúmt täidârt! jiġ atsmidíġmt arlŭḳt ma-rátskjermt ímensi iimšġâlen, dzéidĕmt stigimmé, artskjérmt imensí iimšġâlen zikj! jiġ-élkiment tiwútši, tsrġimtásen lʿâfīt ġogummí, tsṣûmtásen igirtâl, tsrġimtásen ămân, más asirîden, jiġ aradšín imensí! hâti, kúllu mʿdden arsrġán iišūwâlen ämân, jiġ radšín!
„ăġâr kúnne, — is-tkimmīlem tâmgra nóġd súl?" „a-ʿámmi, ifká-rbbi súl tâmgra! tĕddá tgájaḥ‿takkúkḍ[9]); ártentid-ntätf!"
„aisḥán, dérnaġ išūwâlen úrsul-llín; tĕddá tâmgra tkímmīl, ursúl-ibḳá ăġâr krá igŭrâr ġillá uzggwä́r[10]). jaŭšūwál ibbýt usmmăûd ġyḍûdán, úriskjer ssbâʿat[11]); uras-ígi uffúsĕns, más asúl-imgḙr. iʿaddébt usmmăûd, ibbý kullú iḍudánĕns; igáur-ka ġīlger, arismmún tädliwín, argísen-iskjér igállen[12])."
„tkímmil! sfudät inrâren[13]); rantâsi imadáġen swarrâr, anskjér täffiwín; rannáwi tiwîzi, sbáḥ, iisggân[14]). rantâṣi imadáġen swarrâr!"

---

1) Natürlich von ʿg.

2) kúkḍ „ausfallen" (vom reifen Getreide gesagt) und sein Nomen verbi takkukḍ (Z. 23) sind nachzutragen im H.

3) Siehe S. 521 Anm. 9. 4) Siehe S. 513 Anm. 5.

5) Siehe S. 507 Anm. 2, und H. 233a sub tazläft.

6) molḥrās ist ar. مَوْلَى الأَخْرَاص. Vgl. Aug. Fischer, l. c. Jahrg. 2 (A. II) S. 226.

7) Trage gemäß der Übers. und gemäß H. Lüderitz, Mitt. d. Sem. f. Or. Spr., Jahr. 2 (A. II) S. 40 in H. 169a nach „Doppelsack" noch „Doppelkorb" ein!

8) Beim Ḥāž ist ăġu „Dickmilch", und so ist's schließlich wohl auch in Taz. (sodaß H. 160b zu erweitern wäre).

9) Siehe Anm. 2. 10) S. z. B. Zt. 48, S. 383, Z. 29.

11) ssbâʿat ist eigentlich „Finger", d. h. äußerer femin. Plural zu arab. أصبع. 12) Eigentlich „Arme", von iġill.

13) Nächste Zeile der Singular mit assimiliertem n; vgl. H. 165b.

14) Sing. isggi.

bretter und setzt sie in Stand! Wenn eines zerbrochen ist, so bringt Stricke an ihm an, damit die Garben nicht hindurchfallen! Laßt keine Ähre auf den Weg fallen! Sagt denen, die die Tragbretter voll (Garben) legen, daß sie nicht zu viel Garben auf sie legen; sie sollen sich auch vor Schlangen hüten, daß diese sie nicht etwa beißen, — denn in den Puppen gibt es immer Schlangen! Bringt das Seil [1]) richtig auf der Tenne an! Wenn heißes Wetter wird, dann werden wir dreschen! Holt den Stellmacher herbei und schafft alle die Worfelschaufeln da für ihn heraus, die zerbrochen sind, nebst den Wendegabeln dort; bringt sie wieder in Ordnung! Werft einen Haufen auf und schichtet (dann) die Gerste um, bis sie ausgetrocknet ist! Reinigt die Tenne, damit nicht zuviel Steine auf ihr sind! Drescht, bis alles auf der Tenne fertig (gedroschen) ist! Dann errichtet einen Körnerhaufen und holt die Arbeiter, damit sie worfeln! Die Hülsen (der Körner) müßt ihr beiseite werfen; laßt nicht Gerstenkörner unter das Stroh kommen! Wenn es sehr windig ist, so geht mit den Worfelschaufeln vorsichtig zu Werke, hebt sie nicht zu hoch gen Himmel empor! Holt den Besen und macht mit ihm Hülsenhaufen, damit ihr die Hülsen beiseite bringt! Nehmt das lange Stroh und schichtet es außerhalb der Tenne auf, daß es einen Haufen abgibt, während wir weiter dreschen!"

„Wir befinden uns nun auf dem oberen Wege nach (Tazĕrwalt)! Paßt auf; denn wir haben (das letzte Mal) Räuber in Imi nTiiktän gefunden! Die sitzen einfach da und warten, daß eine Karawane herankomme. Wenn ihr mir folgen wollt, so geht nicht dorthin, denn es gibt dort viele Räuber!" „Wie sollen wir denn den Weg nehmen?" „Wenn ihr dahinzieht und euch den Hecken oben nähert, so wendet euch nicht nach rechts! (Hernach) kommt ihr mitten durch das Dickicht zwischen Abǟnu und Anṭẓ̌ẓ̌â! Und in diesem gibt es viel Gazellen! Wenn ihr da nun aber Gazellen seht, so schießt auf sie nicht mit Pulver; sobald ihr schießt, werden es die Räuber hören und über euch sein! Wenn sie es hören, könnt ihr nicht erst ausrechnen, wann sie über euch sein werden. Sind sie aber über euch, so lassen sie euch nicht das Hemd auf dem Rücken!" „Wer ist dort der (Haupt)räuber, Bruder?" „Der Haupträuber ist ist dort ʿAlī uBrāhīm von den Ait uMrībed." „In jener Einöde ist wohl jeder, der dort wohnt, Räuber?" „Richtig: in der Einöde; aber wo hernach das Land bewohnt ist, da räubert niemand; sogar Frauen können da reisen."

„Also, wir ziehen auf die Messe; ich habe aber etwas Angst vor ihr!" „Was habt ihr auf ihr zu fürchten?" „Ich habe Angst wegen einer alten Meßgeschichte! Bei der Messe, die vorüber ist, haben Mḥammäd uʿAlī und Ḥmed von den Ait ʿAlla wohl drei

---

1) das Seil, welches das dreschende Tier im richtigen Abstande vom Mittelpunkte der Tenne hält.

— „aiwa! sfudât inrâren, tawím isggân, ʿaddlâttĕn! inná ǵibbýn, tgimâsĕn tizäkʲärín, agisnur-ṭắrnt tädliwin! ulá artskʲérm täidärt ǵiǵarâsĕn! inât iǵwilli tʿammarnin isggân, abâhĕra-úrskʲern tädlá; rârn lʿâḳâl silgumắḍĕn, attnurbbýn, — hắtín artilin ǵimadâǵĕn! ʿaddlät izîkʲer nʷrrua[1])! jiǵ ẹḥmá lḥâl, hâti ransĕrwát! awijätt anẑẑár, tsoffĕǵmázd kullú tizzärân[2]) rẓắnin, disrrûrajän[3]); ʿaddlätten! tlúḥem tâffa, tsgrawúlĕm túmẓẓẹn, árdiḳ‿ḳórnt! tsfûdĕm arrär, abâhĕra gisúr-īlin iẓrắn! artserwâtem, ardikimīl rrwá! tsbiddĕm antár, tawimt imšǵâlĕn, adzúzzurn! artkâttem[4]) asmâm[5]); adurdzzâim túmẓẓẹn süálim! jiǵ-bâhĕra íggut wâḍu, artšūwârĕm itizzär, attent-bâhĕra-urtâlĕm dígenna! tawímd azzûi[6]) tskʲérm-gis tismämín, más atkâttem asmâm! artâsim ắúrum[7]), artintsrûsem ǵiurán[8]) warrär, aitggá ágŭdi, arsúl-nsrút!"

„nká-ǵin ǵûǵáras ufillá! rärât lʿâḳälnun, hätín nufád yḳdaʿán ǵimí ntiiktân! gâurn-ukʷan, artḳắlĕn sûkabár aniâšk! jiǵ iittäbbĕʿám, aúrtkim ǵin, hâtin llân-gis ýḳdaʿan gútnin!" „mánza ränkʲ?" „jiǵ-ukʷân adzigízem, ardntḳärrĕbem iẑdrânan[9]) ûfillá, aúrtkim wijufâssi! hâti rantfſûǵĕm ämmâs ntägäntân ngír wabắinu dunṭẓẓắ! âmma gútĕn-gis iznkʷắḍ! hätin, jiǵ dzrám iznkʷắḍ, atnurtûtem slbârōḍ; adukʷắn tsóffĕǵem, radslín ýḳdaʿan, ilínd filláun! jiǵ‿assllân, uratsínĕm manâku ardfilláun-īlin![10]) jiǵd fillâun llân, uradáun-filn aḳšâb ǵiggin-dhúrĕnnun!" „mâd-ā-gumá gís itḳdʿân?" „argis-itḳdʿâ ʿalî ubrahîm dắít umrîbed." „krâ illân argís-itkdʿâ dlaḥälajân?" „saḥîḥ: laḥäla-jân; ammá maʿâlá[11]) iggá lʿammárt, uragis-itḳdʿâ ḥtajân; ragís-zigízĕnt timǵârin!"

„auḍḍý, ransûḳ almuggʷĕr; âmma nksúḍ-gis!" „má-gis tksúḍĕm?" „nksúḍ ǵẑẑärrt[12]) ulmuggʷĕr. almuggʷĕrĕlli izrín, išá mḥammâd uʿalî, ntá daḥméd nắit-ʿálla jân krắṭ‿ṭsärdân ǵûǵáras ulmuggʷĕr."

---

1) Der Ḥäž setzt hier das arab. Wort (رواء) für anrär-arrär ein.

2) Sing. täzzĕrt. — In H. 233a ist nun (nach tazenzart) als neue Vokabel einzutragen „täzzĕrt *Worfelschaufel*, plur. tizzär oder tizzärän (vgl. zúzzĕr *worfeln*)" und s. v. täzärt der Artikel mit „*Feige(n)*" zu schließen!

3) Sing. asrräru, s. H. 168b.

4) ut bedeutet hier also „bei Seite werfen, forttun".

5) asmäm ist vielleicht ar. سمام („flink, beweglich").

6) Plural izzuja; in Taz. ungebräuchlich.

7) Ebenso in Taz.; nachzutragen H. 169b.

8) In ǵiur liegt wohl ar. غيور von غيْر vor.

9) Siehe H. 168b sub ašdir.

10) Wörtlich „....ihr wißt nicht, wann sie über euch sind".

11) maʿäla gab der Ḥäž arabisch mit وينما „überall wo".

12) ẑẑarrt bedeutet im Allgemeinen „Spur" (جرّة), dann oft — wie das ar. Etymon selber auch im Maǵreb — „alte Geschichte, Begebenheit, Ereignis"; es ist nicht unmöglich, daß die Bedeutungsnüancen der letzten Art einer Anlehnung an جرى entsprungen sind.

Maultiere auf der Meßstraße gestohlen." „Nun, das ist wohl mehr eine alte Stammesgeschichte, als eine Meßgeschichte. Doch gut, — wenn ihr hinzieht, so nehmt eure Flinten mit und trennt euch nie von ihnen; steigt außerhalb des Meßplatzes ab und unterstützt einander im Aufpassen! Vergeßt das nicht! Wenn sich etwas ereignet, so lauft gleich zu euren Tieren! Wenn jemand durchaus etwas Ungesetzliches vor hat, so gebt auf ihn einen Schuß ab!" „Wir werden heute wohl die ganze Messe in Unordnung bringen!" „Ja, — so müßt ihr handeln! Sonst[1]) wird die Messe nicht interessant!"

„Ja, was wollt ihr alles einkaufen? Sagt es uns doch!" „Ich will hingehen und einkaufen, was ich brauche!" „Ich, Onkel Mḥammäd, muß nach dem Kamelmarkte gehen; ich brauche ein Kamel zum Pflügen; ich habe kein Joch, ich habe bloß eine Kuh!" „Und was willst d u kaufen, ʿAbbu?" „Nun, ich will eine Mulde Saatgerste kaufen, Onkel; ich habe dieses Jahr keinen Samen, die Würmer haben ihn gänzlich weggefressen." „Und du, ʿAḍḍy, was willst du kaufen?" „Nun, ich will gar nichts kaufen; ich bin bloß mitgekommen, um herumzubummeln." „Gut, dann paß du (auf unsere Tiere auf), der du nichts kaufen willst!" „Natürlich, Onkel! Ja, — geht nur hin und kauft, was ihr haben müßt!" „Du, — bitte, — wir gehen jetzt also! Paß auf die Tiere auf, bis wir wiederkommen!" „Natürlich; seid nur unbesorgt!"

„Ja, Muḥa, hat du k e i n Kamel gekauft?" „Bei Gott, Onkel, — ich begab mich nach dem Kamelmarkte und fragte nach ihrem Preise; ich fand, daß sie teuer waren; da bin ich umgekehrt!" „So! Und ich habe schließlich Gerste gekauft; sie ist auch teuer, aber ich hatte schon gestern mein Joch untätig dastehen. Ich brauchte Samen: die Furchen standen dazu gezogen da!" „Warum bist du eigentlich nicht (zu mir) gekommen? Ich hätte dir einen Korb Samen geliehen, daß du den Fleck fertig bestellt hättest! Ach, wir haben das Pflügen recht satt: wir haben gepflügt, daß wir ganz kaput sind! Wir haben keinen Fleck ungepflügt gelassen." „Mir ist der Samen ausgegangen; ich habe gar keinen mehr. Ich habe zwar noch Gerste im Getreidekeller[2]), aber nicht ein Korn mehr über dem Erdboden. Ich weiß nicht, wer mir etwas Gerste zum Essen leihen kann, bis ich den Getreidekeller öffne. Oder soll ich hingehen und welche auf dem Markte kaufen? Wenn ich jetzt, wo es soviel Regen und Schmutz gibt, den Getreidekeller öffne, so muß ich fürchten, daß Wasser hineinfließt. Wenn aber das Wasser einmal zum Hineinfließen gekommen ist, dann wird die

1) Ein Markt oder eine Messe, wo nicht irgend etwas Besonderes passiert, ist dem Magrebiner eine öde Erinnerung (vgl. die oberbayrischen Kirchweihen). S. z. B. „Marrâkech" von E d m o n d D o u t t é, Paris 1905, S. 144.

2) Weiter unten (S. 534, Z. 23) sehen wir, daß solch eine täsräft (dem arab. مطمورة entsprechend) auch als Gefängnis verwendet wird.

„ámma žžárrt tgá tintḳbýlt, úrtigi tínlmuggʷér! äisḥán, — jiġ ratsûḳëm, täsím limkáḥelnnun, adídsentur-tīñgīrim[1]; tuggzém ġbrrá ulmuggʷér, trârm lšūḳūl siñgrâtun[2])! aúrtĕṭūm! jiġ illá krá, tbbýmd kullú täzzlá zdér libhéiměnnun! jiġ urílli mâ-iran ššrá3, tfkimâs aḳârjân[3])!" „akúllu-nsmérwy[4]) ġassád almuggʷér!" „aiwá, ġīkâd attskʲérm! hâtin, almuggʷĕrâd urígi wín tar3āit[5])!"

„aiwá, má rakúllu-tḳḍūm? mlätáḥt!" „ádftuġ nkín adnḳḍū, mádaġ-iḥássan!" „nkín, a-3ámmi mḥámmäd, iḥssâji anddú särrĕḥäbt iíraman; iḥssâji jāūrám más akírzeġ; ur-dêri tllí tajûga, ur-dêri ġâr jât-tfunâst!" „ímma kií, a-3ábbu[6]), ma-rátsḥt?" „ḥtä-nkín, a-3ámmi, ríġ ádsġaġ jât taġrârt ntúmẓẓẹn wâmud; ur-dêri âmud ġassеggʷóssad, išâjiit āūk wâkuz[7])!" „immá kií, a-3áḍḍy, ma-rátsḥt?" „ulâ-nkʲ, a-3ámmi, amkíni rádsäġaġ jätt; izd-ká uškíġ adĕtgirríġ[8])." „aiwá, râr lšâḳâl kií, lli-urrâisäġ jätt!" „mḳâr, a-3ámmi! eiwá, zeidât atsġím mákun-iḥássan!" „âwa, ĕrbbý, hâjaġ nftá! râr lšâḳâlnk slbhéim ardnâškʲ!" „mḳâr; thennäjât-ukʷân!"

„áiwa, ā-múḥa, úrtsġit arám?" „ułłâh, a-3ámmi, arddíġ särrĕḥäbt iíraman artentsûmäġ; ufiḥtnin uġūlân; urríġd!" „áiwa; nkí bá3äda kīīlaḥ‿túmẓẓẹn; uġūlânt nnít, ámma fileġn jâd idigám tajûga tbídd. iḥssâji wamúd: áḍĕrf ăġazdárẓĕmen[9])!" „máḥ urnjâdlli-túškit? ĕrḍłäġâkd jât-täriâlt wamúd, mâs atkímmlt amtulâd! auḍḍý, nármi-nnít ḥtījérza: arnkírz aellíġ nd3ár[10])! urnfíl mané urnkríz." „itnmâji wamúd, úrsul-dêri íbḳâ wâlu. llăntiín túmẓẓẹn ḥtsrâft, úrsul dêri íbḳâ ḥtá jāūwâḳḳa ġiggi wäkʲâl. ursíneġ má rajiijýrḍł krá ntúmẓẓẹn má-nšta, ardʿrzūmaḥ‿tasrâft. nóġd adftúġ-ukʷân attĕntidsäġäġ ḥssûḳ? âmma täsrâft — iggút unzár dûblûz[11]) — jiḥ‿

1) Von ngâra H. 212 a.

2) Siehe H. 189 b iñgĕr (und § 197).

3) aḳârjän (nachzutragen in H., da allgemein schilḥisch) soll ar. قربان sein, d. h. das Nomen verbi zu قرأ, da der Schießende rezitiere, d. h. die Worte الله يرحمك spreche, wenn er abdrücke.

4) In Taz. würde man wohl nsmérwa sagen, vgl. H. 216 b sub rwu.

5) Vom ar. رعاية, Nomen verbi zu رعى „etwas sich aufmerksam (und eventuell mit einem gewissen Genusse) ansehen".

6) Siehe S. 509 Anm. 1.

7) âkuz „Kornwurm", nachzutragen im Glossar von H.

8) girri, habit. tgirri „umherbummeln".

9) „Die Furche, wo (äġ) sie dazu (az = as) offensteht (Relativform)".

10) d3ar ist wohl ar. ذعر.

11) abluz „Unrat", auch in Taz. (im Glossar von H. einzutragen).

ganze Gerste naß." „Bei Gott, — ein Mann hat mir gesagt, daß ihm der Getreidekeller im vergangenen Winter naß geworden ist." „Wer hatte ihm das Wasser hineingeschickt?" „Schurken hatten sich ans Werk gemacht und ihm das Wasser zur Nachtzeit in den 5 Keller geleitet; er hat sie nicht gesehen. Bei Gott, — soundsoviel Getreide ist ihm darin verdorben, gegen hundert Mulden. Er mußte es eben den Armen geben, — abgesehen von dem, das ganz verdorben war; das hat er wegwerfen müssen!"

„Heuer pflügen die Leute an Orten, wo sie (früher) noch nie 10 gepflügt haben." „Ja, heuer hat Gott den Äckern seine Wohltat gespendet; alles wächst gut, viel Gras gibt's, Blumen sind da, die Schafe werfen (zahlreiche Junge); Gott hat Dickmilch gegeben, Gott hat Butter gegeben, er hat alle gute Gabe gegeben. Heuer ist's gut, ist's schön; alles wächst reichlich. — Nimm dich aber 15 vor den Bienen in Acht: die Bienenstöcke senden jetzt Schwärme aus!" „Wo denn?" „Ich will es dir sagen! Ein Mann, den man Ṭṭālb Laḥsan nennt, besitzt zahllose Bienenstöcke. Er hat einen ganzen Hof, einen ganzen Hinterhof voll von heurigen Schwärmen. Aber an vorjährigen Schwärmen hat er gegen fünfhundert, — einen 20 neben dem andern. Er hat eine ganze Niederung (mit ihnen) besetzt. Und zur Zeit des Honigs, — wenn die Blumen wachsen, da gibt er jedem, der zu ihm ins Haus kommt, Honig, bis er satt ist. Wenn er zu Markte ziehen will, nimmt er drei Tonnen voll Honig mit, — die verkauft er stets aus; er nimmt auch Wachs 25 mit und wiegt es den Juden zu. Er hat den Markt noch nicht betreten, — da bekommt er schon soundsoviel Geld! Er braucht sich nicht viel Geldsorgen zu machen, denn Gott hat ihm alle Güter der Welt geschenkt. — Und gibt es bei euch auch Bienen?" „Bruder, — was sind eigentlich ‚Bienen'?" „Die Bienen sehen wie 30 Fliegen aus; sie machen den Honig, der auf dem Markte verkauft wird! Den findet man in Schüsseln bei Festlichkeiten, — man vermischt ihn mit Butter!" „Also d a s ist Honig! Sehr gut! Den kenne ich jetzt schon: ich habe ihn in der Familie meines Onkels gegessen!"

35 „Als mein Onkel für seinen Sohn das Fest der Beschneidung veranstaltete, als er ihn beschneiden ließ, holte man einen Mann ins Zimmer; dann holte man die kleinen Knaben und nahm einen nach dem andern her. Demjenigen, den man hergenommen, deckte man das Hemdchen auf; dann nahm der Meister das Rasiermesser, 40 welches (fein) war, wie ein Schilfblatt, und faßte den kleinen Penis des Knaben an. Er hatte ein Brett, das er mit lauter Löchern versehen hatte. Sobald er nun die Vorhaut des Penis des Knaben durch eines der Löcher gesteckt hatte, zog er sie mit der einen Hand vor und schnitt sie ab. Dann setzte er den Knaben aufs 45 Bett und tat ihm Öl und Pech oder den Inhalt eines Eies (an die Wunde). Dann sprach er zu den Leuten: „‚Gebt mir den nächsten her!'" Dem tat er ebenso; er beschnitt sie allesamt. Alle mög-

tᵉrzŭmaġ, ksûḍĕġ, astkšímĕn wämân. jiġ-ddân wämân ardíḫ‿tkšímen, irakúllu-ssúnt túmẓẓẹn.“ „uẋẋâh, ariinná jāūrgâz, tswâjäs täsrâft ġunzár ĕlli izrín.“ „madást-iswán?“ „níkern ulâd laḫärám, rúrnäs sérs āmân ġījýḍ; úrtnizrí. uẋẋâh, arásgis-iḫsᵉr kâda wakâda dímendi, íži mīt ġrâra. ifkätĕnt ăġâr iddráuš, blâma iḫsârn; ilóḫt ăġâr 5 sbrrá!“

„kírzĕn mýdden ġassegg^w^ŏssad elli žún urkrízen.“ „āīwa, assegg^w^ŏssad ifká rbbý lḫêr ġīgrân; tllá ṣṣábt,[1]) īlī rrbīāš, īlín ižžīgen[2]), ārúnt wúlli; ifká rbbý âġû, ifká rbbý ûḍy, ifká kréigätt lḫêr. ġássegg^w^ŏssad išâdel, ifúlki, tllá ṣṣábt. hâti illá lḫêr! — rär lšâḳâl 10 stíẓẓua: igŭlifen arsóffoġn allâin!“ „ġmánẹ?“ „radäktiniġ! iṭâf jân, arastinín ṭṭâlb laḥsán, dugŭlíf urílli lšädâd. išámmĕr kúllu jättājírt, išámmĕr jāūgrúr ăġâr swallâin nġassegg^w^ĕssa. ámma windadánd ílla dérs má igân[8]) summús idmîja, kúllu zdînin jân tâma jân. idĕrs kullú jân llôṭâ. âmma lúḳt ntämmânt, jiġ illá užžigʲ, 15 krá iddân stigimmẹ́ns[4]), ifkâjäs tâmmänt ardišbša. jiġ uk^w^ân irá isûḳ, aritâwi krâṭ[5]) lḫwâby ntämmânt, iznzîtĕn kúllu; jâwi addús, juzᵉnt iwudâin. urarikším ḫssûḳ, ardiâwi kâda wakâda nlflûs! ntân lflûs úrthämmín[6]), aškún ifká-ders rbbý kreigätt lḫêr nddúnit. — ímma kúnne iz‿dérun llânt tíẓẓua?“ „mâd-a-gumá igân tíẓẓua?“ 20 „tiẓẓuálli igân zúḍ īzân; hâti arskʲérnt tämmânt elli inzzân ḫssûḳ. hâtín ḫtimkilín áss nlšéid, astidḫállšden[7]) dûûḍy!“ „âmma ḫtân aigân tämmânt! ḫiâr! abáḫrast-sᵉneġ ġikkâd: šíḫt jâd ġdér idḫali!“

„ēllíġ iskʲér ḫâli támġra ijús, ēllíġ asibbý lislâm, iwínd jāūrgâz arlbīt; awínd ifĕrḫán mẓẓệnin, artnintámzĕn jân sījân. wánna 25 duk^w^ân iwín, âlnäs taḳšâbt; jâsid lmšállīmelli lmûs, illá zúḍ īfĕr nuġânim; jámzd tabždíttĕns. ílla dérs jāūkšúḍ, iskʲer kúllu gís tíñḳbâ. jiġ uk^w^ân iškším îlem ntabubûtĕns ḫtiñḳbîtan, ižbítt suffûsĕns, ibbýt. isérst ġlfárš, igâs zzīt dlḳḍrân nâḫ‿táglāīt. innäjâsĕn[8]): „„arajät ăġwân jâḍnin!““ iskʲerâs ġīkĕlli, ardâsĕn-kúllu-ibbý lislâm. 30

---

1) Natürlich صابة; vgl. Beaussier, l. c. 377a.
2) In Taz. sagt man fast immer ižđīgĕn, Sing. aždig.
3) Lies so H. S. 127 Z. 18.
4) Lies so ebenda Z. 20. 5) Lies so ebenda Z. 21.
6) Dieses kausative hämmu geht natürlich auf همّ IV zurück.
7) Siehe S. 539 Anm. 7.
8) Lies so H. S. 127, Z. 11.

lichen Leute kamen zu ihnen (zum Festhause) und tanzten bis zum Morgenlichte. Mein Onkel hatte schlachten lassen und setzte jedem, der sich einfand, Kuskus vor."

Wenn späterhin sein Vater die Hochzeit (des dann heran-
5 gewachsenen) Knaben ausrichten will, muß er ein Rind schlachten und alle seine Verwandtschaft einladen. Dann kommen die Stammesangehörigen und bringen dem jungen Manne je ein Hochzeitsgeschenk, steigen zu Pferde und fordern sich zum Wettreiten heraus, auf dem äußeren Hofe des Hauses. Die Frauen erheben ihr Freudengeschrei,
10 die Männer schießen. Wenn die Pferde mit ihrem Spiele fertig sind, steigen die Reiter ab und tanzen. Sie bilden eine Reihe, zünden ein Feuer an, holen den Meister, — den Tamburin-Meister; den Gesang-Meister holen sie (auch), — der singt und trägt Poesien des Sīdi Ḥámmu oder anderer vor. Sie fangen nun an, formen
15 eine Reihe und tanzen, bis sie müde werden. Dann kommen die Frauen auch zum Tanze heraus. Die Männer treten auf die eine Seite, die Frauen auf die andere; alle tanzen, — wer tanzen will, tanzt, — wer schießen will, schießt, — bis es spät wird. Wenn es spät wird, so geht ein jeder nach Hause. — Am
20 siebenten Tage nach der Hochzeit kommen die Leute alle wieder; sie finden jetzt die Braut, die ihr Betttuch hergenommen hat, das ganz blutig ist. Sie hat es auf dem inneren Hofe ausgebreitet, damit es die Leute betrachten können: wer hereinkommt, betrachtet das Betttuch und findet es ganz voll Blut, (rot) wie Klatschmohn.
25 Dann geht er hinein zur Braut. Diese hat eine Schüssel mit Henna in die Hand genommen und knetet die Henna. Wenn sie die ganze Schüssel durchgeknetet hat, nimmt sie ein Büchschen mit Koḥl her: wer ins Zimmer kommt, den faßt sie an und färbt ihm die Hand mit Henna und legt ihm Koḥl auf die Augen. Dann geht der
30 Besucher wieder hinaus. Das ist an jenem Tage ausschließlich ihre Beschäftigung, bis zur Nacht. Hat sie allen die Hände mit Henna bemalt, so geht sie aus ihrem Zimmer, bekleidet sich mit ihrem Obergewande und ihrem Haik, tut sich ihr Stirnband an, nimmt ihre Schawls, steckt sich ihre silbernen Nadeln an, legt sich
35 Schnüre mit Bernsteinkugeln an und Halsbänder um den Hals, legt sich eine Schnur mit Gewürznelkén an, legt sich Armspangen und Armbänder an die Hände und nimmt ihre Pantoffeln und zieht sie an; dann geht sie hinaus zu den Frauen in die große Halle und tanzt. Der junge Ehemann schießt über sie weg. Jeder, der

áškind kúllu dérsĕn mᵋddĕn, artḥãúšĕn arṣbâḥ ntifãūt. iǵárs ḫâli itfii[1]), ískʲer sksú ikúllu ma-dījúškan."

jiǵ-dáǵ iskʲér bäbâs tamǵrá, lâzem aiǵárs iúzgär, iǵríd kúllu ma-igân lᵋámmĕns; aškínd lyḳbáil, awinâzdĕ tärzíft, sûdun fiīsän, artǵījĕrn taǵŭzút ǵlḥãūš ntigimmé. arskʲérnt timǵârin taǵŭrit, arsóffoǵn lbârōḍ. jiḫ‿kímmiln iîsan taǵŭzút, ggúzĕnd imĕnnâin, artḥãūšen. skʲérn ddírst, srǵín lᵋāfīt, áwind rrâis, rrâis wállun; awind rrâis ntandámt, — aritǵánna, aritîni tandámt nsîdi ḥámmu nãḫ‿tinjãḍnin. zẽíden, skʲérn ddᵋrst, artḥãūšen ard-rmín. fŭǵntín timǵârin ilmmá ǵd-nítnti, artḥãūšĕnt. kínd irǵâzen jãttsīga, kínt timǵârin jãttsīga; arkúllu-tḥãūšen, — má itḥãūšen, aritḥãūs, — mâ isóffōǵn lbârōḍ, artisóffoǵ, — ardíǵ iffú-lḥāl. jíǵ iffú-lḥāl, kräigät jân iftú stigimméns. — arssbûãᵋ[2]) ntámǵra áškind kúllu dáǵ mŷdden; afínt‿tislít, tusíd līzârĕns, igá kullú idâmmen. tfsᵋrtid ǵusâräg, atzrrán mᵋdden: ăǵwánna didkšímen, imãḳḳâln ǵlizârĕlli, iännitín igá kullú idâmmen zúḍ flûlu[3]). izéid ikšim sdér tislit. tislitân tusíd jãūzläf lḥénna, tûdĕrt; aĕlliǵ iᵋámmert, täsíd jätt-gŭmámt[4]) ntázzult: wánna ukán ikšímĕn, támztin, tŏǵmás lḥänná ǵuffús, tgâsin tázzult ǵwállĕnens. izéid iffŭǵ. ǵîkĕlli äigân ssirtĕns ǵássan kúllu ardījyḍ. elliǵ asenkúllu-tŏǵmá iffäsĕnensen, tffŭǵd ilmmá, tlsíd līzârĕns[5]) dĕtmlḥáftĕns, tḳánt‿taḫzúzt, tḳánd iᵋabráḳĕns,

---

1) Lies so ebenda Z. 13.

2) Über diesen weitverbreiteten Ausdruck (und die Sache selber) kann ich jetzt die, 44 Seiten starke Schrift von Dr. med. Karl Narbeshuber: „Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax, Regentschaft Tunis" (Leipzig 1907, = Veröffentlichungen des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 2), S. 7 Nr. 10 zitieren, sowie die „Textes de lecture: Coutumes, Institutions, Croyances" par J. Desparmet (Blida 1905, = Enseignement de l'arabe dialectal d'après la méthode directe. Seconde période), passim. Ich möchte an dieser Stelle auch darauf hinweisen, daß sich eine sehr interessante Originalschilderung einer berberischen Hochzeit — wenn auch nicht für marokkanisches, sondern für tripolitanisches Gebiet in Geltung stehend — bei A. de Calassanti-Motylinski, Le Djebel Nefousa. Transcription, traduction française et notes, Paris 1898/99 (= Publications de l'Éc. Sup. des Lettres d'Alger, Bull. de Corr. afric. No. XXII, fasc. I u. II/III) S. 66f. und 111f. vorfindet.

3) Ein romanisches Wort?

4) In H. (Glossar) einzutragen; der Plural ist tigumam. — Das in H. 227b und M. 77, 34 (s. 4, 27 des Textes) mit „Mundvoll" übersetzte tagŭmimt bedeutet, wie ich mittlerweile festgestellt habe, gleichfalls „Büchschen" oder „Flacon", und nicht „Mundvoll".

5) Zu den von hier bis 533, 3 genannten Bestandteilen des Brautanzuges bemerken wir Folgendes: über līzār, aᵋabruḳ (Sing. von iᵋabraḳ), ddŭblīž (S. von ddbālž) und rrīḥīt (dessen Plural rrīḥījät lautet), also über die schilḥischen Formen der marokkan.-arabischen Wörter إيزار, عبروق, دبليج, ريحية, s. Hubert Jansen, Marokkanische Frauen (Zwei Artikel in Beilage Nr. 281 u. 282 der [Münchener] Allgemeinen Zeitung von 1893) S. 6f. der Nr. 282. Zu tamlḥäft s. Beaussier l. c. 611a ملحفة „haïk d'été des femmes en toile de coton"; zu taḫzuzt, tazerzit (dessen Plural tizerza in sdzĕrzêins S. 533, Z. 1.

sich einfindet, sagt für den Bräutigam: „Möge er Glück haben, o Gott, o Herr!“ Am siebenten Tage ist die Hochzeitsfeier zu Ende. — Wie einmal so eine Hochzeit zu Ende war, und ich nach Hause kam, fand ich das Haus verschlossen. Ich stieg eine Leiter hinauf 5 und gelangte aufs Dach; dann sprang ich in den Garten am Hause hinab. Dabei vertrat ich mir den Fuß und konnte nicht fort!

„Gib mir Nachricht über das Sūs und hole mir Nachricht über die Ait Bāʿamrān hervor!“ „Mein Bruder, was soll ich dir für einen Bericht vom Sūs liefern? Überall, wo Mulāi Lḥāsan[1]) herrscht, 10 hat er sämtliche Räuber töten lassen, die Wegelagerei trieben. Keinen von ihnen hat er am Leben gelassen. Und Zʿāir[2]) hat er ganz vernichtet, — diesen Stamm, sowie die Bĕnī Mgīl[3]), die Bĕnī Wārāin und die Iškīren.“ „Die waren also allesamt Räuber?“ „Ja, — solange sie freie Leute waren. Aber jetzt herrscht der 15 Sultan Mulāi Lḥāsan über alle sie, er hat eine Unmenge Truppen bei den Ait Būbĕkĕr (Donnerstagsmarkt) plaziert.“ „Hoffentlich, mein Herr, mein Bruder, kann ich den Donnerstagsmarkt der Ait Būbĕkĕr besuchen, — aber ich habe etwas Angst; man hat mir gesagt, auf dem Wege hin gäbe es Räuber. Ist das wahr oder 20 nicht?“ „Mein Bruder, — bei Gott, — ich weiß nicht, ob es dort Räuber gibt, oder nicht. Wir sind neulich dort vorbeigekommen und haben nichts bemerkt; aber Leute haben uns (allerdings) gesagt, die dort gewesen waren, daß es dort noch Räuber gäbe, d. h. wo das Land unbewohnt sei; aber, wo das Land bewohnt ist, 25 da brauchst du gar nichts zu fürchten: trag' Gold (sichtbar) auf deinem Kopfe und fürchte dich vor niemandem! Wenn du aber nach Tarudant willst, so (wisse): am Assif nIrazan gibt es Räuber, — dort treiben die Hūwāra[4]) ihr Räuberhandwerk; das sind sehr schlimme Leute, Raub steht bei ihnen in großem Ansehen. Wohin 30 du auch reist, vermeide das Land der Hūwāra; die sind allesamt Wegelagerer! (Dort) geht wohl ein Mann (friedlich) mit dir nach seinem Hause und gibt dir Mittagsbrot und Abendbrot, — doch wenn er dich dann hat weggehen lassen, so nimmt er seine Flinte, geht durch eine andere Türe hinaus, stellt sich dir auf dem Wege 35 entgegen und nimmt dir alles, was du bei dir hast, weg, wirft dich durch einen betäubenden Schlag zu Boden und läßt dich dort liegen. Und dann geschieht's, — wenn du ihm (schließlich) nachläufst und ein Geschrei erhebst, daß die Leute jener Gegend, selbst

1) Natürlich der vorige Sultan von Marokko, dessen Namen wir gewöhnlich Muley Hassan geschrieben finden.

2) Über diese unbotmäßige Kabyle s. Qu. 1888, S. 147 ff. (sie wird dort „Sâʿir“ geschrieben).

3) Man findet sonst meist Bĕnī Mgild; vgl. Qu. 1888, S. 130 oben und S. 146, — namentlich auch über Züchtigungszüge (حركات) der marokkanischen Sultane gegen ungehorsame Stämme.

4) S. schon Hoūw. S. 7, Anm. 18 (und Text), für die Charakteristik dieses Stammes.

trẓý sdzĕrzêins nĕnnóḳort, tgín tifălâtin nllûbān, iḫnnâgen ġumgăr-ḍĕns; tgín tifulút nlḳnórfyl, tgín tizlâginĕns, tgín ddbâlĕžĕns ġiffă-sĕnens, tăsíd rrīḫitĕns, tḳánt; tff́ŭḫ‿sdér timġârin ġubârăz, artḫáûš. arfillâs-isóffoġ îsli lbârōḍ ġûsârăgʲ. wánna diúškan, innâjăs: „aisáˁd [1]) ărbbý, ā-mulâi!" ġassán nsibˁâ atkímĭl támġra. — tkímĭl 5 támġra, aškáġd stigimménnaġ, afin tigimmé trgíl. ġŭliġ ḫséllūm, káġ iggí uzúr; akʷýġn ġúŭrti ġdárat ntígimme. immulzĭi uḍârînu, gămmíġ adzigîzeġ!"

„fkĭi laḫbár nssûs, tkĭstîi laḫbár nắit băˁámrān!" „ā-ḫûja, laḫbár nssûs má radăktiníġ? kúllu mâ ġajáḫkim mulâi lḫâsan, inġá 10 kullú yḳdáˁan ĕlli tḳdˁânin tabrîda. urgísĕn ifíl ḫta-jăn. ámma zˁắir iḫŭlăten kúllu, ntní ulá bĕnî mgîl, ulá bĕnî wārâin ulá iškŷren." „jăk arkúllu jădlli itḳdˁâ ġajăn?" „áiwa, — aĕlliġ găn ssijâb [2]). immá ġikkăd jáḫkim kúllu gísen ssúlṭăn mulâi lḫâsan, isérsĕn kăda wakăda dlˁáskar ammás nlḫmís nắit bûbĕkĕr." „šeíllă, 15 ā-sídi, ā-ḫûja, adsûḳăġ lḫmís nắit bûbĕkĕr, ămma ksûḍĕġ; nănii, llăn iḳḍaˁan ġŭġáras. ízd ṣṣáḫḫt, năġ-dôhû?" „a-ḫûja, ułłâh, akīni snáġ, is-gís ýḳḍaˁan, wálla is-gís úr-llin. nukní baˁdá nzríd-gis, úrgis-nzrí jătt; immá nănáġ mýdden, kăntid, llăñ-gis ˁâd ýḳḍaˁan, ainná igăn laḫălá; ămma inná igân lˁammárt, úrgis-tksŭṭṭ ḫtá jătt: 20 ási ûrĕġ fíḫfnkʲ, urtksŭṭṭ ḫta-jăn! ămma, jiḫ‿trít tarudánt: assîfan nirazán llăñ-gis ýḳḍaˁan, — árgis-tḳḍˁán hūwâra, ntní abăhĕra škán, iˁázza dérsen băhĕra laḫărám. kúllu mánẹ trít, ttūsˁát itmazirt nhūwâra; ntní găn kúllu íḳḍaˁan! ádikʲ-nnît-immún urgăz artigimméns, ifkăk imensí, ifkăk imkĕlí, — akukʷăn-jăžž árdiḫ‿tff́ŭḫt, iăsi lým- 25 kḫáltĕns, iff́ŭġn ġimi jădnin, itˁardâkĕn ġŭġáras, iksăkd aínna dérk illán, iḳălbkin [3]), ifʿlkin. iăškid, jiḫ‿tidnnît-tebbĕˁât, tʿgt taġŭjit, jiḫ‿tidzrán ắit‿tmazirt, urrattnnăn ẹḫta-jăn; tgáurt ardiḫ‿trmît! — tftút ilmmá wâd nûn. ắit-músa uˁălî; illá izăfăden, tllá-dˁakănt, llăn rrgéibăt, almúggʷĕr usrir, — arnkúllu gis tmýḳyrn iḳabîlen; 30

vorliegt), tifulut (Plur. tifălătin, oben Z. 1), aḫnnăg (Plur. iḫnnăgen, oben Z. 1) und dem natürlich auf arab. زناق gehenden tazlăgt (Plur. tizlăgin, oben Z. 2) s. das Glossar in H., das nach der obigen Übersetzung zu vervollständigen ist.

1) saˁd (= سعد I) ist in II. im Glossar einzutragen.

2) Sing. ssiĭb (سايب, Pl. سيّاب), ebenda einzutragen.

3) ḳâlb, hab. itḳlăb mit obiger Bedeutung ebenda einzutragen; vgl. dort 190a iñḳŭlăb = انقلاب.

wenn sie die Geschichte gesehen haben, niemandem etwas sagen; du kannst dasitzen (und Sühne verlangen), bis du der Sache überdrüssig wirst! — Dann wanderst du zum Wād Nūn. Die Ait Mūsa uʿAlī (wohnen dort); Izäfäden liegt dort, Tažäkänt, Rrgeibät, die Messe von Asrīr, — auf der treffen sich alle Stämme; sie alle reden arabisch. Wenn du die Messe von Asrīr besuchst, findest du, daß auf ihr (fast) alle Leute Zigeuner[1]) sind. Die haben bloß Burnusse; Kinder sind dort, die überhaupt nichts anhaben. Wolle ist auf der Messe vertreten, und kleine und große Kamele, — und gute Kamele sind auf ihr billig. Und was Wolle betrifft, so kannst du ein Vlies bekommen, wenn du bloß 10 Užūh gibst. Aber die Messe ist böse; auf ihr gibt's Diebe in der Nacht. Ein Stündchen ist die Messe vielleicht ruhig, — dann geht ein Lärm in der Nacht los; du hörst ein Geschrei, man stürzt sich auf die Diebe, zwei nimmt man fest, drei entkommen. Am nächsten Morgen schafft man sie früh hinaus ins Freie und fesselt sie gründlich; die ganze Messe zieht hinter ihnen her und bombardiert sie mit Steinen und Erde; die (Kerle) werden ganz mit Wunden bedeckt." — „Worüber waren die Diebe denn gewesen?" „Sie hatten einen Wollteppich gestohlen, wohl drei Stuten und sieben Kamele, nebst einer Kuh." „Ja, — was tut man ihnen wohl dann?" „Man läßt sie gefesselt, bis die Messe vorüber ist; dann nimmt man sie her und wirft sie in ein unterirdisches Gewölbe[2]), deckt eine Platte über sie und läßt sie da unten, bis ihre Angehörigen nach ihnen fragen. Wer keine Angehörigen besitzt, der kann da bleiben, bis er stirbt; wer Angehörige hat, den müssen diese abholen, wenn er noch lebt, — wenn er gestorben ist, ist er eben weg! Zur Meßzeit kommt nämlich der ganze Stamm zusammen, und man ruft aus: „„Am Tage, wo die Messe stattfindet, wer da stiehlt, (der soll sich hüten), daß das Gut nicht auf seinen Hals komme! Denn wenn er ein Ding stiehlt, so kommt das auf ihn. Wenn der Stamm ihn festnimmt, verzehrt dieser seine Habe, verwüstet sein Haus, und er (der Dieb) muß dem Stamme Geldstrafe zahlen! Aber warnet alle eure Angehörigen und sagt ihnen, daß sie die Messe heilig halten sollen, bis sie vorüber ist! Inbezug auf die (Land)straßen aber übernehmen wir keine Verantwortlichkeit hinsichtlich dessen, der auf ihnen ausgeraubt wird! Wer zur Messe reisen will, der möge einen Schutzbegleiter[3]) annehmen, — wenn er dort durchreisen will, wo das Land unbewohnt ist! Er möge sich genau erkundigen, ob der Weg durch bewohntes oder unbewohntes Land führt! Vermeidet den Weg, auf dem es Räuber gibt, — bezieht einen solchen nicht! Wer den Weg noch nicht kennt, soll sich erkundigen! Wer sich nach dem Wege erkundigt, der wird sich nicht verlaufen!""

---

1) Siehe S. 514 Anm. 1. 2) Siehe S. 526 Anm. 2.

3) Über den amẓṭiṭ (arab. زَطَّاط entsprechend) und über die zṭâṭa زطاطة s. (wenn auch zunächst die Bräber betreffend) Qu. 1888, S. 150.

arkúllu sawálen ăġâr taʿărábt. ánn-ukʷăn tkšimt almuggʷér usrír, tafitten kúllu ʿaríb llăñ-gis; lssân ăġâr ihidâr; llăñ-gis tazzânin, urlsín ḥtá jătt. tîli gís taḍŭṭṭ, îliñ-gis iramán mẓẓẹnin ulă widmḳḳór- nin, ammá-rḥsĕñ-gis íramau ʿâdelnin. ámma taḍŭṭṭ, inná ukʷăn tfkít ʿášružûh, tawít tīlíst. ámma‿lmuggʷér júḥšn; llăñ-gis imăkârĕn 5 ġījýḍ. adukʷăn igáur imikʲ ntsaʿát, — idĭŭ[1]) ġījýd; tsᵉlt itġujît, ukʷýn fimăkâren, ámzĕn sín, nžímen krăḍ. zík sbáh awintníd ġlá- ḥăla, kĕrfíntnid kúllu; ittăbbĕʿátnid kúllu‿lmuggʷér, artĕñkătten súẓrû dŭwăkʲăl; brín kúllu!“ — „mané dkkân jădlli?“ „ûkŭrn jaušlíf ntáḍûṭṭ, dĭjân krăṭ‿ṭgŭmârin dsebʿâ iramán, dĭjăt‿tfunăst.“ 10 „áiwa, má radásen-skʲérn?“ „attĕnkĕrfen, arkíġ iffúġ ulmuggʷér; awíntĕn, lûḥántnin ḥtsrâft, rărnin fillăsen tablăṭṭ, ažžᵉntĕn arkíġ gísen sḳsân ăid‿dérsĕn. wánna úr-iṭâfĕn ăid‿dérs, ibḳă ġin ardímmĕt; wánna iṭăfĕn ăid‿dérs, lâzim addăškin attináwin, jíġ isúl, — jíġ immût, iftú! aškún almuggʷér ardĕtmún taḳbýlt, artberráḥĕn: 15 „„ġássna[2]) ġrăíli ulmuggʷér, wánna gís iûkŭrn, ís urizrí lmâl ftĕm- gârṭĕns! ízd iġ‿iûkur taġăûsa, tffŭġd fillâs! is-attámz tâḳbýlt, tᵉš lmâlĕns, tḥlú tigimméns, ífk ḍḍăʿăirt itḳbýlt! walakín uṣṣujăt kúllu ăid-dérun, tnnămâsen adŭḳḳŏrn[3]) almuggʷér, ardízri! ámma iġarásen úrnkšim wánna gísen-itšân! wánna irán almuggʷér, iskʲér amzṭíṭ[4]), 20 jíġ irá aíkʲ aínna igân laḥălá! arisḳsá, is-gís tllá lʿammárt, nóġd is-gís laḥălá! tḥám aġarasnná ġllân íḳṭaʿan, atturtkâm! ḥta-wánna jăd urissín, arisḳsán! wánna isḳsán ġŭġáras, urrăižlu!““

1) Siehe S. 507 Anm. 4.

2) In Taz. würde man ġassan statt ġassna sagen; ähnliches s. 537, 10.

3) úḳḳĕr, habit. twuḳḳör (= وقّر) „respektieren“ ist in H. im Glossar einzutragen. 4) Siehe S. 534 Anm. 3.

„Bitte, ihr Männer, — wo ist der Weg nach Tazĕrwalt?" „Da, der Weg gradaus, — an keiner Stelle darfst du von ihm abbiegen! Geh' nur den Weg weiter, bis du an einer Zisterne vorbeikommst! Dann schlägst du den Weg nach rechts ein und gehst nie von ihm 5 ab, bis du an ein großes Dorf kommst: dann folgst du dem Wege unterhalb des Dorfes. Du wanderst weiter, bis du an einen Fluß gelangst. Von diesem trennst du dich nie, bis du nach einem großen Hügel kommst! Sobald du um diesen herumgewandert bist, erblickst du Tazĕrwalt!" „Bitte, Onkel, — es gibt doch wohl keine 10 Räuber dort oder etwas (Schlimmes sonst)?" „Nein, mein Herr, — unsrer Gegend hat Gott Ruhe gegeben! Geh' und trag' Gold auf dem Kopfe und fürchte nichts! Aber ein Wort noch! Wenn du wanderst, bis der Sonnenuntergang da ist, so klopfe an einem Hause an und übernachte da! Du gehst am Abend (am besten) zu einem 15 der Scheiche, und zu dem Scheich, bei dem du Rast gemacht hast, sagst du, wenn einige Zeit verstrichen ist und du das Abendessen genossen hast: „„Scheich, — bitte, ich möchte, daß du mir einen Mann mitgäbest, (der mich begleitet,) bis ich zum Scheich N. N. gelange!"" (Der Scheich erwidert dann und spricht zu seinen Leuten:) 20 „„Geht hin, Leute, bringt einen, der mit diesem Manne geht, bis er ihn zum Ḳaid N. N. befördert hat, und zu dem Ḳaid sagt ihr, von Hand zu Hand (solle der Mann so weiterbefördert werden), bis er dahin gelangt, wohin er zu reisen wünscht!"" — (Am nächsten Morgen heißt es:) „„Wohlan, mein Herr, — brecht auf, steigt auf 25 eure Pferde im Namen Gottes!"" „„Ja, mein Herr, — Gott gebe dir Frieden! Leb' wohl!"" „„Grüßt mir jeden, der (nach mir) fragt!"" „„Gott erfülle den Segenswunsch bei deinem Gruße, mein Herr! Wir werden ihn ihm übermitteln!""

Jetzt haben wir die Weiterreise angetreten und sind bei jenem 30 Ḳaid angekommen; wir sind abgestiegen. Derjenige, der dem Reisenden Begleiter gewesen war, sprach nun zum Ḳaid: „Ḳaid, mein Herr, — der Scheich N. N. läßt dich grüßen und dir sagen: „„Bitte, — der Mann hier soll nach dem und dem Orte gelangen; laß dir keine Nachlässigkeit ihm gegenüber zu Schulden kommen! 35 Wenn ihm etwas zustößt, fällt die Schuld auf deinen Kopf!"" (Der Ḳaid versetzt:) „Nein, mein Herr, — grüß' deinen Scheich und sag' ihm: „„Sei unbesorgt bezüglich des Reisenden! Ich werde ihn dahin befördern, wohin er reisen will!"" „Gut, dann gehe ich ab!" „Sei seinetwegen unbesorgt!"

40 „Komm, mein Herr; setz' dich! Du bist unser Gast heute Nacht! Sei willkommen! Wo wollen wir beginnen, dich zu fragen, mein Herr? Freilich, — es ist etwas grob, wenn einer (gleich) losfragt!" „O, bitte, mein Herr! Über jeden Ort, über den du mich fragst, werde ich dir Nachricht geben, sogar über das Christen- 45 land!" „Wunderbar! Sogar ins Christenland bist du gekommen!" „Ich habe keinen Ort übrig gelassen, den ich nicht besucht hätte!" „Gut, berichte uns vom Christenlande! Wie sind denn die Christen?

„ărbbý, ājirgâzen, — mán‿igân ůǵáras sdzerwált?" „hán aǵáras isg'm[1])-ukʷân, — urgís mané ǵattânft! mún-ukʷâ̆n doǵáras, árd antssútĕlt fjât-tnúṭfy! támzt aǵáras afâ̆ssi, adasúr-trzůmt, ardĕntlikimt jän-ddšâ̆r[2]) mḳḳórn: hán aǵáras ăǵdawáts tmuntís. dzéit, ardntlikimt jāūwassíf, adíds-urtbḍút, ardntuǵŭlít djēīiǵâr mḳḳórn! 5 ánn-ukʷân tssútelt, arntännít tazĕrwált!" „ärbbý, a-ʿámmi, jâk urgís llân íḳdaʿan nâḫ‿krá? „lâ, ā-sîdi, — úrgis-tksúṭṭ ḫta-jân! tamazírtĕnnaǵ ifkä-gis rbbý lhĕná! zéid, ási ûrĕǵ fiḫfnkʲ, úrtksuṭṭ wâlu! âmma jāūwawál! jiǵ atftút, artlíkim tiwútši, tnaḳḳ'rtn sĭjât-tigimmé, t'nst! âmma artrůḫt dâr imǵâren: amǵârĕnná dér trůḫt, jiǵ iffû- 10 lḫāl, jíḫ‿tšît imensínkʲ, tnnítâs: „„âjamǵâr, ärbbý, ríǵ adîdi-tsmúnt jāūrgâz, ardlĭkĭmeǵ amǵár iflâni![3])"" — „nîkĕrät-awí, fkât jân aimún durgäzád, attis'lkim ilḳâ̆íd iflâni; tnnämâs, affús suffús, ardĭjílkim innâ-ira!" — „aiwá, sîdi, — nîkerät, sudujât ĭĭsánĕnnun bismillâh!" „hât, — a-sîdi! allâh ihennîkum! maʿassĕlâma!" „bĭllǵât 15 ssĕlâm jeisḳsân!" „ajíḳbÿl arbbý ssĕlâmĕnnun, ā-sîdi! adâsent-nĕnná!"[4])

hâjaǵ nftá, n'lkĭmen dâr lḳâ̆ídĕlli; núggŭz. innâjäs ǵwálli äsdigân asmmún: „ā-lḳâ̆íd, ā-sîdi, isíllim fillâkʲ umǵâr iflâni, innâjäk: „„ärbbý, ärgâ̆zâd ajílkim lmôḍaʿ iflâni; hâ̆tín afillâs úrtǵfÿlt![5]); jiǵ asiẑrá kĕrá, ddnûbnkʲ fiḫfnkʲ!"" „lâ-jā-sîdi[6]), — bĭllǵás sslâm; 20 īnâs: „„thennû-gis; ratsîlkĭmeǵ innâ-ira!"" „āwá, — hâi ftíǵ!"[6]) „thennû-gis!"

„zéid, ā-sîdi; gáur! iñgĕbînnaǵ[7]) átgt ǵẹ̄ḍâ! marḫabâ-bikʲ! manẹ́ ḫk'nsḳsa, ā-sîdi? mḳâ̆r iúḫšĕn jân isḳsân!" „ułłâ̆h, ā-sîdi, — kúllu mánẹ trît, fkǵäk laḫbârĕns, ḫtá ḫtamazírt nirûmin!" „ʿaẑáib! ḫtá 25 tamazírt iirûmin tkístid!"[8]) „urfíleǵ manẹ́ gisúr-kíǵ!" „āwá, fkáǵ laḫbârĕns! mámnkʲ, ā-sîdi, irûmin? má dlssân?" „zúḍ-ukʷân bĕnâdem.

1) sg'm „geradesein" (in M. ins Glossar einzutragen); vgl. سقّم bei Beaussier l. c. 301a und zu diesen Bildungen (aus X. Formen Verb. med. semiv.) überhaupt z. B. meine „Grammatik des tunis. Arabisch" (Leipzig 1896) S. 178b unten.

2) ddšâ̆r „Dorf" ist eigentlich Pluralform (nämlich دشر, Plur. دشرة liegt hier vor). Man hört auch ttšar (vgl. Zt. 48, 383, 5) und dann aber auch die berberische Entsprechung zu دشرة, nämlich tatšart. Hiernach ist das Glossar in H. zu vervollständigen.

3) In Taz. sagt man lflâni; vgl. Z. 18.

4) Dies ist ein Fiensform von ini; auch in Taz. würde man eventuell so sagen, — man will mit nĕnná augenscheinlich der häßlichklingenden Reduplikation nini aus dem Wege gehen!

5) ǵfl = ǵâfĕl (H. 181 a). 6) هاني (راني) مشيت.

7) In Taz. sagt man inbĕgi (oder imbĕgi). 8) Natürlich von 'k.

Was haben sie an?“ „Sie sind wie (andre) Menschen. Aber ihr Anzug ist nicht soviel wert wie der der Muhammedaner! Und alle haben ein und dasselbe Gesicht!“ „Wo willst du denn hin, mein Herr?“ „Ich habe die Absicht, ins Gebiet der Ait Bäʿamrān zu reisen; ich will die Messe von Īsig besuchen und will auf ihr einige Sklaven kaufen. Man hat mir gesagt, sie seien dort billig. Aber ich kenne den Weg nicht (und weiß nicht), wie ich reisen soll, denn ich bin ihn noch nicht gewandert, — ich bin dieses Jahr das erste Mal hergekommen. Wie sind denn die Ortschaften der Ait Bäʿamrān? Sind sie dieses Jahr gut (und friedlich zu bereisen)?“ „Gott hat ihnen Segen gegeben. Die Leute haben ihre Felder bestellt!“ „Gibt's wohl dort Räuber?“ „Nein! Räuber gibt's in jenen Orten nicht, Räuber sind bloß in den Wüstengegenden. Ja, wenn einer jene Ortschaften ganz als Fremder betritt, so bestehlen die Leute ihn ja wohl auch, — aber so öffentlich (mit Straßenraub) geschieht dies dort nicht! — Wenn du nun ins Gebiet der Ait Bäʿamrān reisen willst, so reise von hier nach Mogador und schließe dich (dort) einer Karawane an. Du schließt dich der Karawane an und reist von dort nach Agadir Iġär. Du verläßt dieses über Adläimi und reist auf den Donnerstagsmarkt von Timeñkär; dort brichst du auf und reist von dort zu den Ait Billĕfaʿ im Aštūken-Gebiete. Die Aštūken sind schon etwas schlimme Leute: sie sind Spitzbuben. Dann kommst du am Abend nach Aġbālu Mäst, wo kühles Wasser ist, und Feigen, Weintrauben, Wassermelonen und Limonen (wachsen); eine Quelle ist dort, (stark) wie ein Strom; eine höhere Schule ist auch dort, welche zahlreiche Studenten besuchen. Dann brichst du von Aġbālu auf und kommst am Abend nach Mäst; dann verläßt du Mäst und bist am Abend in Aglu Mäst; du verläßt dann Aglu und bist am Abend in Tiznit[1]); Tiznit verläßt du und besuchst den Freitagmarkt von Bū Naʿmān; am Abend kommst du zu den Ait Brājīm[2]); von den Ait Brājīm brichst du auf und kommst am Abend nach Wiżżān; von Wiżżān brichst du auf und kommst am Abend nach Tälust; von Tälust brichst du auf und kommst am Abend nach Īlīġ, zum Sīdi Mḥammäd uLḥausĕin uHäšem[3]) und seinem Bruder Sīdi Ṭṭāhar: da bist du nach Tazĕrwalt gelangt! Dann gehst du von dort weiter und reist mit der Karawane zu den Ait Bäʿamrān. Richtig, — und wenn du nach jenen Gegenden reisen willst, so nimm einen Mann, der mit dir zusammen reist!“

Man brachte dem Reisenden einen Mann. Er sprach zu dem Manne: „Kennst du alle jene Gegenden?“ Der Mann erwiderte: „Ich kenne sie.“ Der Reisende begann nun: „Bitte, N. N., willst

1) Die Illustration 174 bei Mis de Segonzac l. c. gibt eine hübsche Ansicht von Tiznit.

2) Siehe S. 518 Anm. 1.

3) Siehe S. 506 Anm. 4 und schon Anm. 1.

ămma liksútĕnsen urtswá timúslimen![1]) ămma ūḍĕmâun kúllu jăn adgăn!" „mánẹ trît, ā-sîdi?" „illâji lᶟâḳăl, ádkaġ ăít băᶟámran; riġ adsûḳăġ almúggʷĕr iisĭg, riġ agis-săġăġ kre‿ismigän. nănîi, ᶜıḫsĕñ-gis. ămma ursíneġ aġáras, mané tkáġ, áškun urẑútid-kkiġ, — aġâr asseggʷőssad adúškiġ. mámnkʲ gănt timizâran năít băᶟám- 5 ran? ís-nnit fúlkint ġasseggʷőssad?" „ífka gisent rbbý lḫêr; kírzen mýdden tájĭrza!" „jăk-ukʷăn úrgis ýḳḍaᶟan?" „lâla! ýḳḍaᶟan úr-llin ḫtimizărán; ýḳḍaᶟan aġăllăn[2]) timizăr nᶜsḥra. immá timizăráḍ, wánna urissín, arnnîtgis-tâkŭrn stukkurḍăᶟ[3]), — ămma bᶟăíni bᶟăínek[4]) urílli! ímma, jiḫ‿trit átkt ăít-bᶟámrān, átkt ġíd staṣṣúrt, tmúnt 10 dûkabár. tmúnt dûkabár, tᶜkt ġin sugadír iġăr. tffŭḫtn, ġdăr udlâimi, tsúḳt lḫămîs ntméñkăr; tâsit[5]) gis, tᶜkt ăġín săít bíllĕfaᶟ ġwaštûken. aštûken šḳán-nīt: ẹḫarâmen adgăn. dzéit trŭḫt aġbâlu măst, dăr wămân bᶜrdnin, dtăzărt dŭwâḍýl dᶜddllaḥ dlimûn; íllă-gis jällᶟéin zúḍ assíf; tîli-gis jăllmdᶜrst, tᶟámmĕr, sṭṭᶜłba. tâsit 15 ġûġbâlu, trŭḫt măst; tâsit ġmâst, trŭḫt âglu-măst; tâsit ġóglu, trŭḫt tíznit; tâsit ḫtíznit, tsúḳt lẑâmaᶟ[6]) nbû naᶟmân; trŭḫt ăít brâjīm; tâsit ġăít brâjīm, trŭḫt wiẑẑân; tâsit ġwiẑẑân, trŭḫt tălúst; tâsit ḫtălúst, trŭḫt īlîġ dăr-sîdi mḥámmăd ulḥăúsēın uhâšem, dugŭmás sîdi ṭṭâhar ulḥăúsēın uhâšem: hătín tazĕrwált ajăn tlĭkímt! tffŭḫt 20 ġín, tsâfĕrt săít băᶟámrān dûkabár. aisḥán, jiḫ‿trit atftút stimi-zărán, támzt ărgăz, imun-dikʲ."

iwinăzd jăúrgăz. innâjäs: „is-kúllu tḫált[7]) timizărán?" innâjäs: „ḫaldáḫtĕnt!" innâjäs: „â filăn, — ărbbý, is-trît adídi-tmúnt, adḥăú-

---

1) Siehe S. 507 Anm. 7.

2) = aġăr llăn.

3) Zu diesem Nomen s. Basset in den Oriental. Studien (Gießen 1906), S. 442, Rubrik II und Anm. 1. Das ḍ von tukurḍâ (lies so) ist mir jetzt, dank Basset's Notiz, allerdings nicht mehr unerklärbar.

4) بعينى بعينك.

5) ăsi („nehmen") wird in dieser, von nun an öfter wiederkehrenden Redensart, elliptisch gebraucht, im Sinne von „seine Sachen nehmen".

6) Siehe S. 513 Anm. 2.

7) Für tḫaldt (vgl. Zeile 24). Der Ḥăž sprach das Äquivalent für خلط I (hier) und für خلط II (oben 529, 22) immer mit d. Aber auch in Taz. hört man das oft (was in H. im Glossar einzutragen wäre).

du mit mir zusammen gehn, damit ich jene Gegenden besuchen kann?“ Jener antwortete: „Jawohl!“ „Aber eine Bedingung (sei) zwischen mir und dir!“ „Worin besteht die?“ „Laß uns gehen, — ich und du, — zum Heiligen N. N., damit wir uns über seinem
5 Schreine die Hände reichen[1]; du gibst mir dann vor Gott das Versprechen, daß du mir kein Leid antun willst, und auch ich gebe dir das Versprechen, daß ich dir nichts Böses anhaben will; und dann begleitest du mich immer und bringst mich nach dem Orte zurück, von dem du mich mitgenommen hast! Was dein Lohn
10 ist, — den werde ich dir immer geben. Und teile mir mit, wieviel ich dir für den Tag geben soll!“ „Mein Herr, sag' du es! Ich weiß nicht, was ich dir sagen soll!“ „Na, los denn, bei Gott! Jeden Tag werde ich dir 10 Užūh geben und werde dir Schuhwerk liefern! Nun, — was sagst du? Bist du mit dem zufrieden,
15 was ich dir sage?“ „Ja, — gut! Aber wir setzen nicht eher den Fuß auf die Straße, als bis wir Zeugen herbeigeholt haben dafür, daß ich mit dir zusammen reise! Wenn keine Zeugen erscheinen, ist auch niemand da, der dir dafür Gewähr gäbe, mein Bruder, daß ich mit dir reisen muß; aber wenn Zeugen vorhanden sind, ist auch
20 Bürgschaft für dich da, daß ich mit dir reisen muß bis dahin, wohin du willst.“ „Gut, — ganz wie du willst!“ „Übrigens bin ich nicht so (ein unzuverlässiger Mensch) und bin auch kein Verräter! Und nun hast du bloß noch ein Wort von mir zu erwarten: ich habe dir nämlich das heilige Versprechen zu geben,
25 daß dir nichts zustoßen darf, was mir nicht auch zustoßen müßte!“[2]) — (Leser,) leb' wohl!

---

1) Es handelt sich um eine weitverbreitete Sitte. — Namentlich wird vor dem Antritte einer Reise der (lebendige oder tote) Heilige auch um Prophezeiung über den Ausgang und Erfolg der betr. Reise angegangen; s. etwa D., S. 50f., Gedicht T.

2) Inbetreff dieser etwas diplomatisch klingenden und auch oft diplomatisch angewandten Redensart vgl. M. S. 39, Z. 4 und S. 144, Z. 4.

saḫ‿timizärán?“ innâjäs: „wâḫḫa!“ „âmma jân ššárḍ nkí díkʲ!“ „máttigan?“ „anftú nkí díkʲ arššíḫ iflâni, agis námz iffâsen ġiggínddrbûzĕns;[1]) tfktîi lšâhĕd narbbý urîi-tĕḍârrút; fkġâk úla nkín lšâhed narbbý, úrk-tĕḍârrúġ; ardîdi-tmúnt äbädân, ardîi-trärt arlmäkânäd ġîi-tiwít! aínna igân tiġrâdĕnkʲ [2]), adäktent-bédda-âkkaġ. 5
âmma aîi-tmʿlt mʿnšk aradäkâkkaġ iwáss!“ „ā-sîdi, init kiin; âmma nkín urssínĕġ, má radâk-iníġ!“ „âiwa, zéid, ꜥalârbby! kreigättâss aradäkâkkaġ ꜥášružûh, skʲerĕġâk lbláḫtnkʲ! aiwá, — má-tnnit? trḍît ġîkân akníġ?“ „aiwá, — mlîḥ! âmma urrángʲ iḍârĕn ġûġáras, aġâr jíġ nsḥâḍĕr ššhûḍ, mâs dikʲ‿mmûnĕġ! jiġ-urllín ššhûḍ, ulá 10
ma-kitĕdmânn[3]), ā-ḫûja, ádikʲ‿mûnĕġ; ímma jiġ-llân ššhûḍ, iîli ḍḍâmen, ádikʲ‿mûnĕġ arínna trît!“ „mlîḥ! kúllu ma-trît!“ „âmma nkín, úrgiġ ġîkän, úla gíġ amaġdâr! âmma jāūwawál-ka iiṭṭfárt[4]): aġâr adâkfkăġ lšâhĕd narbbý, úr-fillâkʲ-izrâi aġâr má filli-izrín!“
— wasĕlâm! 15

---

1) ddrbūz ist in H. im Glossar nachzutragen. Das Wort bedeutet (vgl. Beaussier l. c. 197a und Dozy, Suppl. I, 430a) ja eigentlich „Geländer“ (hier: dasjenige, welches das Grabmal des Heiligen umgibt).

2) Wie das Pronomen tent des Folgenden beweist, ist das Nomen ein feminines Plurale tantum.

3) dmʿn, habit. tĕdmän (ضمن) ist in H. im Glossar nachzutragen.

4) Nicht das ṭ im Verbum ṭfâr, wohl aber das ḏ der, in den meisten berber. Dialekten — doch nicht im marokkan.-schilḥischen — existierenden Präpos. ḏeffir „hinter“ ist in Ansehung des Etymons (ظفر) merkwürdig. Im Dialekte von Tamazratt in Südtunisien steht ein ḏeffir flott neben einem aṭṭâffär (Beaussier, l. c. 398 b). Übrigens sollen wir in Bälde eine Skizze jenes tunisischen Berberndialekts (den meine „Märchen der Berbern von Tamazratt“, Leipzig 1900 betroffen) erhalten, und zwar aus der Feder des Herrn cand. phil. Adolf Siegel, dem hier noch für Mitkorrekturlesen des vorliegenden Artikels gedankt sei.

Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha.

Sanskrit und Deutsch

herausgegeben von

Richard Schmidt.

(Fortsetzung.)

संसारसागरमपारमतीत्य पूतं
मोक्षं यदि व्रजितुमिच्छत मुक्तबाधम् ।
तज्ज्ञानवारिणि विधूतमले मनुष्याः
स्नानं कुरुध्वमपहाय जलाभिषेकम् ॥ १ ॥ [740]
तीर्थेषु शुध्यति जलैः शतशो ऽपि धौतं
नान्तर्गतं विविधपापमलावलिप्तम् ।
चित्तं विचिन्त्य मनसेति विशुद्धबोधाः
सम्यक्त्वपूतसलिलैः कुरुताभिषेकम् ॥ २ ॥ [741]

XXX. 1b SP_1P_2 व्रजतु° । L व्रततु° । S °वाधां । K °बाधां । 1c S °चारिणि । 1d K जलभि° । 2c P_2 विशुद्ध्य° ।

XXX. Schilderung der Lauterkeit.

1. Wenn ihr, o Menschen, den Wunsch habt, nach Überschreitung des uferlosen Meeres des Geburtenkreislaufs in die lautere, von Qualen freie Erlösung einzugehen, so laßt die Benetzung mit (gewöhnlichem) Wasser und nehmt ein Bad in dem Wasser des Wissens, von dem der Schmutz entfernt ist.

2. Selbst hundertfach mit den Wassern an Wallfahrtsorten gewaschen wird das vom Schmutz vielfacher Sünden besudelte Herz im Inneren nicht rein. Wenn ihr das im Geiste bedenkt, ihr Männer von geläutertem Verstande, so nehmt die Abspülung mit den lauteren Wässern der Rechtheit vor.

तीर्थाभिषेककरणाभिरतस्य बाह्यो
नश्यत्ययं सकलदेहमलो नरस्य ।
नान्तर्गतं कलिलमित्यवधार्य सो ऽन्त-
श्चारित्रवारिणि निमज्जति शुद्धिहेतोः ॥ ३ ॥ [742]
सज्ज्ञानदर्शनचरित्रजलं शमोर्मि
कुज्ञानदर्शनचरित्रमलावमुक्तम् ।
यत्सर्वकर्ममलमुज्जिनवाक्यतीर्थं
स्नानं विदध्वमिह नास्ति जलेन शुद्धिः ॥ ४ ॥ [743]
तीर्थेषु चेत्क्षयमुपैति समस्तपापं
स्नानेन तिष्ठति कथं पुरुषस्य पुण्यम् ।
नैकस्य गन्धमलयोर्धृतयोः शरीरे
दृष्टा स्थितिः सलिलशुद्धिविधौ समाने ॥ ५ ॥ [744]
तीर्थाभिषेकवशतः सुगतिं जगत्यां
पुण्यैर्विनापि यदि यान्ति नरास्तदेते ।

3a S वाह्यौ । 3d SK शुद्ध° । 4a S °चारित्रजल ।
4c L °मुक्तिन° । 5c S °र्द्धूतयोः । LP$_2$ र्द्धतयो । P$_1$ °र्द्धतयोः ।
K °र्धुतयोः । Alle Mss. und K शरीरं । 5d LP$_1$P$_2$K दृष्टा[:] ।
6b SL °स्तदेतो । P$_2$ °स्तदैते । K °स्तदेतः ।

3. Bei einem Manne, der eifrig Abspülungen an Wallfahrtsorten vornimmt, schwindet dieser äußere Schmutz am ganzen Körper, aber nicht die im Inneren befindliche Unreinheit. So bei sich erwägend taucht er um der Läuterung willen in das Wasser des guten Wandels.

4. An dem von allem *karman*-Schmutz befreienden Badeplatze *Jina*-Wort, in dem das Wasser das rechte Wissen, Glauben und Wandeln und der Gleichmut die Woge ist; welcher frei ist von dem Schmutze des falschen Wissens, Glaubens und Wandelns — dort nehmt euer Bad; durch Wasser erzielt man keine Reinigung.

5. Wenn durch das Baden an Wallfahrtsorten alle Sünde getilgt wird, wie können dann die guten Werke des Menschen erhalten bleiben? Keins von den beiden Dingen: wohlriechende Salben und Schmutz, die am Körper haften, sieht man (beim Baden) erhalten bleiben, während doch die Vornahme der Reinigung mit Wasser dieselbe bleibt!

6. Wenn die Menschen auch ohne gute Werke, auf Grund von Abwaschungen an Wallfahrtsplätzen, auf Erden zur Wohlfahrt ge-

नानाविधोदकसमुद्भवजन्तुवर्गा
बालत्वचारुमरणान्न कथं व्रजन्ति ॥ ६ ॥ [745]
यच्छुक्रशोणितसमुत्थमनिष्टगन्धं
नानाविध[!]कृमिकुलाकुलितं समन्तात् ।
व्याध्यादिदोषमलसद्म विनिन्दनीयं
तद्वारितः कथमिहर्च्छति शुद्धिमङ्गम् ॥ ७ ॥ [746]
गर्भे ऽशुचौ कृमिकुलैर्निचिते शरीरं
यद्वर्धितं मलरसेन नवेह मासान् ।
वर्चोगृहे कृमिरिवातिमलावलिप्ते
शुद्धिः कथं भवति तस्य जलप्लुतस्य ॥ ८ ॥ [747]
निम्नेन वागविषयेण विनिःसृतस्य
न्यूनोन्नतेन कुथितादिभृतस्य गर्भे ।

6c L °वर्गी । 6d S बालत्वचारु° । L °बालत्ववांस° । P_1 P_2 °वास° । P_1 मरणोन्न । 7b Alle Texte नानाविध° । 7d L सुद्ध° । P_2 शुद्ध° । 8a P_2 शरीरे । 8c L °लिप्तो । 9b L न्यूनान्मतेन । P_1 न्यूनान्मृतेन । P_2 न्यूनात्मतेन ।

langen, warum kommen nicht diese Scharen der mancherlei im Wasser entstandenen Geschöpfe dazu durch einen schönen Tod in der Kindheit?[1])

7. Wie fände der Körper hier Reinigung durch Wasser, der aus Samen und Blut entsteht, unangenehm riecht, von Scharen verschiedener Würmer allenthalben erfüllt[2]), die Stätte von Krankheit und anderen Mängeln und Schmutz und tadelnswert ist?

8. Der Körper, der hier in dem unsauberen, von Würmerscharen erfüllten Mutterleibe[3]) neun Monate lang mit Schmutzsaft zum Wachsen gebracht worden ist, gleichsam wie ein Wurm in einem mit übergroßem Schmutze besudelten Abtritt — wie kann der dadurch rein werden, daß er mit Wasser bespült wird?

9. Auch wenn er hundertfach mit allen (möglichen) Wassern bespült wird, wird der Körper doch nicht rein, der, von dem tadelnswerten, nicht mit Worten auszudrückenden Vertieften und

1) Vgl. XXIX, 17.

2) Gemeint sind wohl die Würmer, die die indische Medizin im Körper annimmt (vgl. Medicin von Jolly in Bühler-Kielhorn's Grdr.).

3) Vgl. auch Kāmasūtram.

मासाचवाशुचिगृहे वपुषः स्थितस्य
शुद्धिः कुतस्य न जलैः शतशो ऽपि सर्वैः ॥ ९ ॥ [748]
यन्निर्मितं कुथिततः कुथितेन पूर्णं
स्रोतैः सदा क्वथितमेव विमुञ्चते ऽङ्गम् ।
पचाल्यमानमपि मुञ्चति रोमकूपैः 5
प्रस्वेदवारि कथमस्य जलेन शुद्धिः ॥ १० ॥ [749]
दुग्धेन शुध्यति मषीवटिका यथा नो
दुग्धं तु याति मलिनत्वमिति स्वरूपम् ।
नाङ्गं विशुध्यति तथा सलिलेन धौतं
पानीयमेति तु मलीमसतां समस्तम् ॥ ११ ॥ [750] 10
आकाशतः पतितमेत्य नदादिमध्यं
तत्रापि धावनसमुत्थमलावलिप्तम् ।
नानाविधावनिगताशुचिपूर्णमर्णो
यत्तेन शुद्धिमुपयाति कथं शरीरम् ॥ १२ ॥ [751]

9d K शुद्धिं । 10b Alle Texte श्रोतैः । L कुथिसमेव । P_1 15
P_2 कुथितमेव । 11a SLP_2K दुःखेन । 11b SLP_2K दुःखं ।
जातु für याति । P_1 यातु । L नलिन॰ । 11c K नागं ।
11d K नु । LP_1 समस्तां ।

Hochragenden[1]) ausgestoßen und mit Gestank usw. beladen, neun Monate im Mutterleibe, der Behausung der Unsauberkeit, geweilt hat. 20

10. Wie kann der Leib durch Wasser rein werden, der aus Stinkendem gebildet wird und mit Stinkendem angefüllt ist; den das Verdaute durch die Öffnungen und, wiewohl abgewischt, das Schweißwasser (immer wieder) durch die Poren verläßt?

11. Wie ein Tuschekuchen nicht durch Milch rein wird, wohl 25 aber die Milch Schwärze annimmt, wie natürlich, so wird auch der Körper nicht rein, wenn er mit Wasser gespült wird, wohl aber wird das ganze Wasser schmutzig.

12. Wie kann der Leib durch das Wasser rein werden, welches, aus dem Luftraume herabgefallen und in einen Fluß usw. hinein- 30 gelangt, auch dort mit dem durch das Fließen entstehenden Schmutz besudelt und mit den mancherlei Unsauberkeiten gesättigt wird, die sich im Flußbett finden?

---

1) Vulva und Penis.

माल्याम्बराभरणभोजनमानिनीनां
लोकातिशायिकमनीयगुणान्वितानाम् ।
हानिं गुणा झटिति यान्ति यमाश्रितानां
देहस्य तस्य सलिलेन कथं विशुद्धिः ॥ १३ ॥ [752]
जन्त्विन्द्रियालमिदमत्र जलेन शौचं
केनापि दुष्टमतिना कथितं जनानाम् ।
यद्देहशुद्धिमपि कर्तुमलं जलं नो
तत्पापकर्म विनिहन्ति कथं हि सन्तः ॥ १४ ॥ [753]
मेरूपमानमधुपव्रजसेवितान्तं
चेज्जायते वियति कञ्जमनन्तपत्त्रम् ।
कायस्य जातु जलतो मलपूरितस्य
शुद्धिस्तदा भवति निन्द्यमलोद्भवस्य ॥ १५ ॥ [754]
किं भाषितेन बहुना न जलेन शुद्धि-
र्जन्मान्तरेण भवतीति विचिन्त्य सन्तः ।

13a SK माला° । 13c K गुणाज्झटिति । 14a L यन्त्विंद्रिजाल° । P_2 जात्विंद्रियाल° । P_1 om. Str. 14. । 15a P_1 °पमानं° । L °सेवितांते । 16b P_1 भवभीति विं° ।

---

13. Wie kann der Leib durch das Wasser rein werden, während doch die Vorzüge der über das Gewöhnliche hinausgehenden, mit reizenden Vorzügen versehenen Kränze, Gewänder, Schmucksachen, Genüsse und stolzen Schönen, sobald sie ihm nahen, stracks zunichte werden?

14. Irgend ein Bösgesinnter hat den Leuten gesagt: „Es genügt hier dies Reinsein durch Wasser gegenüber den Sinnen der Geschöpfe". Ihr Guten, das Wasser, welches nicht einmal imstande ist, Reinigung des Körpers zu bewirken, wie kann das denn eine sündige Tat vernichten?

15. Wenn in der Luft ein Lotus mit unendlichen Blättern entsteht, dessen Inneres von Schwärmen von dem *Meru* gleichen Bienen besucht wird, dann wird vielleicht der mit Schmutz gefüllte, aus tadelnswertem Schmutz entstandene Körper durch Wasser rein.

16. Wozu die vielen Worte? In der Erwägung, daß durch Wasser auch in einem anderen Dasein keine Reinigung möglich ist, sollen die Guten auf dreifache Weise den durch das Waschen mit

त्रेधा विमुच्य जलधौतकृताभिमानं
कुर्वन्तु बोधसलिलेन शुचित्वमत्र ॥ १६ ॥ [755]
दुष्टाष्टकर्ममलशुद्धिविधौ समर्थे
निःशेषलोकभवतापविघातदक्षे ।
सज्ज्ञानदर्शनचरित्रजले विशाले 5
शौचं विदध्वमपविध्य जलाभिषेकम् ॥ १७ ॥ [756]
निःशेषपापमलबाधनदक्षमर्च्यं
ज्ञानोदकं विनयशीलतटद्वयाढ्यम् ।
चारित्रवीचिनिचयं मुदितामलत्वं
मिथ्यात्वमीनविकलं करुणादिगाधम् ॥ १८ ॥ [757] 10
सम्यक्त्वशीलमनघं जिनवाक्यतीर्थं
यत्तत्र चारुधिषणाः कुरुताभिषेकम् ।
तीर्थाभिषेकवशतो मनसः कदाचि-
न्नान्तर्गतस्य हि मनागपि शुद्धिबुद्धिः ॥ १९ ॥ [758]

17d SK °पि विध्य । 18a S निश्शेष° । 18c L °नि- 15
चर्यमु° । 18d S करुणाद्यगांधं । L करणा° । K करुणाद्य° ।
19d SK शुद्ध° । P_1P_2 सिद्ध ।

Wasser bewirkten Dünkel fahren lassen und hier die Lauterkeit mit dem Wasser der Erkenntnis herbeiführen.

17. Verwerft die Abspülung mit Wasser und führt euere 20 Reinheit herbei in dem zur Bewirkung der Reinigung vom schlimmen, achtfachen Schmutze des *karman* geeigneten, zur Vernichtung aller Qualen des Daseins in der Welt geschickten, weiten Wasser des rechten Wissens, Glaubens und Wandels.

18. Zur Beseitigung des Schmutzes sämtlicher Sünden geeignet, 25 verehrungswürdig, das Wissen als Wasser führend, mit den beiden Ufern Demut und Charakter reich geschmückt, als Wogenmengen den Wandel, als Klarheit die Freude besitzend, frei von den Fischen Irrtümer, mit den Untiefen Mitleid usw.;

19. auf Rechtheit bedacht und ohne Sünde ist der Wallfahrts- 30 ort *Jina*'s Wort. Dort nehmt euere Abspülung vor, ihr Leute mit klarem Verstande; denn infolge der Abspülung an (gewöhnlichen) Wallfahrtsplätzen bekommt der im Innern befindliche Geist niemals auch nur ein wenig eine Vorstellung von Reinigung.

चित्तं विशुध्यति जलेन मलावलिप्तं
यो भाषते ऽनृतपरो न परो ऽस्ति तस्मात् ।
बाह्यं मलं तनुगतं व्यपहन्ति नीरं
गन्धं शुभेतरमपीति वदन्ति सन्तः ॥ २० ॥ [759]

वार्यग्निभस्मरविमन्त्रधरादिभेदा-
च्छुद्धिं वदन्ति बहुधा भुवि किं तु पुंसाम् ।
सज्ज्ञानशीलशमसंयमशुद्धितो ऽन्या
नो पापलेपमपहन्तुमलं विशुद्धिः ॥ २१ ॥ [760]

रत्नत्रयामलजलेन करोति शुद्धिं
श्रित्वा जिनेन्द्रमुखनिर्गतवाक्यतीर्थम् ।
यो ऽन्तर्गतं निखिलकर्ममलं दुरन्तं
प्रक्षाल्य मोक्षसुखमप्रतिमं स याति ॥ २२ ॥ [761]

इति शौचनिरूपणद्वाविंशतिः ॥ ३० ॥

20b SLK °परो ऽस्ति जनो न । SK यस्मात् । P_1 om. 20a/d. । 21a L °भस्मि° । 21c K सुज्ञान° । 21d K °हन्तु मलं!! । 22a S om. शुद्धिं । 22b S शुत्या । LP_1P_2K श्रुत्वा । 22c L °कलं । 22d P_1 प्र statt स ॥

K °निरूपणम् ॥

---

20. Wer da sagt, daß der mit Schmutz besudelte Geist durch Wasser gereinigt wird, keinen schlimmeren Lügner gibt es als diesen! Den äußeren Schmutz am Körper vernichtet das Wasser und auch den unschönen Geruch, sagen die Guten.

21. Vielfach nennt man die Reinigung auf Erden, je nachdem sie mit Wasser, Feuer, Asche, Sonnenlicht, Zaubersprüchen, Erde usw. vorgenommen wird. Aber für die Menschen ist außer der Reinigung mit rechtem Wissen, Gelübden, Seelenruhe und Selbstzucht keine andere Reinigung imstande, die Sündenbesudelung zu vernichten.

22. Wer die Reinigung mit dem schmutzlosen Wasser der drei Juwelen vornimmt, nachdem er den Wallfahrtsort „Wort aus Jinendra's Mund gekommen" aufgesucht hat, der spült den ganzen im Innern befindlichen, unendlichen *karman*-Schmutz ab und gelangt zur unvergleichlichen Wonne der Erlösung.

श्रीमज्जिनेश्वरं नत्वा सुरासुरनमस्कृतम् ।
श्रुतानुसारतो वक्ष्ये व्रतानि गृहमेधिनाम् ॥ १ ॥ [762]
पञ्चधाणुव्रतं त्रेधा गुणव्रतमुदीरितम् ।
शिक्षाव्रतं चतुर्धा स्यादिति द्वादशधा स्मृतम् ॥ २ ॥ [763]
स्युर्द्वीन्द्रियादिभेदेन चतुर्धा त्रसकायकाः ।
विज्ञाय रक्षणं तेषामहिंसाणुव्रतं मतम् ॥ ३ ॥ [764]
मद्यमांसमधुक्षीरक्षोणीरुहफलाशनम् ।
वर्जनीयं सदा सद्भिस्त्रसरक्षणतत्परैः ॥ ४ ॥ [765]
हिंस्यन्ते प्राणिनः सूक्ष्मा यत्राशुच्यपि भक्ष्यते ।
तद्रात्रिभोजनं सन्तो न कुर्वन्ति कृपापराः ॥ ५ ॥ [766]

XXXI. 3a P_1 स्युः द्वि° । S °द्रियाणिभेदेषु । K युद्वीन्द्रियाणि भेदेषु चतुर्धात्र सकायकाः!! । 5a SP_2 हिंस्यते । LP_1 हिंसंते । SK सूक्ष्म्या । P_1 सूक्ष्मो । S यत्राशुच्यभिभक्ष्यति । L यत्राशु° । LP_1P_2 °च्यभिभक्ष्यते । K यत्राशुच्यभिभक्षति । 5b K दयापराः ।

XXXI. Aufzählung der Pflichten des Laien (*śrāvaka*).

1. Nachdem ich mich vor dem hochheiligen *Jineśvara* verneigt habe, dem Götter und Götterfeinde Verehrung darbringen, will ich, der heiligen Überlieferung nachgehend, die Gebote der Hausväter nennen.

2. Als fünffach ist das kleine Gebot, als dreifach das Tugendgebot verkündet worden; vierfach soll das Lehrgebot sein; so ist das Gebot als zwölffach überliefert.

3. Die (Wesen) mit beweglichem Körper sind vierfach, je nachdem sie zwei Organe usw. haben. Wenn man sie in dieser Erkenntnis beschützt, so gilt das als das kleine Gebot der Nichtverletzung.

4. Der Genuß von Rauschtrank, Fleisch, Honig und Früchten von Milchsaft führenden Bäumen ist immer von den Guten zu meiden, die auf den Schutz der sich bewegenden Wesen bedacht sind.

5. Wobei winzige Wesen verletzt werden, und auch Unsauberes genossen wird, dies Speisen bei Nacht nehmen die dem Mitleid ergebenen Guten nicht vor.

भेषजातिथिमन्त्रादिनिमित्तेनापि नाङ्गिनः ।
प्रथमाणुव्रतासक्तैर्हिंसनीयाः कदाचन ॥ ६ ॥ [767]
यतो निःशेषतो हन्ति स्थावरान्परिणामतः ।
त्रसान्पालयते ज्ञेयो विरताविरतस्ततः ॥ ७ ॥ [768]
क्रोधलोभमदद्वेषरागमोहादिकारणैः ।
असत्यस्य परित्यागः सत्याणुव्रतमुच्यते ॥ ८ ॥ [769]
प्रवर्तन्ते यतो दोषा हिंसारम्भभयादयः ।
सत्यमपि न वक्तव्यं तद्वचः सत्यशालिभिः ॥ ९ ॥ [770]
हासकर्कशपैशून्यनिष्ठुरादिवचोमुचः ।
द्वितीयाणुव्रतं पूतं देहिनो लभते स्थितिम् ॥ १० ॥ [771]
यद्वदन्ति शठा धर्मं यन्म्लेच्छेष्वपि निन्दितम् ।
वर्जनीयं त्रिधा वाक्यमसत्यं तद्धितोद्यतैः ॥ ११ ॥ [772]

6 b K °शक्ति° । 7 b LP_1P_2 पालयतो । K पलायते । 9 a K °भया दयाः । 9 b S तद्वकशत्य° । 10 a S °मुक्तः । L °मुखः । P_1 °मुच ।

6. Körperhafte sollen niemals von den das erste der kleinen Gebote Beobachtenden verletzt werden; auch nicht um ein Heilmittel (herzustellen), einen Gast (zu bewirten), einen Zauber (auszuführen) usw.

7. Wenn jemand unterschiedslos die feststehenden (Wesen) um der Reife willen vernichtet, die beweglichen aber beschützt, ist er als enthaltsam und nicht enthaltsam zugleich zu erkennen.

8. Das Aufgeben der Unwahrheit, (die) im Zorn, aus Gier, in der Trunkenheit, aus Haß, in der Leidenschaft, in der Verblendung und aus anderen Gründen (gesagt wird), wird das kleine Gebot der Wahrhaftigkeit genannt.

9. Wer auf Wahrhaftigkeit bedacht ist, soll dasjenige Wort, selbst wenn es wahr ist, nicht aussprechen, infolge dessen sich Fehler wie das Schädigen lebender Wesen, Beginnen, Furcht usw. einstellen.

10. Das zweite der kleinen Gebote, das lautere, findet bei demjenigen Körperlichen eine Stätte, der spöttische, rauhe, verleumderische, harte u. ä. Worte meidet.

11. Jene unwahre Rede, die die Hinterlistigen Gesetz nennen und die selbst bei den Barbaren getadelt wird, die sollen die auf das Heil Bedachten dreifach (in Gedanken, Worten und Taten) meiden.

ग्रामादौ पतितस्याल्पप्रभृतेः परवस्तुनः ।
आदानं न त्रिधा यस्य तृतीयं तदणुव्रतम् ॥ १२ ॥ [773]
इह दुःखं नृपादिभ्यः परत्र नरकादितः ।
प्राप्नोति स्तेयतस्तेन स्तेयं त्याज्यं सदा बुधैः ॥ १३ ॥ [774]
जीवन्ति प्राणिनो येन द्रव्यतः सह बन्धुभिः ।
जीवितव्यं ततस्तेषां हरेत्तस्यापहारतः ॥ १४ ॥ [775]
ये ऽप्यहिंसादयो धर्मास्ते ऽपि नश्यन्ति चौर्यतः ।
मत्वेति न त्रिधा ग्राह्यं परद्रव्यं विचक्षणैः ॥ १५ ॥ [776]
अर्था बहिश्चराः प्राणाः प्राणिनां येन सर्वथा ।
परद्रव्यं ततः सन्तः पश्यन्ति सदृशं मृदा ॥ १६ ॥ [777]
मातृस्वसृसुतातुल्या निरीक्ष्य परयोषितः ।
स्वकलत्रेण यस्तोषश्चतुर्थं तदणुव्रतम् ॥ १७ ॥ [778]
यार्गला स्वर्गमार्गस्य सरणिः श्वभ्रसद्मनि ।
कृष्णाहिदृष्टिवद्द्रोहा दुःस्पर्शाग्निशिखेव या ॥ १८ ॥ [779]

P_1 om. 12. | 15a P_1 येप्याहिं° | शौर्यत | 17a L निरीक्ष | 18a S शरणिः | P_1 सेरणिः | 18b Alle Mss. und K °द्रोही |

---

12. Bei wem in dreifacher Weise kein Wegnehmen von im Dorfe usw. verloren gegangenem geringem u. a. fremdem Gute vorliegt, der übt das dritte der kleinen Gebote.

13. Infolge einer Unredlichkeit erlebt man hier Leiden durch Fürsten usw. und im Jenseits durch die Hölle usw.; darum sollen die Verständigen immer die Unredlichkeit meiden.

14. Weil die Atmenden samt ihren Angehörigen von der Habe leben, raubt man ihnen bei der Wegnahme das Leben.

15. Sogar die religiösen Tugenden der Nichtverletzung u. a. werden durch den Diebstahl zunichte. In dieser Erwägung sollen Verständige in dreifacher Weise kein fremdes Gut nehmen.

16. Weil die Güter durchaus der äußerliche (wörtl.: „außen gehende") Atem der Atmenden sind, so sehen die Guten fremden Besitz an als dem Lehm ähnlich.[1])

17. Das Genügen an dem eigenen Weibe, während man die Frauen anderer wie Mutter, Schwestern oder Töchter betrachtet, ist das vierte der kleinen Gebote.

18. Die ein Riegel vor dem Zugang zum Himmel, ein Weg

---

1) D. h. als für sich selbst nicht begehrenswert.

दुःखानां निधिरन्यस्त्री सुखानां प्रलयानलः ।
व्याधिवद्दुःखवत्त्याज्या दूरतः सा नरोत्तमैः ॥ १९ ॥ [780]
स्वभर्तारं परित्यज्य या परं याति निस्त्रपा ।
विश्वासं श्रयते तस्यां कथमन्यः स्वयोषिति ॥ २० ॥ [781]
5 किं सुखं लभते मर्त्यः सेवमानः परस्त्रियम् ।
केवलं कर्म बध्नाति श्वभ्रभूम्यादिकारणम् ॥ २१ ॥ [782]
वर्चःसद्मवयस्या जल्पने जघने तथा ।
निक्षिपन्ति मलं निन्द्यं निन्दनीया जनाः सदा ॥ २२ ॥ [783]
मद्यमांसादिसक्तस्य या विधाय विडम्बनम् ।
10 नीचस्यापि मुखं न्यस्ते दीना द्रव्यस्य लोभतः ॥ २३ ॥ [784]
तां वेश्यां सेवमानस्य मन्मथाकुलचेतसः ।
तन्मुखं चुम्बतः पुंसः कथं तस्याप्यणुव्रतम् ॥ २४ ॥ [785]

20b P_1 कामिन्यां क für कथमन्यः । 22a S °सद्मवतस्या । P_2 °सद्मं यस्यापि । K °वत्तस्या । 22b P_2 निंद्याः । P_1
15 om. 24. ।

---

zum Höllenhause, schädigend wie der Blick einer schwarzen Schlange, schlimm zu berühren wie eine Feuerflamme,

19. ein Schatzhaus von Leiden, das Weltuntergangsfeuer für die Freuden ist — die Frau eines anderen ist von den trefflichsten
20 der Männer schon von weitem wie eine Krankheit, wie ein Unglück zu meiden.

20. Wie könnte ein anderer Vertrauen fassen zu der Frau, die sein Weib geworden ist, nachdem sie schamlos ihren Gatten verlassen hat und zu einem anderen gegangen ist?

25 21. Was für ein Glück erlangt der Sterbliche, der einer fremden Frau dient? Nur *karman* knüpft er, die Ursache (des Aufenthaltes im) Höllenreiche usw.

22. In deren Mund und Schoß tadelnswerte Menschen immer tadelswürdigen Schmutz wie in einen Abtritt entleeren;

30 23. die selbst auf einen niedrigen, am Rauschtrank, Fleisch usw. hängenden Menschen ihren Mund legt, nachdem sie, ängstlich infolge ihrer Gier nach Geld, ihm ein Blendwerk vorgemacht hat;

24. wer eine solche Hure bedient, den Sinn von *Manmatha* (Amor) verwirrt, und ihren Mund küßt — wie kann bei diesem
35 Manne noch von (der Beobachtung eines) kleinen Gebote(s) die Rede sein?

ततो ऽसौ पण्यरमणी चतुर्थव्रतपालिना ।
यावज्जीवं परित्याज्या जातनिर्घृणमानसा ॥ २५ ॥ [786]
सद्मस्वर्णधराधान्यधेनुभृत्यादिवस्तुनः ।
या गृहीतिः प्रमाणेन पञ्चमं तदणुव्रतम् ॥ २६ ॥ [787]
दावानलसमो लोभो वर्धमानो दिवानिशम् । 5
विधाव्यः श्रावकैः सम्यक्संतोषोन्नाढवारिणा ॥ २७ ॥ [788]
संतोषाश्लिष्टचित्तस्य यत्सुखं शाश्वतं शुभम् ।
कुतस्तृष्णागृहीतस्य तस्य लेशो ऽपि विद्यते ॥ २८ ॥ [789]
यावत्परिग्रहं लाति तावद्धिंसोपजायते ।
विज्ञायेति विधातव्यः सङ्गः परिमितो बुधैः ॥ २९ ॥ [790] 10
हिंसातो विरतिः सत्यमदत्तपरिवर्जनं ।
स्वस्त्रीरतिः प्रमाणं च पञ्चधाणुव्रतं मतम् ॥ ३० ॥ [791]

---

25 b L जाति° । °मानसाः । 26 a P_1 °घान्या° । 26 b SL यो । L गृहीत । 27 b S विधाप्यः । LP_1P_2 विध्याप्य[:] । K विधाप्य । °तोषो (?) ज्ञाढ° । 28 b P_2 om. तस्य । विद्यते भुवि [am Rande] । 29 b SK विधातव्यं । 30 a K विवतिः । 15

---

25. Daher ist diese käufliche Frau, die einen grausamen Sinn besitzt, lebenslang von einem Manne zu meiden, der das vierte Gebot beachtet.

26. Die dem *richtigen Maßstabe* entsprechende Besitznahme von Häusern, Gold, Land, Getreide, Kühen, Dienern u. a. Besitz ist das *fünfte* der kleinen Gebote. 20

27. Die einem Waldbrandfeuer gleiche, Tag und Nacht wachsende Habgier sollen die Laien mit dem tiefen Wasser der rechten Zufriedenheit zunichte machen. 25

28. Wie sollte von dem dauernden, hehren Glück desjenigen, dessen Herz von Zufriedenheit umschlossen ist, auch nur ein winziger Teil bei dem vorhanden sein, der von der Habgier ergriffen ist?

29. Sobald man gierig Besitztum annimmt, ergibt sich die Verletzung lebender Wesen. In dieser Erkenntnis sollen die Weisen nur mäßiges Haften zeigen. 30

30. Die *Abkehr von der Verletzung lebender Wesen*, *Wahrhaftigkeit*, *Meiden von nicht Gegebenem*, *Genügen am eigenen Weibe* und *Maßhalten* (im Besitzergreifen) — *so gilt das kleine Gebot für fünffach*. 35

यद्विधायावधिं दिक्षु दशस्वपि निजेच्छया ।
नाक्रामति पुनः प्रोक्तं प्रथमं तद्गुणव्रतम् ॥ ३१ ॥ [792]
वात्येव धावमानस्य निरवस्थस्य चेतसः ।
अवस्थानं कृतं तेन येन सा नियतिः कृता ॥ ३२ ॥ [793]
त्रसस्थावरजीवानां रक्षातः परतस्ततः ।
महाव्रतत्वमित्येवं श्रावकस्यापि तत्त्वतः ॥ ३३ ॥ [794]
चेतो निवारितं येन धावमानमितस्ततः ।
किं न लब्धं सुखं तेन संतोषामृतलाभतः ॥ ३४ ॥ [795]
यदि विज्ञानतः कृत्वा देशावधिमहर्निशम् ।
नोल्लङ्घते पुनः पुंसां द्वितीयं तद्गुणव्रतम् ॥ ३५ ॥ [796]
महाव्रतत्वमत्रापि वाच्यं तत्त्वविधानतः ।
परतो लोभनिर्मुक्तो लाभे सत्यपि तत्त्वतः ॥ ३६ ॥ [797]

31b K तद्गुणं व्रतम् । 32b L कृतस्तेन । LP_1P_2 नियता । 33a P_1 रक्षते । P_1 om. 34. ।

31. Wenn man die Grenze nicht wieder überschreitet, die man selbst nach eigenem Wunsche nach allen zehn Richtungen gezogen hat, so wird dies das erste Tugendgebot genannt.

32. Wer diese Beschränkung durchgeführt hat, hat damit das wie der Sturmwind eilende, haltlose Herz zum Halten gebracht.

33. Weil dieses (Gebot) weiterhin auch die beweglichen und feststehenden Lebewesen schützen hilft, so kommt ihm auch die Eigenschaft eines großen Gelübdes[1]) zu, und es gilt in Wahrheit auch für den Laien.

34. Wer sein hierhin und dorthin eilendes Herz gezügelt hat, welches Glück hat der nicht gewonnen durch den Gewinn des Nektars Zufriedenheit!

35. Wenn jemand auf Grund seines Wissens die Grenze des Ortes festgesetzt hat und sie Tag und Nacht nicht wieder überschreitet, so ist das für die Männer das zweite Tugendgebot.

36. Auch hier ist nach dem Maße der Wahrheit von einem großen Gebote zu sprechen. (Wer dies Gebot hält) ist in Wahrheit weiterhin von Gier frei, selbst wenn ein Gewinn vorliegt.

1) Die „großen Gelübde" bestehen in der Verschärfung der „kleinen Gelübde" und gelten für die Mönche.

शक्यते गदितुं केन सत्यं तस्य महात्मनः ।
तृणवत्त्यज्यते येन लब्धो ऽप्यर्थो व्रतार्थिना ॥ ३७ ॥ [798]
लूना तृष्णालता तेन वर्धिता धृतिवल्लरी ।
देशतो विरतिर्येन कृता नित्यमखण्डिता ॥ ३८ ॥ [799]
पञ्चधानर्थदण्डस्य परं पापोपकारिणः । 5
क्रियते यः परित्यागस्तृतीयं तद्गुणव्रतम् ॥ ३९ ॥ [800]
दुष्टश्रुतिरपध्यानं पापकर्मोपदेशनम् ।
प्रमादः शस्त्रदानं च पञ्चानर्था भवन्त्यमी ॥ ४० ॥ [801]
शारिकाशिखिमार्जारताम्रचूडशुकादयः ।
अनर्थकारिणस्त्याज्या बहुदोषा मनीषिभिः ॥ ४१ ॥ [802] 10
नीलीमदनलाक्षायःप्रभृताग्निविषादयः ।
अनर्थकारिणस्त्याज्या बहुदोषा मनीषिभिः ॥ ४२ ॥ [803]

37b S तृणवभ्यज्यते । 38a K लूता । SK °लतास्तेन ।
40b P_1 पंचान्यर्था । 42a L °प्रभृता° ।

37. Wer kann die Wahrhaftigkeit jenes Hochgemuten schildern, 15
der, auf (dieses) Gebot bedacht, selbst einen erlangten Besitz wie Gras aufgibt?

38. Der hat die Ranke der Habgier abgeschnitten und die Liane der Festigkeit zum Gedeihen gebracht, der immerdar die ungeschmälerte Abkehr vom Lande übt. 20

39. Das in fünffacher Weise geschehende Meiden der die Sünde im höchsten Grade begünstigenden nutzlosen Schädigung ist das dritte Tugendgebot.

40. Anhören von Schlechtem, verkehrtes Meditieren, Unterweisung in sündiger Tat, Fahrlässigkeit und Einhändigen von Waffen: 25
das sind die fünf Nutzlosigkeiten.

41. Die Verständigen sollen Staare, Pfauen, Katzen, Hähne, Papageien usw. als Unheil bringend und viele Fehler besitzend meiden.

42. Die Verständigen sollen Indigo, Wachs, Lack, aus Eisen 30
Bestehendes[1]), Feuer, Gift usw. als Unheil bringend und viele Fehler besitzend meiden.

1) Vielleicht ist für °*āyaḥprabhūtā*° zu lesen °*āyaḥprabhṛtya*: „Eisen und andere (Metalle), Feuer" u. s. w.

दिग्देशानर्थदण्डेभ्यो विरतिर्या विधीयते ।
जिनेश्वरसमाख्यातं त्रिविधं तद्गुणव्रतम् ॥ ४३ ॥ [804]
नमस्कारादिकं ज्ञेयं शरणोत्तममङ्गलम् ।
संध्यानत्रितये शश्वदेकायत्तचेतसा ॥ ४४ ॥ [805]
सर्वारम्भं परित्यज्य कृत्वा द्रव्यादिशोधनम् ।
आवश्यकं विधातव्यं व्रतशुद्ध्यर्थमुत्तमैः ॥ ४५ ॥ [806]
द्व्यासनद्वादशावर्ता चतुर्मस्तकसंनतिः ।
त्रिविशुध्या विधातव्या वन्दना स्वहितोद्यतैः ॥ ४६ ॥ [807]
चत्वारि सन्ति पर्वाणि मासे तेषु विधीयते ।
उपवासः सदा यस्तत्प्रोषधव्रतमीर्यते ॥ ४७ ॥ [808]
त्यक्तभोगोपभोगस्य सर्वारम्भविमोचिनः ।
चतुर्विधाशनत्याग उपवासो मतो जिनैः ॥ ४८ ॥ [809]

43a P_1 तिधीयते । 44b LP_1 संध्यानां° । P_2 सद्ध्यानं° । L °चेतसः । 45b S आवश्यकां । P_1P_2 आवशक्यं । L °सिद्ध्य° । P_2 °विद्ध्य° । P_1 दृद्ध्य° । 46a Alle Texte °वर्तास्त्रतु° । 47b S P_1K प्रौषध° । S °मीयते । P_1 om. 47. । 48a S तक्त° । P_2 त्यक्ता° । K °भोगे ऽस्य ।

---

43. Wenn man Abkehr von der (Überschreitung der) Richtung und des Ortes und von der nutzlosen Schädigung übt, so ist dies das dreifache, von Jineśvara verkündete Tugendgebot.

44. Verneigung usw. ist als beste Weihe einer Zufluchtsstätte bei der Dreizahl der Zusammenkünfte seitens des Mannes anzusehen, der seinen Sinn beständig auf das Eine gerichtet sein läßt.

45. Nachdem sie allem Beginnen (*ārambha*) entsagt und die Reinigung (verunreinigter) Sachen usw. vorgenommen haben, sollen die Trefflichsten um der Reinhaltung des Gebotes willen das *āvaśyakaṃ* vorzunehmen.

46. Unter zweifachem Setzen, zwölffachen Wendungen und vierfachem Neigen des Hauptes ist in dreifacher Lauterkeit die Begrüßung vorzunehmen von solchen, die auf ihr Heil bedacht sind.

47. Vier Knotenpunkte gibt es im Monat: wenn man an diesen immerdar Fasten abhält, so heißt dies das Fastengelübde.

48. Die vierfache Unterlassung des Essens seitens jemandes, der die Lebens- und Genußmittel aufgegeben hat und jedes Beginnen meidet, gilt bei den *Jina*'s als Fasten.

अभुक्त्यनुपवासैकभुक्तयो भक्तितत्परैः ।
क्रियन्ते कर्मनाशाय मासे पर्वचतुष्टये ॥ ४९ ॥ [810]
कर्मेन्धनं यदज्ञानात्संचितं जन्मकानने ।
उपवासशिखी सर्वं तद्भस्मीकुरुते क्षणात् ॥ ५० ॥ [811]
भोगोपभोगसंख्यानं क्रियते यद्धितात्मना । 5
भोगोपभोगसंख्यानं तच्छिक्षाव्रतमुच्यते ॥ ५१ ॥ [812]
आहारपानताम्बूलगन्धमाल्यफलादयः ।
भुज्यन्ते यत्स भोगस्य तन्मतः साधुसत्तमैः ॥ ५२ ॥ [813]
वाहनासनपल्यङ्कस्त्रीवस्त्राभरणादयः ।
भुज्यन्ते ऽनेकधा यस्मादुपभोगाय ते मताः ॥ ५३ ॥ [814] 10
संतोषो भाषितस्तेन वैराग्यमपि दर्शितम् ।
भोगोपभोगसंख्यानं व्रतं येन स्म धार्यते ॥ ५४ ॥ [815]

49a L अभुक्ता° । P_2 °भक्तयो भुक्ति° । 50a P_1 यदा° । K जन्म कानने । 51a P_2 °तात्मनः । 51b S तच्छिच्या° । L P_1P_2 तच्छिष्या° । K तच्छित्त्या व्र° । 52b L भुंजंते तत्स । K 15 यत्सभोगस्य । 53a SLP_1K °नाशन° । 53b L भुंजंते । S °भोगा ये मताः । LP_1P_2 °भोगा यत्ते । 54a K सन्तो यो!! ।

---

49. Von den ganz der Andacht Ergebenen werden zur Vernichtung des *karman* an den vier Knotenpunkten im Monat *abhukti, anupavāsa* und *ekabhukti* ausgeführt. 20

50. Das *karman*-Brennholz, das man aus Unwissenheit im Walde des Daseins gesammelt hat, das verbrennt das Feuer des Fastens vollständig im Nu zu Asche.

51. Wenn ein Gutgesinnter die Lebens- und Genußmittel herzählt (und sich ihrer enthält), gilt dies als das Lehrgebot *bhogopabhogasaṃkhyāna.* 25

52. Da Speise und Trank, Betel, Wohlriechendes, Kränze, Früchte usw. genossen werden, so gilt das bei den Besten unter den Trefflichen als Lebensmittel.

53. Weil Fahrzeuge, Sitze, Ruhebetten, Frauen, Gewänder, 30 Schmucksachen usw. öfters genossen werden, gelten sie als Genußmittel.

54. Wer das Gebot *bhogopabhogasaṃkhyāna* beachten läßt, der hat von Zufriedenheit gesprochen und Abkehr von der Welt gezeigt. 35

चतुर्विधो वराहारो दीयते संयतात्मनाम् ।
शिक्षाव्रतं तदाख्यातं चतुर्थं गृहमेधिनाम् ॥ ५५ ॥ [816]
स्वयमेव गृहं साधुर्यो ऽत्राभ्यतति संयतः ।
अन्वर्थवेदिभिः प्रोक्तः सो ऽतिथिर्मुनिपुंगवैः ॥ ५६ ॥ [817]
श्रद्धामुत्सत्त्वविज्ञानतितिक्षाभक्त्यलुब्धताः ।
एते गुणा हितोद्युक्तैर्ध्रियन्ते ऽतिथिपूजनैः ॥ ५७ ॥ [818]
प्रतिग्रहोच्चदेशाङ्घ्रिक्षालनं पूजनं नतिः ।
त्रिशुद्धिरन्नशुद्धिश्च पुण्याय नवधा विधिः ॥ ५८ ॥ [819]
सामायिकादिभेदेन शिक्षाव्रतमुदीरितम् ।
चतुर्धेति गृहस्थेन रक्षणीयं हितैषिणा ॥ ५९ ॥ [820]
द्वादशाणुव्रतान्येवं कथितानि जिनेश्वरैः ।
गृहस्थैः पालनीयानि भवदुःखं जिहासुभिः ॥ ६० ॥ [821]

55a P_2 चातुर्विधो । 55b SLP_1 शिख्या° । P_2 शिष्या° । 56b Alle Mss. त्राततति । K साधुर्योत्रात(न्व)तति । P_1 यति statt मुनि । 57a L °भत्त्य° । P_1 °भक्त° । P_2 °भच्य° । K °लुब्धता । 57b L एतैर्गुणा । 58a L पतिग्रहोच° । SP_2 °चालन । P_1 om. 58. । 59a P_2 सामायक° । L शिख्या° । P_1 शिष्या° ।

---

55. Wenn vierfache treffliche Speise (dem Gaste) gereicht wird, so heißt dies das vierte Lehrgebot der sich selbst bezähmenden Hausväter.

56. Wenn hier ein Mönch, der sich selbst bezähmt, ganz von selbst in ein Haus einkehrt, so wird der von den besten unter den *Muni*'s, die den wahren Sinn des Wortes kennen, Gast genannt.

57. Glauben, Freude, Wahrhaftigkeit, Wissen, Geduld, Hingebung und Freisein von Habgier — diese Vorzüge besitzen die auf das Heil Bedachten infolge der Ehrungen des Gastes.

58. Freundliche Aufnahme, Anbieten eines erhöhten Sitzes, Waschen der Füße, Verehrung, Verneigung, dreifache Lauterkeit (in Gedanken, Worten und Werken) und Lauterkeit der Speise — so ist die Regel (für die Gastfreundschaft) neunfach, zum (Erwerb) guter Werke.

59. So ist das Lehrgebot je nach der Unterscheidung in *sāmāyika* usw. als vierfach verkündigt worden und muß so von dem nach dem Heile strebenden Hausvater beobachtet werden.

60. So sind von den *Jina*-Herren die zwölf kleinen Ge-

स्वकीयं जीवितं ज्ञात्वा त्यक्त्वा सर्वां मनःक्षितिम् ।
बन्धूनापृच्छ्य निःशेषांस्त्यक्त्वा देहादिमूर्छनाम् ॥ ६१ ॥ [822]
बाह्यमभ्यन्तरं सङ्गं मुक्त्वा सर्वं विधानतः ।
विधायालोचनां शुद्धां हृदि न्यस्य नमस्कृतिम् ॥ ६२ ॥ [823]
जिनेश्वरक्रमाम्भोजभूरिभक्तिभरानतैः ।
सल्लेखना विधातव्यामृत्युतो नरसत्तमैः ॥ ६३ ॥ [824]
दुर्लभं सर्वदुःखानां नाशकं बुधपूजितम् ।
सम्यक्त्वं रत्नवद्धार्यं संसारान्तं यियासुभिः ॥ ६४ ॥ [825]
षड्द्रव्याणि पदार्थांश्च नव तत्त्वादिभेदतः ।
जायते श्रद्दधज्जीवः सम्यग्दृष्टिर्न संशयः ॥ ६५ ॥ [826]

62a P_1 संगं द्विधा मुच्य विधानत । 63a P_1P_2 °भक्त° । 63b K विधातव्या मृत्युतो । 64a P_1P_2 °पूजकं । P_2 stellt 62 und 63 um. । 65a K नवतत्त्वा° । P_1 तत्वानि° ।

---

bote genannt worden, die die Hausväter halten müssen, die das Leiden des Daseins aufzugeben wünschen.

61. Nachdem sie ihr Leben erkannt, alle Schädigung des Geistes aufgegeben, sich von sämtlichen Verwandten verabschiedet, die Betörung durch den Leib usw. aufgegeben,

62. äußeres und inneres Haften gänzlich nach der Vorschrift fahren gelassen, lautere Betrachtung angestellt und Verehrung ins Herz geschlossen haben,

63. müssen die trefflichsten unter den Männern, gebeugt von der Last der eifrigen Verehrung der Fußlotusse des *Jina*-Herrn, bis zum Tod die *sallekhanā* vornehmen.

64. Von denen, die an das Ende des Kreislaufes der Geburten zu gelangen wünschen, ist die schwer zu erlangende, alle Leiden vernichtende, von den Weisen geehrte Rechtheit wie ein Juwel zu tragen.

65. An die sechs *dravya*'s (Substanzen) und die je nach der der Unterscheidung in *tattva* (Wahrheit) usw. neun (betragenden) *padārtha*'s (Kategorieen)[1]) glaubt der Lebende ohne Zweifel, der den rechten Blick hat.

---

1) Die *dravya* sind nach dem Komm. *jīva* (Seele), *pudgala* (Körper), *dharma* (Frömmigkeit), *adharma* (Sündhaftigkeit), *ākāśa* (Raum), *kāla* (Zeit); *padārtha*: *jīva* (Belebtes), *ajīva* (Unbelebtes), *āsrava* (Einfluß der Außenwelt), *bandha* (Fessel), *saṃvara* (Hüten vor der Außenwelt), *nirjarā* (das allmähliche Zunichtemachen insbes. aller Handlungen), *mokṣa* (Erlösung), *puṇya* (gute Werke), *pāpa* (Sünde).

अतीते ऽनन्तशः काले जीवेन भ्रमता भवे ।
कानि दुःखानि नाप्तानि विना जैनेन्द्रशासनम् ॥ ६६ ॥ [827]
निर्ग्रन्थं निर्मलं पूतं तथ्यं जैनेन्द्रशासनम् ।
मोक्षवर्त्मेति कर्तव्या मतिस्तेन विचक्षणैः ॥ ६७ ॥ [828]
ज्योतिर्भावनभौमेषु षट्स्वधःश्वभ्रभूमिषु ।
जायते स्त्रीषु सद्दृष्टिर्न मिथ्या द्वादशाङ्गिषु ॥ ६८ ॥ [829]
एकमपि क्षणं लब्ध्वा सम्यक्त्वं यो विमुञ्चति ।
संसारार्णवमुत्तीर्य लभते सो ऽपि निर्वृतिम् ॥ ६९ ॥ [830]
रोचते दर्शितं तत्त्वं जीवः सम्यक्त्वभावितः ।
संसारोद्वेगमापन्नः संवेगादिगुणान्वितः ॥ ७० ॥ [831]
यत्किंचिद्दृश्यते लोके प्रशस्तं सचराचरम् ।
तत्सर्वं लभते जीवः सम्यक्त्वामलरत्नतः ॥ ७१ ॥ [832]

66a L भ्रमतो । 67a SK तथ्यं पूतं । 68a L °र्भवन° । S °भोमेषु । 70a LP$_1$ रोचिते । 70b K संसारा° । 71b K °रत्नयः ।

---

66. Was für Leiden hat nicht der in einer endlosen vergangenen Zeit im Dasein irrende Lebende ohne die Lehre des *Jaina*-Fürsten erlebt!

67. Darum müssen die Verständigen diesen Gedanken hegen: „Die fessellosse, schmutzlose, lautere, wahre Lehre des *Jaina*-Fürsten ist der Pfad zur Erlösung".

68. Der rechte Glaube ist nicht irrig bezüglich der Dinge im Gestirnraume und auf Erden, bezüglich der sechs unten befindlichen Höllen, der Weiber und der zwölf (Arten der) Körperlichen.

69. Wer die Rechtheit aufgibt, nachdem er sie auch nur für einen Augenblick angenommen hatte, auch der fährt über die Meeresflut des Geburtenkreislaufs und findet Erlösung.

70. Gefallen findet an der ihm gezeigten Wahrheit (*tattva*) ein Lebender, der von Rechtheit durchdrungen, von Bestürzung über den Geburtenkreislauf erfüllt und mit den Tugenden der Sehnsucht nach Erlösung usw. versehen ist.

71. Was alles man auf Erden Rühmenswertes sieht, Bewegliches und Unbewegliches, das alles bekommt der Lebendige durch das fleckenlose Juwel der Rechtheit.

शङ्कादिदोषनिर्मुक्तं संवेगादिगुणान्वितम् ।
यो धत्ते दर्शनं सो ऽत्र दर्शनी कथितो जिनैः ॥ ७२ ॥ [833]
दुरन्तासारसंसारजनिताशान्तसंततेः ।
यो भीतो ऽणुव्रतं याति व्रतिनं तं विदुर्बुधाः ॥ ७३ ॥ [834]
आर्तरौद्रपरित्यक्तस्त्रिकालं विदधाति यः ।   5
सामायिकं विशुद्धात्मा स सामायिकवान्मतः ॥ ७४ ॥ [835]
मासे चत्वारि पर्वाणि तेषु यः कुरुते सदा ।
उपवासं निरारम्भः प्रोषधी स मतो जिनैः ॥ ७५ ॥ [836]
न भक्षयति यो ऽपक्वं कन्दमूलफलादिकम् ।
संयमासक्तचेतस्कः सचित्तात्स पराङ्मुखः ॥ ७६ ॥ [837]   10
मैथुनं भजते मर्त्यो न दिवा यः कदाचन ।
दिवामैथुननिर्मुक्तः स बुधैः परिकीर्तितः ॥ ७७ ॥ [838]

P_1 om. 72. । 73a LP_1P_2 दुरंतानंतसं° । Alle Mss. und K °जनितासातसंततेः । 75b SK प्रोषधीः । L जनैः । 76b Alle Mss. स चितात्स परा° ।   15

---

72. Wer den von Zweifel u. a. Fehlern freien, mit den Tugenden der Sehnsucht nach Erlösung usw. versehenen Glauben besitzt, der wird hier von den *Jina*'s ein Gläubiger genannt.

73. Wer aus Furcht vor der unaufhörlichen (Unglücks)folge, entstanden aus dem unendlichen, wertlosen Geburtenkreislauf, die 20 kleinen Gebote beobachtet, den kennen die Klugen als gelübdetreu.

74. Wer frei von Niedergeschlagenheit und Wildheit lauteren Sinnes das dreizeitige *sāmāyika* beobachtet, der gilt für *sāmāyikavat*. 25

75. Vier Knotenpunkte gibt es im Monat: wer an ihnen ohne Beginnen stets Fasten abhält, gilt bei den *Jina*'s für einen Fastenhalter.

76. Wer, mit seinem Herzen an der Selbstzucht hängend, keine ungekochten Knollen, Wurzeln, Früchte usw. genießt, der ist lebender (Nahrung) abgeneigt 30

77. Der Sterbliche, der niemals den Beischlaf am Tage ausführt, wird von den Weisen als ein den Beischlaf am Tage Meidender gepriesen.

संसारभयमापन्नो मैथुनं भजते न यः ।
सदा वैराग्यमारूढो ब्रह्मचारी स भण्यते ॥ ७८ ॥ [839]
निरारम्भः स विज्ञेयो मुनीन्द्रैर्हतकल्मषैः ।
कृपालुः सर्वजीवानां नारम्भं विदधाति यः ॥ ७९ ॥ [840]
संसारद्रुममूलेन किमनेन ममेति यः ।
निःशेषं त्यजति ग्रन्थं निर्ग्रन्थं तं विदुर्जिनाः ॥ ८० ॥ [841]
सर्वदा पापकार्येषु कुरुते ऽनुमतिं न यः ।
तेनानुमननं मुक्तं भण्यते बुद्धिशालिना ॥ ८१ ॥ [842]
स्वनिमित्तं त्रिधा येन कारितो ऽनुमतः कृतः ।
नाहारो गृह्यते पुंसा त्यक्तोद्दिष्टः स भण्यते ॥ ८२ ॥ [843]
एकादश गुणानेवं धत्ते यः क्रमतो नरः ।
मर्त्यामरश्रियं भुक्त्वा यात्यसौ मोक्षमक्षयम् ॥ ८३ ॥ [844]

79a S °र्हत° । L °र्दत्त° । 80b P_1 र्ज्जना । 81a L नमतिं । K नु मतिं । 81b P_1 तेनानुमतिमुक्तिं तत् भ° । K युक्तं । P_2 तेनान [नमति am Rande] युक्तं । 81b P_1 °शालिभि । 82a L नाहारे । पुंसां । त्यक्तोद्दृष्टः । P_1P_2 त्यक्तोद्दिष्टः । 83b S K °मक्षयं [K °यम्] ।

---

78. Wer in Furcht vor dem Geburtenkreislauf geraten den Beischlaf nicht ausübt, sondern für immer zur Leidenschaftslosigkeit aufgestiegen ist, wird als keusch angesprochen.

79. Als das Beginnen Meidender ist derjenige von den *Muni*-Fürsten, die den Sündenschmutz vernichtet haben, anzusehen, der, mitleidig allen Lebenden gegenüber, kein Beginnen unternimmt.

80. Wer jede Fessel aufgibt in dem Gedanken: „Was soll ich mit dieser Wurzel des Baumes des Geburtenkreislaufs“? den kennen die *Jina*'s als frei von Fesseln.

81. Wer auf keinen Fall Billigung gegenüber sündigen Taten zeigt, von diesem klug Beratenen sagt man, daß er die Billigung aufgegeben habe.

82. Der Mann, der in dreifacher Weise keine Speise annimmt, sei es, daß er sie um seiner selbst willen hat herstellen lassen, ihre Herstellung erlaubt oder sie selber hergestellt hat, der wird ein auf Anweisung Verzichtender genannt.

83. Der Mann, der so die elf Tugenden der Reihe nach übt,

वधो रोधो ऽन्नपानस्य गुरुभारातिरोहणम् ।
बन्धच्छेदौ मलाः पञ्च प्रथमव्रतगोचराः ॥ ८४ ॥ [845]
कूटलेखक्रिया मिथ्यादेशनं न्यासलोपनम् ।
पैशून्यं मन्त्रभेदश्च द्वितीयव्रतगा मलाः ॥ ८५ ॥ [846]
स्तेनानीतसमादानं स्तेनानामनुयोजनम् ।
विरुद्धे ऽतिक्रमो राज्ये कूटमानादिकल्पनम् ॥ ८६ ॥ [847]
कृत्रिमव्यवहारश्च तृतीयव्रतसंभवाः ।
अतिचारा जिनैः पञ्च गदिता धुतकर्मभिः ॥ ८७ ॥ [848]
अनङ्गसेवनं तीव्रमन्मथाभिनिवेशनम् ।
गमनं पुंश्चलीनार्योः स्वीकृतेतररूपयोः ॥ ८८ ॥ [849]
अन्यदीयविवाहस्य विधानं जिनपुंगवैः ।
अतिचारा मताः पञ्च चतुर्थव्रतसंभवाः ॥ ८९ ॥ [850]

---

84 b L °च्छेदौ । P_2 °च्छेदैः । K मलापं च!! । 86a K विरुद्धेति क्रमो । 88 b LP_1P_2 गमने । S स्वीकृतेतारू° ।

---

der gelangt zur unvergänglichen Erlösung, nachdem er der Sterblichen und Unsterblichen Glück genossen hat.

84. Töten, Entziehung von Speise und Trank, Aufladen (zu) schwerer Lasten, Fesselung und Schinderei sind die fünf Verstöße gegen das erste (kleine) Gebot.

85. Herstellung einer falschen Urkunde, unrichtige Mitteilung, Unterschlagung anvertrauter Güter, Verleumdung und Bruch (d. h. Ausplaudern) einer Beratung sind die gegen das zweite (kleine) Gebot gerichteten Verstöße.

86. Annahme von durch Diebstahl herbeigeschafftem (Gut), Anstiften von Diebstählen, Vergehen gegen ein verbotenes Reich (= Schmuggel), Anwendung falschen Maßes usw.,

87. und Warenfälschung — diese fünf Vergehungen werden von den *Jina*'s, die das *karman* zerstört haben, als bei dem dritten (kleinen) Gebot vorkommend aufgezählt.

88. (Unnatürlicher) Minnedienst, Hang zu starkem (leidenschaftlichem) Geschlechtsverkehr, Besuch bei den Männern nachlaufenden (und anderen) Frauen, mögen sie eigener Besitz sein oder einem anderen gehören,

89. und die Vornahme der Verheiratung eines Anderen gelten bei den Vorzüglichsten unter den *Jina*'s als die fünf Verstöße, die bei dem vierten (kleinen) Gebote vorkommen.

हिरण्यस्वर्णयोर्वास्तुक्षेत्रयोर्धनधान्ययोः ।
कुप्यस्य दासदास्योश्च प्रमाणे ऽतिक्रमाभिधाः ॥ ९० ॥ [851]
अतिचारा जिनैः प्रोक्ताः पञ्चामी पञ्चमे व्रते ।
वर्जनीयाः प्रयत्नेन व्रतरक्षाविचक्षणैः ॥ ९१ ॥ [852]
क्षेत्रस्य वर्धनं तिर्यगूर्ध्वाधो व्यतिलङ्घनम् ।
स्मृत्यन्तरविधिः पञ्च मता दिग्विरतेर्मलाः ॥ ९२ ॥ [853]
आनीतिः पुद्गलक्षेपः प्रेष्यलोकानुयोजनम् ।
शब्दरूपानुपातौ च स्युर्देशविरतेर्मलाः ॥ ९३ ॥ [854]
असमीक्ष्यक्रिया भोगोपभोगानर्थकारिता ।
बहुसंबन्धभाषित्वं कौकुच्यं मदनार्तता ॥ ९४ ॥ [855]
पञ्चेति ऽनर्थदण्डस्य विरतेः कथिता मलाः ।
समस्तवस्तुविस्तारवेदिभिर्जिनपुंगवैः ॥ ९५ ॥ [856]

90 b S **तिक्रमाद्द्विधा** । P_2 **तिक्रमाभिधा** । P_1 **°विधा** । K **प्रमाणेति क्रमाद्द्विधा** । P_1 om. 91. । 93 a SP_1 **आनीति** । K **अनीतिपु°** । P_1 **°पुद्गलः°** । SK **°क्षेपाः** । Alle Texte **प्रेक्ष्य लोका°** । L om. 93. । 94 a K **°क्रियाभो°** । 94 b P_1 **°नाचित्वं** । SK **कौत्कुच्यं** । K **मदनार्द्रता** । 95 b P_2 **सामायिका[द्विभेदांश्च** am Rande] statt **समस्त°विस्तार** ।

---

90. Nach der Überschreitung des gewöhnlichen Maßes an gemünztem und ungemünztem Golde, Hof und Äckern, Geld und Getreide, unedlem Metall, Sklaven und Sklavinnen genannt

91. werden von den *Jina*'s diese fünf Verstöße bei dem fünften (kleinen) Gebote aufgezählt, die sorgfältig von denen zu meiden sind, die sich auf das Befolgen von Geboten verstehen.

92. Das Mehren des Ackers, das Hinausgehen (über die Grenze) nach der Seite, nach oben und nach unten und das Handeln gegen die Erinnerung[1]) gelten als die fünf Verstöße gegen das Richtungsgelübde.

93. Das Holenlassen, das Zuwerfen von Körpern, das Schicken von Dienern, Zurufen und Zeichengeben sind die Verstöße gegen das Ortsgelübde.

94. Unüberlegtes Handeln, Unheilstiften mit einmaligen und wiederholten Genüssen, vieles Reden ohne Zusammenhang, unzüchtiges Auftreten und Liebeskrankheit —

95. diese fünf werden von den Vorzüglichsten unter den *Jina*'s,

---

1) Umāsvāti VII, 25 *smṛtyantardhāna* („Erinnerungsschwund").

अस्थिरत्वास्मृतयोगदुष्क्रियानादरा मलाः ।
सामायिकव्रतस्थिते मताः पञ्च जिनेश्वरैः ॥ ९६ ॥ [857]
अदृष्टामार्जितोत्सर्गादानसंस्तारकक्रियाः ।
अस्मृत्यानादरौ पञ्च प्रोषधस्य मला मताः ॥ ९७ ॥ [858]
सचित्तमिश्रसंबद्धदुःपक्वाभिषवाश्रिताः ।   5
भोगोपभोगसंख्याया मलाः पञ्च निवेदिताः ॥ ९८ ॥ [859]
सचित्ताच्छादनिक्षेपकालातिक्रममत्सराः ।
सहान्यव्यपदेशेन दाने पञ्च मला मताः ॥ ९९ ॥ [860]
पञ्चत्वजीविताशंसे मित्ररागसुखाग्रहः ।
निदानं चेति निर्दिष्टं संन्यासे मलपञ्चकम् ॥ १०० ॥ [861]   10

---

96 a LP_1P_2 अस्थिरत्वं । Alle Mss. und K °स्मृतं । 97 a SK अदृष्ट° । L अदृष्ट° । P_1P_2 °दानं° । P_1 °संस्तरकः° । Alle anderen Texte °संस्तरक° । SK °क्रियाम् । P_1P_2 °क्रिया। । 98 a P_1 सच्चित° । Alle Mss. दुःपक्वाभिषवासिता[ः P_2] । Alle Texte °संबंध° । K °दुष्पक्वामिषवासिता । L om. 99. । 100 a SK °शंसो । 15
LP_1 °संशे । P_2 °संसे ।

---

die die Fülle aller Dinge kennen, als die Verstöße gegen die Abkehr vom zwecklosen Schädigen aufgezählt.

96. Infolge Mangels an Festigkeit Vergeßlichkeit, schlechte Betätigung (mit Worten, Werken und Gedanken) und Gleichgiltigkeit — diese fünf gelten bei den *Jina*-Herren als die Verstöße gegen das Zeitgelübde. 20

97. Leibesentleerung ohne den Platz zu besehen und abzuwischen, (ebenso Gegenstände) anzunehmen und das Lager zu bereiten, Vergeßlichkeit und Gleichgiltigkeit gelten als die fünf Verstöße gegen das Fastengelübde. 25

98. Der Genuß von lebenden, damit vermischten, damit verbundenen und schlecht gekochten Speisen, sowie von Extrakten, sind als die fünf Verstöße gegen *bhogopabhogasaṃkhyā* verkündet worden. 30

99. Bedecken mit Lebendigem, Setzen auf Lebendiges, Übergehen der Zeit und Mißgunst samt dem Vorgeben (die Spende sei) für andere (bestimmt), gelten als die fünf Verstöße beim Geben.

100. Hoffnung auf Leben und auf Tod, Anhänglichkeit an Freunde und Sinneslust und Wünsche für die Wiedergeburt — diese Fünfzahl von Verstößen ist beim A u f g e b e n d e r W e l t festgesetzt worden. 35

शङ्काकाङ्क्षाचिकित्सान्यप्रशंसासंस्तवा मलाः ।
पञ्चेमे दर्शनस्योक्ता जिनेन्द्रैर्धुतकल्मषैः ॥ १०१ ॥ [862]
इत्येवं सप्ततिः प्रोक्ता मलानाममलाशयैः ।
तस्मा व्युदासतो धार्यं श्रावकैर्व्रतमुत्तमम् ॥ १०२ ॥ [863]
यो दधाति नरः पूतं श्रावकव्रतमर्चितम् ।
मर्त्यामरश्रियं प्राप्य यात्यसौ मोक्षमक्षयम् ॥ १०३ ॥ [864]
भ्रूनेत्राङ्गुलिहुंकारशिरःसंज्ञाद्यपाकृतम् ।
कुर्वद्भिर्भोजनं कार्यं श्रावकैर्मौनमुत्तमम् ॥ १०४ ॥ [865]
शरच्चन्द्रसमां कीर्तिं मैत्रीं सर्वजनानुगाम् ।
कन्दर्पसमरूपत्वं धीरत्वं बुधपूज्यताम् ॥ १०५ ॥ [866]
आदेयत्वमरोगित्वं सर्वसत्त्वानुकम्पिताम् ।
धनं धान्यं धरां धाम सौख्यं सर्वजनाधिकम् ॥ १०६ ॥ [867]

101a SP_1P_2K °चिकित्सादि° । 101b K पञ्चमे । S °र्दुत° । L °र्धृत° । P_1 °र्द्धुत° । P_2 °र्द्रुत° । 102b SK तस्य । L °मुत्तमैः । 103a SK नरो । 103b K °मव्ययम् । 104a K °शिरःसंख्या° । 105a L °शम° । 105b P_2 °पूजतां । P_1 om. 105. । 106a S LK °कंपिता । P_1 °कंपितं । 106b K धरा ।

101. Zweifel, Verlangen, Unentschiedenheit, Preisen anderer (Systeme) und Anerkennung derselben — diese fünf haben die *Jina*-Fürsten, die den Sündenschmutz abgeschüttelt haben, als die Verstöße gegen den Glauben bezeichnet.

102. So ist von den makellos Gesinnten von Makeln eine Siebzigzahl genannt worden: unter Ausschließung dieser müssen die Laien das trefflichste Gebot halten.

103. Der Mann, der das lautere, gepriesene Laien-Gebot beobachtet, gelangt zur Wohlfahrt von Sterblichen und Unsterblichen und kommt dann zu unvergänglicher Erlösung.

104. Während die Laien ihre Mahlzeit einnehmen, sollen sie das trefflichste Schweigen beobachten, ohne Zeichen mit den Brauen, den Augen, den Fingern, mit einem Laut oder mit dem Kopfe oder mit sonst etwas zu machen.

105. Im Besitze von herbstmondgleichem Ruhme, Freundschaft, die alle Menschen aufsucht, liebesgottgleicher Schönheit, Festigkeit, Verehrungswürdigkeit seitens der Weisen,

106. Würdigkeit für Geschenke, Gesundheit, Mitleiden mit

गम्भीरां मधुरां वाणीं सर्वश्रोत्रमनोहराम् ।
निःशेषशास्त्रनिष्णातां बुद्धिं ध्वस्ततमोमलाम् ॥ १०७ ॥ [868]
घण्टाकाहलभृङ्गारचन्द्रायकपुरःसरम् ।
विधाय पूजनं देयं भक्तितो जिनसद्मनि ॥ १०८ ॥ [869]
चतुर्विधस्य संघस्य भक्त्यारोपितमानसैः ।
दानं चतुर्विधं देयं संसारोच्छेदमिच्छुभिः ॥ १०९ ॥ [870]
यावज्जीवं जनो मौनं यो विधत्ते ऽतिभक्तितः ।
नो द्योतनं परं कृत्वा निर्वाहात्कथितं जिनैः ॥ ११० ॥ [871]
एवं त्रिधापि यो मौनं विधत्ते विधिवन्नरः ।
न दुर्लभं त्रिलोके ऽपि विद्यते तस्य किंचन ॥ १११ ॥ [872]
विचित्रशिखराधारं विचित्रध्वजमण्डितम् ।
विधातव्यं जिनेन्द्राणां मन्दिरं मन्दरोपमम् ॥ ११२ ॥ [873]

108a LP_1P_2K चंद्रोपक° । 110a P_1 मनो । SK विधत्ते चाति° [om. यो] । 110b LP_2 नो द्यातनं । K नोद्योतनं । SK जनैः । 112b LP_1P_2K मंदिरो° ।

---

allen Wesen, Geld, Getreide, Land, Haus, größerem Glück als alle (anderen) Menschen,

107. ernster, angenehmer, für aller Ohren bezaubernder Sprache, Erfahrenheit in sämtlichen Wissenszweigen, Klugheit, die den Finsternisschmutz getilgt hat —

108. soll (der Laie) auf den Glockenton hin, mit einem Wasserkruge .... im *Jina*-Tempel andächtig seine Verehrung darbringen.

109. Leute, deren Herzen von Andacht erfüllt sind und die den Geburtenkreislauf zu vernichten wünschen, sollen der vierfachen Gemeinde eine vierfache Gabe reichen.

110. Wenn ein Mensch in außerordentlicher Andacht zeitlebens Schweigen beobachtet, sagen die *Jina*'s, daß, wenn er dies tut, es nichts Leuchtenderes weiter gebe als diese Ausführung.

111. Der Mann, der so in dreifacher Weise sogar nach Vorschrift Schweigen beobachtet, für den gibt es in allen drei Welten nichts Unerreichbares.

112. Mit mannigfachen Zinnen und Stützen versehen und mit mannigfachen Flaggen geschmückt ist der Tempel der *Jina*-Fürsten dem *Mandara*[1]) vergleichbar herzustellen.

---

1) Ein mythischer Berg.

येनेह कारितं सौधं जिनभक्तिमता भुवि ।
स्वर्गापवर्गसौख्यानि तेन हस्ते कृतानि वै ॥ ११३ ॥ [874]
यावत्तिष्ठति जैनेन्द्रमन्दिरं धरणीतले ।
धर्मस्थितिः कृता तावज्जैनसौधविधायिना ॥ ११४ ॥ [875]
येनाङ्गुष्ठप्रमाणार्चा जैनेन्द्री क्रियते ऽङ्गिना ।
तस्याप्यनश्वरी लक्ष्मीर्न दूरे जातु जायते ॥ ११५ ॥ [876]
यः करोति जिनेन्द्राणां पूजनं स्नपनं नरः ।
स पूजामाप्य निःशेषां लभते शाश्वतीं श्रियम् ॥ ११६ ॥ [877]
सम्यक्त्वज्ञानभाजो जिनपतिकथितं ध्वस्तदोषप्रपञ्चं
संसारासारभीता विदधति सुधियो ये व्रतं श्रावकीयम् ।
भुक्त्वा भोगानरोगान्वरयुवतियुताः स्वर्गमर्त्येश्वराणां
ते नित्यानन्तसौख्यं शिवपदमपदं व्यापदां यान्ति मर्त्याः ॥ ११७ ॥ [878]

इति श्रावकधर्मकथनसप्तदशोत्तरं शतम् ॥ ३१ ॥

115a SK °प्रमाणार्च्चा । L °र्च? °त्व? । 116b S पूजामप्य । 117c K भोगान्नरो° । 117d SK व्यापदं ॥ K °धर्मनिरूपणम् ॥

---

113. Wer auf Erden voll Andacht für *Jina* einen solchen Stucco-Tempel bauen läßt, der hat wahrlich die Freuden des Himmels und der Erlösung in die Hand genommen.

114. So lange ein Tempel der *Jaina*-Fürsten auf dem Erdboden steht, so lange hat der Erbauer des *Jaina*-Stuccotempels den Bestand des Gesetzes gesichert.

115. Der Körperliche, der ein (auch nur) daumengroßes B i l d n i s des *Jina*-Fürsten anfertigt, auch dem bleibt wahrlich die unvergängliche Glücksgöttin nicht fern.

116. Der Mann, welcher die *Jina*-Fürsten(-Bildnisse) verehrt und badet, der findet jegliche Verehrung und erreicht ewige Wohlfahrt.

117. Die wohlverständigen Sterblichen, die, im Besitze von Wissen und Rechtheit, aus Furcht vor der Wertlosigkeit des Geburtenkreislaufs das vom *Jina*-Herrn verkündigte, von der Mannigfaltigkeit der Mängel befreite Laiengebot befolgen, die genießen, mit trefflichen Jungfrauen vereint, die gebrechenlosen Genüsse der Herrscher im Himmel und unter den Sterblichen und gehen dann

प्रणम्य सर्वज्ञमनन्तमीश्वरं
जिनेन्द्रचन्द्रं धुतकर्मबन्धनम् ।
विनाश्यते येन दुरन्तसंसृति-
स्तदुच्यते मोहतमोपहं तपः ॥ १ ॥ [879]
विनिर्मलानन्तसुखैककारणं 5
दुरन्तदुःखानलवारिदागमम् ।
द्विधा तपो ऽभ्यन्तरबाह्यभेदतो
वदन्ति षोढा पुनरेकशो जिनाः ॥ २ ॥ [880]
करोति साधुर्निरपेक्षमानसो
विमुक्तये मन्मथशत्रुशान्तये । 10
तदात्मशक्त्यानशनं तपस्यता
विधीयते येन मनःकपिर्वशः ॥ ३ ॥ [881]
शमाय रागस्य वशाय चेतसो
जयाय निद्रातमसो बलीयसः ।

XXXII. 1b S °ज्ञुत° । LP_1P_2 °द्रुत° । 1c S विनाशते । 15
1d K तमः । 2a L °कारिणं । 2c K तपोभ्यन्तर° । 3c L
तपस्यतो । P_1P_2 तपस्यते । 3d Alle Texte वशम् ।

---

zur Stätte des Heiles, die keine Stätte der Leiden ist, wo beständige, endlose Wonne herrscht.

XXXII. Schilderung der zwölffachen Askese. Schluß.

1. Nach einer Verneigung vor dem allwissenden, unendlichen 20 Herrn, dem Monde *Jina*-Fürst, der die Fesseln des *karman* abgeschüttelt hat, wird jene die Betörungsfinsternis vertreibende Askese besprochen, die den unendlichen Geburtenkreislauf vernichten hilft.

2. Die *Jina*'s nennen die Askese, die einzige Ursache des reinen, unendlichen Glückes, das Heranziehen der Wolke für das 25 Feuer des unendlichen Leidens, zweifach nach der Unterscheidung in innere und äußere, und jede einzelne wieder sechsfach.

3. Der Mönch führt gleichgiltigen Sinnes zum Zwecke der Erlösung und zur Überwindung des Feindes *Manmatha* (Amor) als Asket nach seinen Kräften Enthaltung vom Essen (*anaśana*) aus, 30 wodurch der Affe „Sinn" gebändigt wird.

4. Zur Unterdrückung der Leidenschaft, zur Bändigung des Herzens, zur Besiegung der gar mächtigen Finsternis des Schlafes,

श्रुताप्तये संयमसाधनाय च
तपो विधत्ते मितभोजनं मुनिः ॥ ४ ॥ [882]
विचित्रसंकल्पलतां विशालिनीं
यतो यतिर्दुःखपरंपराफलाम् ।
5 लुनाति तृष्णाव्रततिं समूलत-
स्तदेव वेश्मादिनिरोधनं तपः ॥ ५ ॥ [883]
विजित्य लोकं निखिलं सुरेश्वरा
वशं न नेतुं प्रभवो भवन्ति यम् ।
प्रयाति येनाक्षगणः स वश्यतां
10 रसोज्झनं तन्निगदन्ति साधवः ॥ ६ ॥ [884]
विचित्रभेदा तनुबाधनक्रिया
विधीयते या श्रुतिसूचितक्रमात् ।
तपस्तनुक्लेशमदः प्रचक्ष्यते
मनस्तनुक्लेशविनाशनक्षमम् ॥ ७ ॥ [885]

15 4d SK मिति° । 5b K °फलम् । 5d LP_1P_2 तदेक । 6a S स्वरे° । 6b S यः । K ये । 6d S साधक । 7a P_2 विचित्रा येन तनु° । 7c P_2 प्रव° । LP_2 °वक्ष्यते । 7d S मनुस्त° ।

zur Erlangung der heiligen Überlieferung und zur Vollendung der
20 Selbstzucht vollbringt der *Muni* (Mönch) als Askese beschränktes Essen.

5. Wodurch der *Yati* (Mönch) die ungeheuere Liane der mannigfachen Wünsche, deren Früchte eine ununterbrochene Reihe von Leiden sind, die Schlingpflanze Habgier mit der Wurzel aus-
25 rottet, das ist die Askese Versagung der Wohnung usw.

6. Aufgeben leckerer Speisen (*rasojjhana*) nennen die Trefflichen die Askese, durch welche jene Sinnenschar gebändigt wird, die nicht (einmal) die Herren der Götter zu bändigen imstande sind, nachdem sie die ganze Welt besiegt haben.

30 7. Wenn die in mancherlei Arten zerfallende Ausführung der Abtötung des Fleisches in der von der heiligen Überlieferung vorgeschriebenen Reihenfolge vorgenommen wird, so wird diese Askese als Körperpeinigung bezeichnet; sie ist geeignet, die Pein des Geistes und des Körpers zu vernichten.

35 8. Wenn ein *Muni* behufs richtiger Ausführung des Studiums usw. seinen Sitz in einer Wohnung aufschlägt, die von

यद्दासनं स्त्रीपशुषण्ढवर्जिते
मुनिर्निवासे पठनादिसिद्धये ।
विविक्तशय्यासनसंज्ञकं तप-
स्तपोधनस्तद्विदधाति मुक्तये ॥ ८ ॥ [886]
मनोवचःकायवशादुपागतो 5
विशोध्यते येन मलो मनीषिभिः ।
श्रुतानुरूपं मलशोधनं तपो
विधीयते तद्व्रतशुद्धिहेतवे ॥ ९ ॥ [887]
प्रयाति रत्नत्रयमुज्ज्वलं यतो
यतो हिनस्त्यर्जितकर्म सर्वथा । 10
यतः सुखं नित्यमुपैति पावनं
विधीयते ऽसौ विनयो यतीश्वरैः ॥ १० ॥ [888]
तपोधनानां व्रतशीलशालिना-
मनेकरोगादिनिपीडितात्मनाम् ।
शरीरतः प्रासुकभेषजेन च 15
विधीयते व्यापृतिरुज्ज्वलादरात् ॥ ११ ॥ [889]

---

8 a P_1 यद्दाशनं । SK °वर्जितो । L °वर्जिता । $P_1 P_2$ °वर्ज्जिते । 8 c P_2 विचित्र° । SK °संज्ञिकं । 10 a SK तपो । 11 c S शरीर । K शरीरतो प्राशुक° । 11 d L व्याधिपृथि° । P_1 व्यापृथगु° । K व्यापृथि° । 20

Weibern, Vieh und Eunuchen frei ist, so vollzieht damit der Askesereiche zum Zwecke der Erlösung die als Sitzen auf einsamem Lager bezeichnete Askese.

9. Die der heiligen Überlieferung entsprechende Askese „Reinigung vom Schmutz", vermittelst welcher die Verständigen den 25 aus Gedanken, Worten und Werken sich ergebenden Schmutz zur Läuterung bringen, wird zur Bewirkung der Reinheit des Gebotes vollzogen.

10. Durch die man zu der glänzenden Juwelendreizahl gelangt, wodurch man die erworbene *karman*(-Schuld) vollständig 30 tilgt, wodurch man zur beständigen, lauteren Seligkeit gelangt, diese Askese Ehrfurcht wird von den *Yati*-Fürsten vollzogen.

11. Den Askesereichen, die auf Gebote und Gelübde bedacht sind und solchen, deren Herz von mancherlei Krankheiten usw.

नियम्यते येन मनो ऽतिचञ्चलं
विलीयते येन पुरार्जितं रजः ।
विहीयते येन भवास्रवो ऽखिलः
स्वधीयते तज्जिनवाक्यमर्चितम् ॥ १२ ॥ [890]
ददाति यत्सौख्यमनन्तमव्ययं
तनोति बोधं भुवनावबोधकम् ।
क्षणेन भस्मीकुरुते च पातकं
विधीयते ध्यानमिदं तपोधनैः ॥ १३ ॥ [891]
यतो जनो भ्राम्यति जन्मकानने
यतो न सौख्यं लभते कदाचन ।
यतो व्रतं नश्यति मुक्तिकारणं
परिग्रहो ऽसौ द्विविधो विमुच्यते ॥ १४ ॥ [892]
इदं तपो द्वादशभेदमर्चितं
प्रशस्तकल्याणपरंपराकरम् ।
विधीयते यैर्मुनिभिस्तमोपहं
न लभ्यते तैः किमु सौख्यमव्ययम् ॥ १५ ॥ [893]

12c Alle Texte भवाश्रवो । 12d L °वाच्य° ।

gepeinigt wird, bringt man mit dem Körper und einem reinen (koschren) Heilmittel voll Ehrfurcht die glänzende *vyāpṛti* entgegen.

12. Jenes gepriesene Wort des *Jina*, durch das der allzu unstäte Sinn gebändigt wird, durch das die (in einem) früher(en Dasein) aufgehäufte Sünde zerstört wird, durch das der ganze Einfluß des Daseins vernichtet wird — das wird gut studiert (was die Askese des *svādhyāya* ausmacht).

13. Was unendliche, unvergängliche Seligkeit verleiht, eine Belehrung schafft, die die (ganze) Welt belehrt, und was im Nu die Sünde zu Asche macht, dies (Meditieren) wird von den Askesereichen vorgenommen.

14. Wodurch der Mensch im Walde der Geburten umherirrt, wodurch er niemals Seligkeit erlangt, wodurch das Gebot, die Ursache der Erlösung, verloren geht — dieses zweifache Verlangen nach Besitz wird (vermittelst der Askese „Entsagung") aufgegeben.

15. Die *Muni*'s, welche diese zwölffach geteilte, gepriesene, eine ununterbrochene Reihe gerühmter Seligkeiten bewirkende, die

तपोऽनुभावो न किमत्र बुध्यते
विशुद्धबोधैरियतामगोचरः ।
यदन्यनिःशेषगुणैरपाकृत-
स्तपोऽधिकश्चेज्जगतापि पूज्यते ॥ १६ ॥ [894]
विवेकिलोकैस्तपसो दिवानिशं 5
विधीयमानस्य विलोकितो गुणः ।
तपो विधत्ते स्वहिताय मानवः
समस्तलोकस्य च जायते प्रियः ॥ १७ ॥ [895]
तनोति धर्मं विधुनोति कल्मषं
हिनस्ति दुःखं विदधाति संमदम् । 10
चिनोति सत्त्वं विनिहन्ति तामसं
तपो ऽथवा किं न करोति देहिनाम् ॥ १८ ॥ [896]
अवाप्य नृत्वं भवकोटिदुर्लभं
न कुर्वते ये जिनभाषितं तपः ।
महार्घरत्नाकरमेत्य सागरं 15
व्रजन्ति ते ऽगारमरत्नसंग्रहाः ॥ १९ ॥ [897]

16b SK °चरैः । 16c SK °कृतं । 17b SK विलोकिता । P_1 om. 17. । 19d K वज्रन्ति ते गार° ।

Finsternis zerstörende Askese vollbringen — welches unvergängliche Glück erlangen die wohl nicht? 20

16. Warum wird denn hier von den Leuten, deren Einsicht geläutert ist, die gewaltige Bedeutung der Askese nicht eingesehen, die schon dadurch sinnfällig wird, daß ein Mann, der aller anderen Vorzüge entbehrt, sogar von der (ganzen) Welt verehrt wird, sobald er sich durch Askese hervortut? 25

17. Die Vorzüglichkeit der Tag und Nacht geübten Askese ist von urteilsfähigen Leuten erkannt worden: der Mensch übt Askese zu seinem Heile und wird aller Welt lieb.

18. Die Askese erfüllt das Gesetz, vernichtet die Sünde, zerstört das Leiden, bewirkt Freude, häuft Vortrefflichkeit an, tötet 30 die Finsternis, und was sonst bringt sie den Körperlichen nicht!

19. Diejenigen, welche das in zehn Millionen von Geburten schwer zu erlangende Dasein als Mensch erreicht haben und nun die von *Jina* verkündete Askese nicht vollbringen, die sind nach

अपारसंसारसमुद्रतारकं
न तन्वते ये विषयाकुलास्तपः ।
विहाय ते हस्तगतामृतं स्फुटं
पिबन्ति मूढाः सुखलिप्सया विषम् ॥ २० ॥ [898]

जिनेन्द्रचन्द्रोदितमस्तदूषणं
कषायमुक्तं विदधाति यस्तपः ।
न दुर्लभं तस्य समस्तविष्टपे
प्रजायते वस्तु मनोज्ञमीप्सितम् ॥ २१ ॥ [899]

अहो दुरन्ता जगतो विमूढता
विलोक्यतां संसृतिदुःखदायिनी ।
सुसाध्यमप्यन्नविधानतस्तपो
यतो जनो दुःखकरो ऽवमन्यते ॥ २२ ॥ [900]

कृतश्रमश्चेद्विफलो न जायते
कृतश्रमाश्चेद्दधते ऽनघं सुखम् ।

21d LP_2 मनोन्य° । 22a SLP_1K दुरन्ताय गतो । SP_1 P_2K विमूढतां । 22b K विलोक्य तां । Alle Texte °दायिनीम् । 23a K कृतः श्रम° । S जायेते । 23b K कृतः श्रम° । L °श्रमा° । SLP_2K ददते ।

---

dem Meere, der Fundgrube kostbarer Perlen, gegangen und kehren nach Hause zurück, ohne Perlen an sich genommen zu haben.

20. Die Toren, welche, von den Sinnen verwirrt, nicht Askese üben, die die Überfahrt über das uferlose Meer des Geburtenkreislaufs ermöglicht, die verschmähen offenbar den in ihre Hand gekommenen Nektar und trinken Gift im Verlangen nach Glück.

21. Wer die von dem *Jina*-Mond ausgegangene, von Schmutz freie, sündenlose Askese vollzieht, für den ist in der ganzen Welt kein herzerfreuendes, ersehntes Ding unerreichbar.

22. Wehe! Seht doch die endlose, das Leiden der Wiedergeburt bringende Torheit der Welt, daß der Mensch, Böses tuend, sogar die nach den Speiseregeln leicht ausführbare Askese verschmäht!

23. Wenn einer, der sich abgemüht [d. i. kasteit) hat, nicht ohne Erfolg bleibt; wenn die, die sich abgemüht haben, sündloses Glück erlangen; und wenn man sich offen(bar?) so abgemüht hat,

छतश्रमश्चेद्विवृते [?] फलाय च
न स श्रमः साधुजनेन मन्यते ॥ २३ ॥ [901]
श्रमं विना नास्ति महाफलोदयः
श्रमं विना नास्ति सुखं कदाचन ।
यतस्ततः साधुजनैस्तपःश्रमो 5
न मन्यते ऽनन्तसुखो महाफलः ॥ २४ ॥ [902]
अहर्निशं जागरणोद्यतो जनः
श्रमं विधत्ते विषयेच्छया यथा ।
तपःश्रमं चेत्कुरुते तथा क्षणं
किमश्नुते ऽनन्तसुखं न पावनम् ॥ २५ ॥ [903] 10
समस्तदुःखक्षयकारणं तपो
विमुच्य यो ऽङ्गी विषयान्निषेवते ।
विहाय सो ऽनर्घ्यमणिं सुखावहं
विचेतनः स्वीकुरुते बतोपलम् ॥ २६ ॥ [904]
अनिष्टयोगात्प्रियविप्रयोगतः 15
परापमानाद्धनहीनजीवितात् ।

23c K छतः श्रम° । L °श्रमस्वि वि° । 23d SK संसुजनेन । 26b Alle Texte योगी । 27b P_2 °हानि° für °हीन° । S °जीवनात् ।

daß der Erfolg sicher ist, so wird dieses Abmühen von den Mönchen 20
nicht (als solches) empfunden.

24. Weil es ohne Mühe nicht den Aufgang reicher Frucht gibt, weil es ohne Mühe niemals Glück gibt, deshalb beachten die Mönche die Mühe der Askese nicht, die endloses Glück und reiche Frucht gewährt. 25

25. Wenn ein Mensch nur einen Augenblick die Mühe der Askese auf sich nimmt, so wie er im Verlangen nach Sinnendingen, Tag und Nacht zum Wachen bereit, sich Mühen unterzieht, welches unendliche, lautere Glück erlangt er da nicht?

26. Der Körperliche, der die Askese aufgibt, die das Ver- 30
schwinden alles Leidens bewirkt, und den Sinnendingen frönt, der gibt unsinnig den unschätzbaren, Glück bringenden Edelstein auf und eignet sich, ach, einen Kiesel an.

27. Wer sich nicht fürchtet vor der Vereinigung mit Unliebem, der Trennung von Liebem, der Verachtung durch andere, 35

अनेकजन्मव्यसनप्रबन्धतो
बिभेति नो यस्तपसो बिभेति सः ॥ २७ ॥ [905]
न बान्धवा न स्वजना न वल्लभा
न भृत्यवर्गाः सुहृदो न चाङ्गजाः ।
5 शरीरिणस्तद्वितरन्ति सर्वथा
तपो जिनोक्तं विदधाति यत्फलम् ॥ २८ ॥ [906]
भुक्त्वा भोगानरोगानमरयुवतिभिर्भ्राजिते स्वर्गवासे
मर्त्यावासे ऽप्यनर्घ्यांश्शशिविशदयशोराशिशुक्लीकृताशः ।
यात्यन्ते ऽनन्तसौख्यां विबुधजननुतां मुक्तिकान्तां यतो ऽङ्गी
10 जैनेन्द्रं तत्तपो ऽलं धुतकलिलमलं मङ्गलं नस्तनोतु ॥ २९ ॥ [907]
दुःखक्षोणीरुहाढ्यं दहति भववनं यच्छिखीवोद्यदर्चि-
र्यत्पूतं धूतबाधं वितरति परमं शाश्वतं मुक्तिसौख्यम् ।
जन्मारिं हन्तुकामा मदनमदभिदस्त्यक्तनिःशेषसङ्गा-
स्तज्जैनेशं तपो ये विदधति यतयस्ते मनो नः पुनन्तु ॥ ३० ॥ [908]

---

15 28 b L वांगजाः । P_1 om. 28. ।

---

einem Leben ohne Geld und der ununterbrochenen Folge von Mißgeschicken in vielen Wiedergeburten, der fürchtet sich vor der Askese.

28. Die Frucht verschaffen dem Körperlichen auf keinen Fall
20 Anverwandte, Angehörige, Geliebte, Dienerscharen, Freunde oder Kinder, die die von *Jina* gelehrte Askese verleiht.

29. Heils genug möge uns die vom *Jina*-Fürsten stammende, vom Sündenschmutz gesäuberte Askese verschaffen, durch welche der Körperliche, der die Himmelsgegenden mit der Fülle seines
25 mondhellen Ruhmes weiß glänzen macht, schließlich zu der unendliche Wonne bereitenden, von den verständigen Leuten gepriesenen Geliebten Erlösung gelangt, nachdem er in der von unsterblichen Jungfrauen strahlenden Himmelswohnung und auch in der Welt der Sterblichen unschätzbare Genüsse ohne Fehl genossen hat.

30 30. Diejenigen *Yati*'s mögen unser Herz läutern, welche, voller Verlangen nach der Tötung des Feindes Wiedergeburt, Vernichter des Liebesrausches und frei von allem Haften, jene vom *Jaina*-Gebieter stammende Askese vollbringen, die den an Leidensbäumen reichen Daseinswald wie das Feuer mit strahlendem Glanze ver-
35 brennt und das lautere, qualenbefreite, höchste, ewige Glück der Erlösung verleiht.

जीवाजीवादितत्त्वप्रकटनपटवो ध्वस्तकन्दर्पदर्पा
निर्धूतक्रोधयोधा मुदि मदितमदा हृद्यविद्यानवद्याः ।
ये तप्यन्ते ऽनपेक्षं जिनमदिततपो मुक्तये मुक्तसङ्गा-
स्ते मुक्तिं मुक्तबाधाममितगतिगुणाः साधवो नो दिशन्तु ॥ ३१ ॥ [909]
ये विश्वं जन्ममृत्युव्यसनशिखिशिखालीढमालोक्य लोकं 5
संसारोद्वेगवेगप्रचकितमनसः पुत्रमित्रादिकेषु ।
मोहं मुक्त्वा नितान्तं धृतविपुलशमाः सद्मवासं निरस्य
याताश्चारित्रवृत्त्यै धृतिविमलधियस्तान्स्तुवे साधुमुख्यान् ॥ ३२ ॥ [910]
यस्मिन्क्षुभ्यद्वनोत्थज्वलनकवलनाद्भस्मतां यान्त्यगौघाः
प्रोद्यन्मार्तण्डचण्डस्फुरदुरुकिरणाकीर्णदिक्चक्रवाला । 10

31b K **°वद्या** । 31c K **°तपोमुक्तये** । 32c LP_1P_2 **धृति°** । P_1 **पद्म°** । 32d LP_1P_2 **धृत°** । 33a K **°घौघाः** । 33b K **°स्फुरदुर°** । **°वालाः** ।

---

31. Die von Qualen befreite Erlösung mögen uns jene Mönche zeigen, die sich ohne Rücksicht mit der von *Jina* verkündeten Askese 15 zum Zwecke der Erlösung kasteien; die geschickt sind zur Offenbarung des Wesens von Lebendem und Nichtlebendem usw.; die den Dünkel *Kandarpa*'s (Amor) vernichtet und den Krieger „Zorn" abgeschlagen haben, die, in lustiger, auf die Freude gerichteter Heiterkeit (?)[1]) untadlig an herzerfreuendem Wissen sind, das Haften 20 aufgegeben haben und die Tugenden der unermeßlichen Stätte [*Amitagati*'s] besitzen.

32. Ich preise jene ersten der Mönche, welche, reinen Sinnes infolge ihrer Entschlossenheit, die heftige Verblendung aufgeben und im Besitze tiefer Seelenruhe gegenüber Söhnen, Freunden usw., 25 das Wohnen im Hause verwerfend hingehen, um den Wandel (des Einsiedlers) zu führen; im Herzen voller Angst wegen des Ungestüms der Wogen des Geburtenkreislaufs, wenn sie sehen, daß die ganze Welt von den Flammen des Feuers des Mißgeschicks Geburt und Tod beleckt wird. 30

33. In der heißen Jahreszeit, wo die Baummengen infolge des Verschlingens seitens des dahinfahrenden, im Walde entstandenen Feuers zu Asche werden und die Erde, nach allen Himmelsrichtungen von den heißen, funkelnden, mächtigen Strahlen der vordringenden Sonne erfüllt, rings gehäufte Glut zeigt, in dieser Zeit 35

---

1) Soll darin etwa ein Wortspiel (*mud* *Weib) liegen? Der Text ist wohl korrupt.

भूमिर्भूता समन्तादुपचिततपना संयता ग्रीष्मकाले
तस्मिञ्छैलाग्रमुग्रं धृतविततधृतिच्छत्रकाः प्रश्रयन्ते ॥ ३३ ॥ [911]
चञ्चद्विद्युत्कलत्राः प्रचुरकरटका वर्षधाराः क्षिपन्तो
यत्रेन्द्रेष्वासचित्रा बधिरितककुभो मेघसंघा नदन्ति ।
व्याप्ताशाकाशदेशास्तरुतलमचलाः संश्रयन्ते क्षपासु
तत्रानेहस्यसङ्गाः सततगतिकृतारावभीमास्वभीताः ॥ ३४ ॥ [912]
यत्र प्रालेयराशिर्द्रुमनलिनवनोन्मूलनोद्यत्प्रमाणः
सीत्कारी दन्तवीणारुचिकृतिचतुरः प्राणिनां वाति वातः ।
विस्तार्याङ्गं समग्रं प्रगतधृतिचतुर्वर्त्मगा योगिवर्या-
स्ते ध्यानासक्तचित्ताः पुरुशिशिरनिशाः शीतलाः प्रेरयन्ति ॥ ३५ ॥ [913]

33c SK भूत्यां । LP_1 भूत्या । P_2 भूता । K °तपनासंयता । 33d K तस्मिंशै° । 34a SP_1P_2 °करविका[:] । K °करविका-वर्ण° । L °करकिकाः । Alle Mss. und K वर्ण° । S च्चयंते । K क्षपन्ते । LP_1 चियंतो । 34b S °घासाचित्रा । वधिरिति° । K °चित्रावधि° । 34c K व्यप्ता° । P_1 व्याप्तांशा° । S_1P_2 चि-पासु । L चिपास्नु । 34d P_2 चाताने° । P_1 °गतिच्छता° । 35a LP_1K °राशिद्रु° । 35b SLP_1 सात्का° । SK सात्कारं । LP_1P_2 °रुति° । L प्रा° प्राणि वातः । 35c K विस्तीर्याङ्गं । P_1 विस्तायँगं । L °धृत्त° । 35d S °ते ।

begeben sich die sich Bezähmenden nach der gewaltigen Bergspitze, wobei sie den breiten Sonnenschirm der Entschlossenheit tragen.

34. In der Zeit, da die Wolkenmassen mit den tanzenden Blitzfrauen und zahlreichen Krähen, Regenströme ausgießend, bunt von Regenbögen, donnern, daß die Himmelsgegenden taub werden und die Gefilde des Luftraumes ihre Hoffnungen erfüllt sehen — in dieser Zeit suchen die nicht Wankenden, vom Haften Freien furchtlos Zuflucht am Fuße der Bäume in den Nächten, die durch das Getöse, welches der Wind hervorruft, grausig sind.

35. Wenn der von Schneehaufen begleitete fauchende Wind weht, dessen Maß sich aus dem Entwurzeln der Baum- und Lotuswälder ergibt und der geschickt darin ist, den Atmenden Geschmack an der Zahnzither beizubringen, lassen die hervorragendsten der *Yogin's*, die auf dem vierfachen Pfade erlangter Entschlossenheit wandeln, die kalten, strengen Frost bringenden Nächte vorübergehen, indem sie ihren Sinn auf die Meditation richten, wobei sie ausführlich über den ganzen heiligen Text reden.

चञ्चच्चारित्रचक्रप्रविचितिचतुराः प्रोच्चचर्चाप्रचर्च्याः
पञ्चाचारप्रचारप्रचुररुचिचयाश्चारुचित्रत्रियोगाः ।
वाचामुच्चैःप्रपञ्चै रुचिरविरचनैरर्चनीयैरवर्च्य-
मित्यर्च्यं प्रार्चिता नः पदमचलमनूचानकाश्चार्पयन्तु ॥ ३६ ॥ [914]

*   *
*

आसीद्विध्वस्तकन्तोर्विपुलशमभृतः श्रीमतः कान्तिकीर्तेः
सूरेर्यातस्य पारं श्रुतसलिलनिधेर्देवसेनस्य शिष्यः ।
विज्ञाताशेषशास्त्रो व्रतसमितिभृतामग्रणीरस्तकोपः
श्रीमान्मान्यो मुनीनाममितगतियतिस्त्यक्तनिःशेषसङ्गः ॥ ३७ ॥ [915]

36a P_1 °चक्रे° । LP_1P_2K °चित° । S प्राचर्चोर्व्वीप्रचर्च्यां । K प्रोचर्चो(?)र्वी° । L प्रोवचार्चीप्रवर्च्यात् । P_1 प्रौच्चवार्व्वी° । P_1 प्रो-च्चचार्व्वी° । K °प्रचर्च्यां । 36b K °चारे प्रचारः । SP_1 प्रचर° । P_2 om. प्रचुर । 36c S °वर्च्यंनित्य° । LP_1 °चर्च्य°[: L] । 36d L °त्यर्चं । P_1 °त्यर्च्य । K °वर्च्यं नित्यर्च्यं प्रार्च्यतानः । S प्रार्च्यता । LP_1P_2 प्रांचिता । S °कार्थ्यंतु । P_1 °श्चार्जयंतु । P_2 °श्चर्जयंतु । 37a K आशीर्विध्वस्त° । S कांत° । K कान्तकीर्तिः । 37c LP_1P_2 °समितिमिताम° । 37d SP_2 om. यति । Nach 37d hat K die Unterschrift इति द्वादशविधतपश्चरणनिरूपणम् ॥ ३२ ॥

---

36. Die gepriesenen Gelehrten, die in der Erforschung des hüpfenden Rades des Wandels gewandt sind, die man ganz laut wiederholt besprechen muß, die eine Fülle reichlichen Gefallens am Zustandekommen des fünffachen guten Benehmens finden und schöne glänzende Verbindung mit den drei (Juwelen) aufweisen — die mögen uns zu der unwandelbaren Stätte verhelfen, die als durch gewaltige, schön gesetzte, preisenswerte Wortmengen nicht zu Falle zu bringen zu preisen ist.

*   *
*

37. Es hatte der Meister[1]) *Devasena*, der *Kantu* vernichtet hatte, ein Träger großer Seelenruhe, der erhabene, wegen seines hellen Scheines berühmte, der den Ozean der heiligen Überlieferung überschritten hatte, einen Schüler *Amitagati*, der alle Lehrgebäude kannte, der Vordermann derer, die Gebote und Behutsamkeiten be-

---

1) *sūri*, Ehrentitel eines großen Lehrers.

अलङ्घ्यमहिमालयो विपुलसत्त्ववान्रत्नधि-
र्वरस्थिरगभीरतो गुणमणिः तपोवारिधिः ।
समस्तजनतामतां श्रियमनश्वरीं देहिनां
सदा मलजलच्युतो विबुधसेवितो दत्तवान् ॥ ३८ ॥ [916]
5 तस्य ज्ञातसमस्तशास्त्रसमयः शिष्यः सतामग्रणीः
श्रीमन्माथुरसंघसाधुतिलकः श्रीनेमिषेणो ऽभवत् ।
शिष्यस्तस्य महात्मनः शमयुतो निर्धूतमोहद्विषः
श्रीमान्माधवसेनसूरिरभवत्क्षोणीतले पूजितः ॥ ३९ ॥ [917]
कोपारातिविघातको ऽपि सकृपः सोमो ऽप्यदोषाकरो
10 जैनो ऽप्युग्रतपोरतो गतभयो भीतो ऽपि संसारतः ।

38a P_1 आलिंघ्य° । 38b Alle Mss. पपो° । K पयो° । 38c K °जनता सतां । 38d K सदा मत° । 39b K श्रीमान्मा° । 40b SK °प्युग्रतरस्तपो । K ऽप्युग्रतरस्तपो-गतभयो ।

---

15 obachten; den Zorn hatte er abgelegt, erhaben war er und für die *Muni*'s achtungswert, und alles Haften hatte er abgetan;

38. eine Stätte unübertrefflicher Hoheit, im Besitz großer Wahrheit (Vorzüglichkeit), auf die (drei) Juwelen bedacht, infolge seiner trefflichen und gesicherten Tiefe ein Tugendedelstein, ein 20 Ozean an Askese, den Körperlichen von aller Menschheit geschätzte, unvergängliche Wohlfahrt gewährend, stets frei vom Wasser der Verstöße, von den Weisen bedient.

39. Dessen Schüler war der würdige *Nemiṣeṇa*, der die Lehren aller Lehrsysteme kannte, der Führer der Guten, die Zierde der 25 Mönche in der würdigen Brüderschaft zu *Mathura*. Der Schüler dieses Hochgemuten, der Verblendung und Haß abgeschüttelt hatte, war der mit Seelenruhe ausgestattete, würdige Meister *Mādhavasena*, der auf dem (ganzen) Erdenrund verehrt wurde.

40. Wiewohl ein Vernichter des Feindes Zorn, war er doch 30 voll Mitleiden; wiewohl ein Mond, war er doch kein Abendbringer (keine Fehlerstätte)[1]; wiewohl ein *Jaina*, freute er sich doch an furchtbarer Qual (Kasteiung), wiewohl voll Furcht vor dem Ge-

---

1) Die Klammern enthalten die zweite Bedeutung der im Original doppelsinnigen Ausdrücke.

निष्कामो ऽपि समिष्टमुक्तिवनितायुक्तो ऽपि यः संयतः
सत्यारोपितमानसो धृतवृषो ऽप्यर्च्यः प्रियो ऽप्यप्रियः ॥ ४० ॥ [918]
दलितमदनशत्रोर्भव्यनिर्व्याजबन्धोः
शमदमयममूर्तेश्चन्द्रशुभ्रोरुकीर्तेः ।
अमितगतिरभूद्यस्तस्य शिष्यो विपश्चि-
द्विरचितमिदमर्थ्यं तेन शास्त्रं पवित्रम् ॥ ४१ ॥ [919]
यः सुभाषितसंदोहं शास्त्रं पठति भक्तितः ।
केवलज्ञानमासाद्य यात्यसौ मोक्षमक्षयम् ॥ ४२ ॥ [920]
यावच्चन्द्रदिवाकरौ दिवि गतौ भिन्तस्तमः शार्वरं
यावन्मेरुतरङ्गिणीपरिवृढौ नो मुञ्चतः स्वस्थितिम् ।
यावद्याति तरङ्गभङ्गुरतनुर्गङ्गा हिमाद्रेर्भुवं
तावच्छास्त्रमिदं करोतु विदुषां पृथ्वीतले संमदम् ॥ ४३ ॥ [921]

40c S om. ऽपि vor यः । 40d SLP_1K ऽप्यर्च्यप्रियो । 41b SK °मूर्ति° । °कीर्तिः । 41d P_1 °मर्घ्यं । 42a L °संदेहं । P_1 °संदोह । 43a K भिन्न° । 43b LK °दृढौ ।

---

burtenkreislauf, war er doch ohne Angst; wiewohl ohne Verlangen, war er doch mit der ersehnten Geliebten Erlösung vereint; er bezähmte sich und hatte den Sinn auf die Wahrhaftigkeit gerichtet; trotzdem er Stiere hielt (an der Frömmigkeit festhielt), war er doch verehrungswürdig; und wiewohl lieb, hatte er nichts Liebes (keine Geliebte).

41. Der den Feind *Madana* (Amor) vernichtet hatte, der aufrichtige Gefährte der Auserwählten, die Verkörperung von Seelenruhe, Zähmung und Bändigung und von mondheller, weiter Berühmtheit, — dieses Mannes Schüler war der kundige *Amitagati*, der dieses geeignete, lautere Lehrbuch verfaßt hat.

42. Wer (dies) Lehrbuch *Subhāṣitasaṃdoha* („Sammlung guter Sprüche") andächtig liest, erreicht Allwissenheit und geht ein in die unvergängliche Erlösung.

43. So lange Mond und Sonne am Himmel befindlich das nächtliche Dunkel zerteilen; so lange der *Meru* und der Gebieter der Ströme (der Ozean) ihre Stelle nicht verlassen; so lange die *Gaṅgā* mit ihrem wellenkrausen Körper vom *Himālaya* auf die Erde kommt, so lange möge dies Lehrbuch den Wissenden auf dem Erdenrund Freude bereiten.

समारूढे पूतत्रिदशवसतिं विक्रमनृपे
सहस्रे वर्षाणां प्रभवति हि पञ्चाशदधिके ।
समाप्तं पञ्चम्यामवति धरणीं मुञ्जनृपतौ
सिते पक्षे पौषे बुधहितमिदं शास्त्रमनघम् ॥ ४४ ॥ [922]

---

5 44a S °वसतिः । K °वसतिर्वि° । P_2 सते für वसतिं ।
44c K समाप्ते ।

---

44. Als der Männerfürst *Vikrama* nach der lauteren Wohnung der Dreißig (Götter) hinaufgestiegen war und ein Tausend von Jahren vorlag, vermehrt um fünfzig, am fünften Tage in der lichten 10 Hälfte im Monat *Pauṣa*, als der Männerfürst *Muñja* die Erde beschützte, ist dieses den Verständigen heilsame, makellose Buch verfaßt worden.

(Schluß folgt.)

Historische Dokumente von Khalatse in West-Tibet (Ladakh).

Von

Missionar **A. H. Francke.**

Khalatse ist ein an Inschriften besonders reicher Ort. Die Geschichte West-Tibets von etwa dem dritten Jahrhundert vor Christo an, bis in die neueste Zeit, spiegelt sich dort in Inschriften wieder. Obgleich eine ganze Anzahl der dortigen Inschriften schon in wissenschaftlichen Zeitschriften (Indian Antiquary; Journal of the Asiatic Society of Bengal; Annual Progress Report of Archaeology) besprochen worden sind, sind doch einige wichtige noch nie erwähnt worden, und zudem fehlt es an einer alles zutage gekommene zusammenfassenden Arbeit. Eine erschöpfende, sämtliche vorhandenen Inschriften behandelnde Schrift muß aber noch der fernen Zukunft anheim gestellt bleiben. Die folgende Zusammenstellung soll nur den interessierten Kreisen einmal zeigen, was alles aus West-Tibet (Ladakh, Baltistan etc.) geholt werden kann. Ich beginne meine Darstellung mit einer Besprechung der Kultusplätze der Bonreligion. Wenn auch die daselbst befindlichen Inschriften dem Alter nach von indischen Inschriften bei Khalatse übertroffen werden, so haben wir es doch bei der Bonreligion mit der ältesten Religion des Landes und also auch bei den Bonkultusstätten mit den ältesten Kultusstätten des Landes zu tun.

A. Die Kultusstätten der Bonreligion bei Khalatse.

Ich brauchte verhältnismäßig lange Zeit, bevor ich die erste derselben auffand. Als ich aber den Schlüssel für diese Stätten gefunden hatte, kamen bald mehr zum Vorschein. Als Schlüssel diente mir die Tatsache, daß sich die Kultusstätten immer an solchen Orten befinden, wo es ein Naturwunder, meist eine sonderbare Felsbildung zu sehen gibt. Zur Entdeckung der Orte wurde ich durch die noch heut gebräuchlichen Namen derselben geführt. Es wird darum das beste sein, wenn ich bei der Besprechung zuerst den betreffenden Namen erkläre, daraufhin das Naturwunder beschreibe, und schließlich die noch vorhandenen Reste des ehemaligen Kultus vorführe.

a) *Khyung rang byon.*

Der Ort dieses Namens befindet sich fast eine halbe englische Meile unterhalb des Felsens von *Balu mkhar*, wird aber zu dem Gebiet von *Balu mkhar* gerechnet, und deshalb sind hierher ge-
5 hörige Felszeichnungen in meinem Artikel über *Balu mkhar* (Indian Antiquary 1905) schon veröffentlicht worden. Der Name bedeutet „Der von selbst erschienene Garuḍa".

Der Name bezieht sich auf eine schwarze Felsmasse, welche innerhalb des übrigen grauen Felsens erscheint und mit Zuhilfe-
10 nahme von viel Phantasie an die Figur des Garuḍa erinnern kann. Dieses Felsenbild befindet sich in einer Höhlung, nur wenige Fuß über dem Wasser des Indus, und ist leicht kenntlich wegen seines fettigen Aussehens, da es noch immer mit Butter bestrichen wird. Davor befinden sich zwei oder drei Pyramiden aus kleinen weißen
15 Steinen. Auf den Felsen zu beiden Seiten des Weges gibt es viele Felszeichnungen, namentlich von *mchod rten*, und mehrere Inschriften. Einige davon sind schon in meinem Artikel über *Balu mkhar* reproduziert worden. Sie finden sich im Indian Antiquary, 1905, Plate VIII, bei Nr. 5. Die unter dem einen *mchod rten*
20 befindlichen Gestalten bin ich jetzt geneigt, für Darstellungen des *Khyung* (Garuḍa) anzusehen. Eine jenen ähnliche Figur findet sich auf der diesem Artikel beigegebenen Tafel I, Nr. 1. Das Original ist auf einen Felsen unterhalb des Weges gezeichnet.

Die sicherlich alte Inschrift *bthsan khro* (s. Indian Antiquary),
25 welche ich erst als Name einer Schutzgottheit ansah, bin ich jetzt mehr geneigt, als Eigennamen des Errichters jenes *mchod rten* anzusehen. Als Soldatenname kann er an die in den Inschriften von *Alchi mkhar gog* vorhandenen angereiht werden.

Eine zweite Inschrift von demselben Ort findet sich wieder-
30 gegeben in meiner „Ersten Sammlung tibetischer historischer Inschriften", eigener Druck, 1906, unter Nr. 4. Sie befindet sich am Felsen oberhalb des Weges, links von den eben erwähnten Zeichnungen von *mchod rten.* Trotz wiederholter Besuche ist es mir nicht gelungen, die ersten Buchstaben mit Sicherheit zu lesen.
35 Der letzte Teil der Inschrift lautet aber ziemlich sicher:

. . . . . . *yang du*
phebpa rna khyung.

In deutscher Übersetzung: . . . . . . wiederkommen, [o] Ohren-Garuḍa! — Wenn das auch wenig ist, so läßt sich doch erkennen,
40 daß die Inschrift sich auf den Garuḍa bezieht. Der Zeit nach mag sie wohl mit den *Balu mkhar*-Inschriften zusammengehören, also auch ungefähr von 800—1000 n. Chr. stammen.

Unterhalb des Weges fand ich die Felszeichnungen, Tafel I, Nr. 1, 2 und 3, und außerdem viele Zeichnungen von Steinböcken
45 oder Ziegen.

Tafel I, Nr. 1, scheint abermals eine Darstellung des Garuḍa (*Khyung*) zu sein. Die dabeistehenden Buchstaben kann ich nicht deuten. Vor dem Garuḍa steht offenbar ein Fuchs. Diese Art der Darstellung des Garuḍa, welche nicht verschieden von der im Indian Antiquary gegebenen und oben erwähnten ist, erklärt viel- 5 leicht den Namen „Ohren-Garuḍa" (*rna khyung*), da die Zeichnung zwei Ohren zeigt. Zum Vergleich mit dieser tibetischen Darstellung des Garuḍa gebe ich unter Nr. 4, Tafel I, eine indische Darstellung desselben mythologischen Wesens. Diese Figur findet sich unter den altindischen Inschriften bei der Dografestung von Khalatse 10 (von ihnen soll später gesprochen werden), und ist wahrscheinlich ebenso alt wie jene Inschriften, also durchschnittlich 2000 Jahre alt.

Tafel I, Nr. 2. Ein Name in tibetischen Buchstaben: *Kara Kolto*. Dies ist vielleicht eine Form des Namens *rkara kongto*, welchen wir unter den Inschriften bei der Dografestung wieder- 15 finden werden. *rkara kongto* war offenbar einer der alten Brückenwärter von Khalatse, welche dem König von Leh dienten, und seine Zeit liesse sich etwa später als 1200 n. Chr., vielleicht zwischen 1200 und 1400 n. Chr., ansetzen.

Tafel I, Nr. 3 zeigt einen Mann bei einem *mchod rten*, letzteren 20 von einer Form, wie wir sie heute nicht mehr finden. Wir brauchen aus dem Vorhandensein von Bildern von *mchod rten* nicht ohne weiteres zu schließen, daß wir es in ihnen mit Zeugen des Buddhismus statt der Bonreligion zu tun hätten. Der Buddhismus hat in mancherlei Weise auf die Bonreligion eingewirkt und die Bonpos 25 unter anderm das Errichten von *mchod rten* gelehrt. Es wird mir von unserm Evangelisten *Thar 'aphyin chos 'aphel* aus Trashilhunpo mitgeteilt, daß die Bonpos noch heute viele *mchod rten* errichten.

Daß aber im Lauf der Zeit *Khyung rang byon* in einen 30 buddhistischen Kultusort verwandelt wurde, erkennen wir besonders deutlich an den vielfachen *Om maṇi padme hum*, welche auf den Felsen am Weg gemeißelt worden sind.

b) *Kesargyi Sga.*

Dieser Ort befindet sich etwa drei bis vier Meilen unterhalb 35 Khalatse's, auf dem rechten Indusufer. Der Name bedeutet „Kesar's Sattel".

Er bezieht sich auf einen Felsen, welcher ziemlich genau die Form eines Holzsattels der Eingebornen hat. Wie alle übrigen dort befindlichen Felsen ist auch dieser von dunkelbrauner Farbe 40 und sieht wie poliert aus. Einige der hier befindlichen Felszeichnungen und Inschriften sind schon früher, 1902, in meinem in Leh gedruckten Aufsatz „Dritte Sammlung von Felszeichnungen aus Unterladakh" veröffentlicht worden. Es sind die folgenden:

Tafel III, Nr. 7 ein Menanderband, hier „Chinesische Straße", 45 *rgya srang*, genannt.

Tafel IV, Nr. 13. Ein *Nyopa* (Brautkäufer) mit Schwert und dem mit Fähnchen geschmückten Pfeil, wie sie bei der Hochzeit gebräuchlich sind.[1]) Er steht vor drei Biertöpfen, die mit den üblichen drei Butterstückchen am oberen Rand verziert sind.

5 Tafel IV, Nr. 14 ein doppelter *rDorje, vajra.*

Tafel IV, Nr. 6 der mittlere von drei *mchod rten*, vor welchen Opferschalen aufgestellt sind. Dabei ist eine Inschrift, welche ich zuerst falsch las. Die richtige Lesung brachte ich in meiner Schrift „Erste Sammlung tibetischer historischer Inschriften" unter Nr. 88.

10 Diese ganz moderne Inschrift ist zu lesen:

rab 'abyung bcu bzhi nang
gi chu byi lola Khalatse gad
chanpai 'ama.

Übersetzung:

15 Im Wasser-maus-jahr des
14ten Zyklus, die Mutter des
[Hauses] Gadchanpa [in] Khalatse.

Wichtiger sind die beiden alten Inschriften von demselben Ort, welche ich nunmehr vorlege. Siehe Tafel I, Nr. 5 und 6.

20 Tafel I, Nr. 5 befindet sich oberhalb des Weges. Ich lese diese Inschrift folgendermaßen:

sang ges bya lo
bris Khalas me . .
. . . . snalus stu
25 *pa phul*
bu skyes.

Übersetzung:

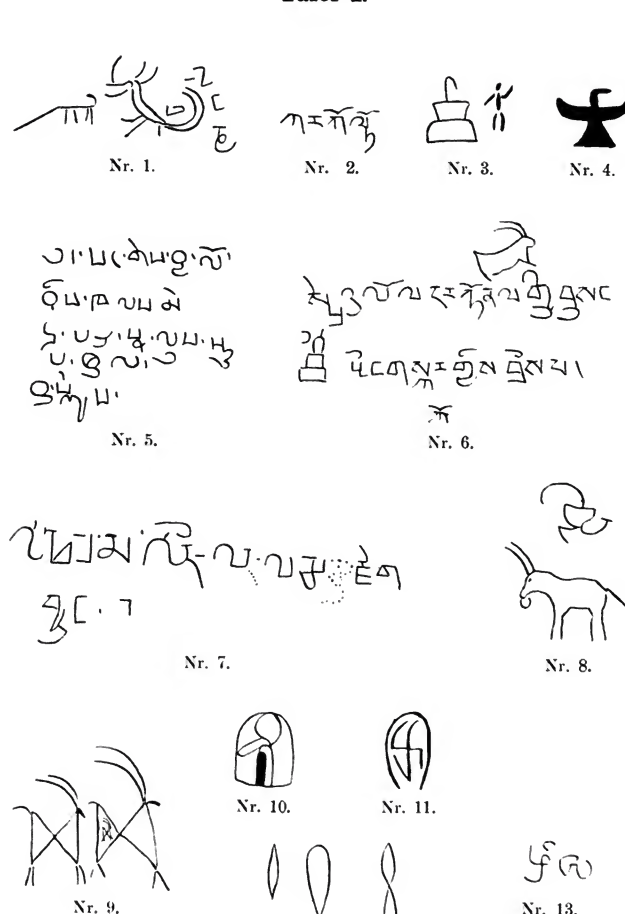
[Im] buddhistischen Vogeljahr
geschrieben . . . .
30 . . . . von Snalu
[ein] stūpa dargebracht;
[ein] Sohn ist geboren.

Anmerkungen.

Sang ges steht zweifellos für *sangs rgyas*, Buddha. Die
35 mangelhafte Schreibung scheint darauf zu deuten, daß die Inschrift von einem Mann, der nur wenig Tibetisch verstand, verfaßt wurde. Ob *Khalas* etwa den alten Namen von Khalatse darstellt, kann noch nicht entschieden werden. *Me* ist möglicherweise der Anfang des Namens, welcher mit *snalu* endet. Er ist deshalb für mich
40 im besonderen unleserlich, weil in ihm zwei Zeichen vorkommen,

1) Siehe meinen Artikel im Indian Antiquary, 1901, p. 131—149, The Ladakhi Pre-buddhist Marriage Ritual.

Tafel I.



Historische Dokumente von Khalatse.

welche nicht tibetisch sind. Doch sind dieselben auf dem Felsen ganz klar erkennbar. Es ist hier das erste Mal, daß ich das indische Wort *stūpa* in einem tibetischen Text finde.

Eigentümliche Buchstabenformen haben wir in dem *br* des Wortes *bris*, wo das *r* nur durch einen kurzen senkrechten Strich angedeutet ist, und in dem oben geschlossenen *ph* im Worte *phul.* 5

Die Geschichte der Inschrift ist offenbar die folgende: ...... *Snalu* betete bei *Kesargyi Sga* um einen Sohn. Als ihm dieser beschert wurde, errichtete er einem *mchod rten* und brachte die Inschrift an. 10

Was das Alter der Inschrift anbetrifft, so bin ich geneigt, sie zu den ältesten in tibetischer Schrift, die wir haben, zu rechnen, und zwar im besonderen wegen der gemischten Schrift. Vergleiche die gemischte Inschrift bei dem Goldbergwerk zwischen *Gadpa sngonpo* und *Ulu grogpo*, Tafel I, Nr. 7. Auch der Gebrauch 15 des Wortes *stūpa* scheint auf ein hohes Alter der Inschrift zu deuten.

Tafel I, Nr. 6 befindet sich unterhalb des Weges; ich lese diese Inschrift folgendermaßen:

Spreu lo la dar ton la rgu bus, nga 20
[sri?] ngag skargyis brispa
ko.

Übersetzung:

Im Affenjahr von dem Sohn des *Darton largu*, von mir dem *[Sri?] ngag skar* geschrieben. 25

Bemerkungen.

Der erste Teil des Vaternamens bedeutet vielleicht *Dar ston* (Fahnenzeiger?); der zweite Teil wahrscheinlich *lha dgu*, „neun Götter“. (*D* als Präfix wird gewöhnlich wie *r* ausgesprochen.)

Der eigentliche Name des Sohnes ist offenbar *sngags skar*, 30 „Zauberstern“. Dieser Name scheint fast darauf zu deuten, daß wir es in seinem Träger mit einem Priester der Bonreligion zu tun haben.

Zeichen des Altertums dieser Inschrift sind: 1. Die umgekehrten Zeichen für den Vokal *i* über den Worten *sri* und *bris*, welche 35 vermuten lassen, daß die Inschrift ungefähr aus dem Jahr 1000 sein könnte. 2. das dem Indischen entlehnte übergeschriebene *r* im Wort *rgu.* 3. Das rechts auf der Seite angebrachte *r* des Wortes *sri.*

Die Silbe *ko* in der dritte Zeile bleibt unerklärt. 40

Auch *Kesargyi Sga* ist später buddhistisch geworden. Das sicherste Zeichen dafür ist eine dort gebaute kurze Maṇi-Mauer.

c) *'aBrugui Dabskhor.*

Der Ort dieses Namens befindet sich auf dem linken Indusufer. Um dorthin zu gelangen, muß man von der Khalatseer Brücke aus den Indus aufwärts gehen, über die Oase *Esu* und die
5 verlassene Oase *Tsagri* hinaus. Unterhalb eines alten Goldbergwerks befinden sich Felsen am Indus, von welchen einer den Namen *'aBrugui Dabskhor* führt. Dieser Name bedeutet „Tamburin der *'aBruguma*".

Der Fels dieses Namens ist annähernd von der Gestalt einer
10 kreisförmigen Scheibe und erinnert somit an das tamburinartige Instrument, mit welchem die Frauen ihren Gesang begleiten. Oberhalb dieses Steines, an den Felsen, scheint die eigentliche Kultusstätte gewesen zu sein. Es befinden sich dort flache Höhlungen und vor Regen geschützte Stellen, welche wohl noch jetzt manch-
15 mal von den wenigen Reisenden auf diesem Ufer benutzt werden. Ich fand dort eine einzige alte Felszeichnung, nämlich das auf Tafel I, Nr. 8 wiedergegebene Rind mit dem Nasenring und dem darüber befindlichen Buchstaben von unbekannter Schrift, welcher vielleicht *śrī* zu lesen ist. Wahrscheinlich war das Rind dem Kesar
20 oder seiner Frau *'aBruguma* heilig. Doch läßt sich nichts bestimmtes darüber sagen. In nächster Nähe der alten Felszeichnung, vor einem großen weißen Fleck im Felsen, fand ich Kohlezeichnungen, welche auf großen runden flachen Steinen angebracht waren, und die großenteils Ziegen oder Steinböcke (aber keine Jagdszenen) dar-
25 stellten. Ich kopierte zwei Zeichnungen, welche auf Tafel I, Nr. 9 und 10, wiedergegeben sind.

Tafel I, Nr. 9. Diese Zeichnung stellt nach meiner Auffassung ein Bittgebet an *'aBruguma* um Kindersegen dar. Zwei Ziegen, offenbar eine männliche und eine weibliche, sind hinter-
30 einander dargestellt. Die in den Hinterleib der vorderen gezeichnete kleine Ziege drückt die Bitte um ein Kind aus.

Tafel I, Nr. 10, stellt die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane dar. Die Zeichnung soll den Wunsch ausdrücken, diese Organe gehörig funktionieren zu lassen. Diese Erklärung ist
35 gewiß nicht allzu gesucht. Auch Missionar Ribbach, Leh, teilt mir mit, daß er schon öfters Darstellungen der männlichen und weiblichen Geschlechtsteile, aus Lehm geformt, gefunden hat. Auch er hält diese Darstellungen für Bittopfer. Es erinnert das an die an so vielen Orten auftauchende Sitte, bildliche Darstellungen des
40 kranken Körperteils zu opfern. Daß an diesen Kultstätten um Kindersegen gebetet wurde, ersahen wir schon aus Inschrift Tafel I, Nr. 5, von *Kesargyi Sga.*

Was nun das Alter der Kohlezeichnungen anbetrifft, so läßt sich darüber nicht viel sagen, weil in den geschützten Stellen
45 Kohlezeichnungen sich lange halten können. Es ist aber sehr wohl möglich, daß noch heutzutage diese Orte gelegentlich aufgesucht und *'aBruguma* und Kesar um Kindersegen angegangen werden.

Inbezug auf die in diesen Kultstätten nie fehlenden und auch sonst so sehr häufigen Darstellungen von Ziegen und Steinböcken möchte ich die Vermutung aussprechen, daß diese Tiere dem Kesar heilig waren und als Sinnbilder der Fruchtbarkeit galten. Die vorhinduistischen Lingam-Tempel von Lahoul haben immer den 5 Kopf eines Hammels als Endverzierung des Giebelbalkens. Gewiß auch, weil dieses Tier ein Sinnbild der Fruchtbarkeit war.

d) *'aBrugui Phanglo.*

Der Ort dieses Namens findet sich noch etwas weiter aufwärts als der vorige am linken Indusufer; aber noch etwa zwei englische 10 Meilen unterhalb des Dorfes *sNyungla* (*Nyurla*). Der Name bedeutet „Spindel der *'aBruguma*".

Dieser Name bezieht sich auf einen schwarzen Stein von spindelartiger Gestalt, welcher einst aus dem übrigen grauen Felsgestein herausgeragt haben soll. Er soll abgebrochen und ver- 15 schwunden sein.

An dem Orte dieses Namens befinden sich ähnliche flache Höhlungen im Felsen, wie bei *'aBrugui Dabskhor*. Auch sie scheinen gelegentlichen Reisenden als Unterschlupf zu dienen. Der Fels innerhalb der Höhlungen hat viele natürliche gelbe Flecken 20 von der Gestalt Tafel I, Nr. 12, mittelste Figur, welche 10—20 cm lang sind. Ob diese Flecken als natürliche Bilder der Spindel oder etwa der *Yōnī* angesehen wurden, kann ich nicht beurteilen. Von den Eingebornen hörte ich aber, daß diese Flecken früher mit Emblemen in roter Farbe bemalt waren. Die Hirtenknaben haben 25 sich während der letzten 50 Jahre das Vergnügen gemacht, diese Embleme mit Steinen zu zerstören. Ich fand noch ein einziges wohlerhaltenes Exemplar vor und zeichnete es ab; Tafel I, Nr. 11. Es fanden sich auch hier viele Kohlezeichnungen, wohl meist neueren Datums: Magische Vierecke, dem tibetischen Kalender entnommene 30 Vogelfiguren, ein Reiter, mehrere *om maṇi padme hum*, mehrere *om* etc. Besonders viele Zeichnungen gab es aber von den in Tafel I, Nr. 12 gezeichneten Mustern, die wahrscheinlich die *Yōnī* darstellen und Bittgebete ähnlich den vorigen sein mögen. An vielen Stellen des Felsens waren auch noch Spuren von alter Be- 35 malung mit roter Farbe zu sehen.

Das Grab eines Baltigoldgräbers befindet sich in der Nähe dieses Ortes.

e) *Kesargyi Khangpa.*

Der Ort dieses Namens liegt auf dem rechten Indusufer, den 40 Orten *'aBrugui Dabskhor* und *'aBrugui Phanglo* ziemlich gegenüber. Der Name bedeutet „Kesars Haus".

Mit diesen Namen bezeichnet man einen Felsen von der Größe vieler Häuser (es ist schon mehr ein Berg), welcher auf der Westseite einen großen runden weißen Fleck, mindestens einen Meter 45

im Durchmesser, besitzt. Dieser weiße Fleck wird die „Tür des Hauses“ genannt. Klare Spuren eines früheren Kultus habe ich hier nicht gefunden.

Etwas unterhalb des Felsens, auf einer Ebene am Indusufer, 5 finden sich die Ruinen eines kleinen Hauses, über dessen Bedeutung niemand etwas weiß. Auf der Ostseite des Felsens gibt es Höhlungen, welche viel von Reisenden benutzt werden, aber keine Kohlezeichnungen haben. An einigen Stellen bei den Höhlungen sieht es so aus, als ob sich dort Reste von Mauerwerk, etwa alte 10 Treppen, die einst zu „Kesars Haus“ führten, befänden. Eine einzige Inschrift, bestehend aus zwei mir unlesbaren Zeichen, ist etwas östlich in der Nähe des Ortes, auf einem Felsen am Wege, angebracht. Ich gebe sie auf Tafel I, Nr. 13 wieder.

15 f) *rGyanag Jojo.*

Das ist der Name der Dorfgöttin von Khalatse. Sie hat ihren Aufenthalt mehrmals geändert. Zuerst war sie Khalatse gegenüber auf dem linken Indusufer[1]) zu Hause; dann kam sie auf das rechte Indusufer, aber auf das linke Bachufer, Khalatse gegenüber. Von 20 dort aus sah sie einmal, daß die Kinder mit Sand spielten und große Staubwolken aufwirbelten. Das gefiel ihr so, daß sie den Wunsch äußerte, in der Nähe des Spielplatzes der Kinder ihren Wohnsitz zu erhalten. So wohnt sie jetzt in einem mit Steinbockhörnern verzierten und mit Zederzweigen besteckten *Lhatho* auf 25 dem rechten Ufer des Baches von Khalatse. Der Name bedeutet „Chinesische Fürstin“ und bezieht sich auf Kesar's aus China (*rgya nag*) stammende Gemahlin. Der Name „China“ ist aber nicht so sehr im geographischen Sinn zu verstehen, als im Sinn der Kesarsage. China ist „die schwarze Weite“, oder, wie mir es erscheint, 30 das Winterreich. Der besondere Name der chinesischen Gemahlin Kesar's ist *γYui chos sgronmo*, „Religionsleuchte des Türkisen“, und sie stellt die blaue oder grüne Farbe dar, während *'aBruguma* die weiße Farbe vertritt.[2]) Noch heute wird bei den winterlichen Tänzen vor der *rGyanag Jojo* Staub aufgewirbelt, um der Göttin 35 einen Gefallen zu tun. Nach meiner Überzeugung soll das Staubaufwirbeln Schneetreiben darstellen.

An keinem der drei Orte dieser Gottheit habe ich bisher Inschriften oder sonderbare Felsbildungen bemerkt.

Schlußbemerkung.

40 Die vorstehenden Zeilen haben gewiß zur Genüge bewiesen, daß wir es in Kesar und seinen Frauen nicht mit Gestalten der

---

1) Ist vielleicht einiges System darin zu sehen, daß sich die drei Stätten der Frauen Kesar's ursprünglich auf dem linken, die zwei Stätten Kesar's aber auf dem rechten Flußufer befanden?

2) Siehe Ladakhi Bonpo Hymnal, Nr. IV, Indian Antiquary, 1901, p. 359.

harmlosen Märchenerzählung, sondern mit Gottheiten der alten Ladakher zu tun haben. Wie es die Untersuchungen ihrer Kultusstätten wahrscheinlich machen, nahte man sich ihnen im besonderen mit Gebeten um Kindersegen. Wir haben es hier mit der vorbuddhistischen Religion Ladakhs, und vielleicht ganz Tibets, zu tun. Gemäß den geschichtlichen Nachrichten hat vor dem Einzug des Buddhismus die Bonreligion in ganz Tibet geherrscht; und ich bin der Meinung, daß Kesar und die Mythologie der Kesarsage (die von mir so genannte *gLing chos*) der Bonreligion angehört haben. Wenn die heutige (übrigens noch ganz ungenügend erforschte) Bonreligion nicht ohne weiteres mit der *gLing chos* in allen Punkten zu stimmen scheint, so liegt das daran, daß sie seit der Einführung des Buddhismus ganz neue Wege, teils im Borgen vom Buddhismus, teils im gesuchten Gegensatz zu ihm, gegangen ist.[1]

Daß die Kesarmythologie auch in Zentral-Tibet wohl bekannt war, sehen wir im besonderen an der Geschichte *Srong btsan sgampo's*. Dessen Erscheinung ist derartig mit Zügen der Kesarsage behängt, daß es schwer ist, den historischen Kern zu erkennen. In den Kesarsagen erscheint Kesar immer mit zwei Frauen verbunden. Allerdings haben dieselben in den verschiedenen Erzählungen verschiedene Namen, und so könnte man ihm im ganzen mehr als zwei Frauen zurechnen. Aber in einer Erzählung treten gewöhnlich nur zwei Frauen auf. So finden sich auch in den Kultusstätten von Khalatse zwei Frauen, die *rGyanag jojo* und die *'aBruguma*, vertreten. So, wie bei Kesar's Frauen *'aBruguma* als weiße Gestalt, die chinesische Prinzessin aber als „Religionsleuchte des Türkisen" bezeichnet werden, sind die Gemahlinnen *Srong btsan sgampo's* auch mit weißer und grüner Farbe in Verbindung gebracht; nur wird in diesem Fall die Chinesin weiß, die Nepalesin aber grün gemalt. Sogar dieselben Länder, welche *Srong btsan sgampo* seine Frauen liefern, finden sich in der Kesarsage als Heimat zweier Frauen Kesar's. Daß eine dieser Frauen aus China (*rGyanag*) stammt, wissen wir schon. Eine andere, *dPalmoi astag*, der weibliche Agu und zugleich Frau Kesar's stammt jedoch aus *dPal yul*, Nepal. Am meisten wird aber das von Csoma zitierte *Maṇi bkā 'abum* zum Verräter, wenn es erzählt, daß es der chinesischen Prinzessin deshalb schwer wurde, *Srong btsan sgampo's* Werbung anzunehmen, weil sie wünschte, die Gemahlin Gesar's (Kesar's) zu werden. Es war ganz recht von ihr, wenn sie das helle Licht der Geschichte scheute und es vorzog, Märchenprinzessin zu bleiben.

Wenn nun in solcher Weise die Mythologie in die Geschichte

---

1) Interessant ist, daß in der literarischen Fassung der Kesarsage (ich besitze Teile des *Ljang glinggi dmag*) die Himmelsgöttin der *gLingchos, Ane bkur dman mo*, hier abgeschliffen *Ane gung man* genannt, als Beschützerin der Bonreligion, *γYung drung bon gyi srid rgyalma*, bezeichnet wird.

Srong btsan sgampo's hineinspielt, wo fängt dann eigentlich die nüchterne Wahrheit an? Hat dieser König wirklich mit Hilfe seines Ministers die tibetische Schrift eingeführt? Oder hat sich dieselbe im Lande aus daselbst gebräuchlichen indischen Schriften
5 entwickelt? Aus den Steininschriften West-Tibets wissen wir, daß indische Schriftarten (für indische Namen) seit 800 Jahren vor *Srong btsan sgampo*, wenigsten in West-Tibet, im Gebrauch waren. Eine gemischte Inschrift, wie wir sie in Tafel I, Nr. 7 vor uns haben, scheint den Übergang aus indischer in tibetische Schrift zu
10 verdeutlichen. Das letzte Wort derselben, *byung*, ist zweifellos tibetisch. Es bedeutet „es geschah". Vielleicht ist auch das vorhergehende Wort altes Tibetisch. Mit den übrigen Buchstaben läßt sich aber vom tibetischen Standpunkt aus nichts anfangen. Bei meiner Vergleichung der tibetischen Schrift mit Kaschgar-
15 Brāhmī (M. A. S. B. Nr. 3, 1905) mag ich nicht das richtige getroffen haben. Aber ich glaube mit meinem Hinweis auf die Archäologie, von der tibetischen Geschichtsschreibung fort, ganz im Recht zu sein.

B. Die indischen Inschriften von Khalatse.

20 a) Tafel II, Nr. 1 gibt die älteste Inschrift wieder. Sie findet sich auf einem braun überzogenen Granitblock einige Meter unterhalb der Dografestung am Indus bei Khalatse. Ich entdeckte dieselbe im Herbst 1905, zeichnete sie ab, und schickte meine Kopie an Dr. J. Ph. Vogel, Archaeological Superintendent, Lahore. Dr. Vogel
25 gab sein Urteil über die Inschrift in seinem Annual Progress Report, 1906, ab.[1]) Er erklärt dieselbe für Brāhmī aus der Mauryazeit, etwa 200 v. Chr., und liest dieselbe:

Bharad[*v*]*ayasa.*
Sanskrit: *Bharadvâjasya.*

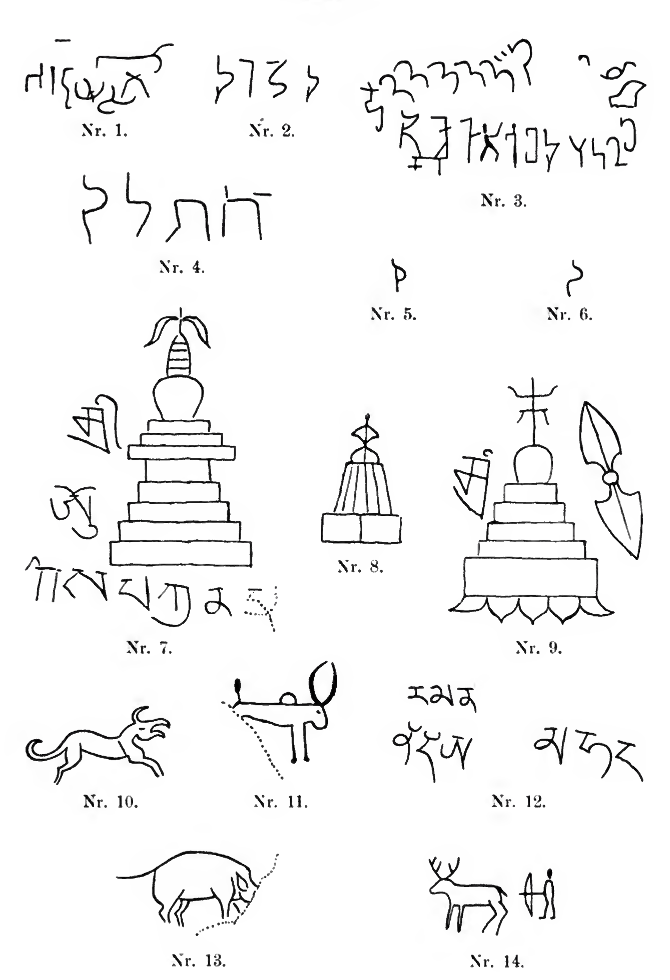
30 Er bemerkt dazu, daß das Erscheinen eines *y* an Stelle eines *j* in Sanskrit an die *Takht-i-Bahai*-Inschrift erinnere, da in jener sich auch die Worte *maharaya* statt *mahārāja*, und *puyae* für *pūjāyai* finden. Dies würde darauf deuten, daß der Inhaber des Namens ein Nordwest-Inder war. Oberhalb der Inschrift zeigt sich
35 die Zeichnung eines tigerähnlichen Tieres, welche wahrscheinlich aus derselben Zeit stammt.

b) Tafel II, Nr. 3. Diese Inschrift befindet sich in der Nähe der vorigen. Sie wurde zusammen mit der vorigen entdeckt, und eine Abschrift an Dr. Vogel gesandt. Er erwähnt dieselbe in seinem
40 Annual Progress Report, 1906, und erklärt die Buchstaben für Kharoṣṭhī, wahrscheinlich aus der Kuṣaṇa-Zeit, oder aus etwas früherer Zeit.

---

1) Es ist daselbst bemerkt worden, die Lesung dieser Inschriften beruhe nicht auf Abklatschen, sondern auf Kopien, und sei deshalb nicht als endgültig zu betrachten. (J. Ph. V.)

Tafel II.



Historische Dokumente von Khalatse.

c) Tafel II, Nr. 2, entdeckte ich erst mehrere Monate später. Diese Kharoṣṭhī-Inschrift findet sich auf dem linken Indusufer, der Dografestung gegenüber. Sie wurde auch in einer Abschrift an Dr. Vogel geschickt. Er liest dieselbe:

sakhavasa. 5

Dies ist die Genitivform von *Sakhava*. Doch ist es nicht möglich, ein Sanskritäquivalent dieses Namens zugeben (Dr. Vogel's Brief vom 2. Juli 1906).

d) Tafel II, Nr. 4, entdeckte ich zusammen mit der vorigen Inschrift. Wir finden diese Kharoṣṭī-Inschrift in der Nähe von 10 Nr. 3 auf einem Felsblock, welcher kaum über die Erde hinausragt. Dr. Vogel liest dieselbe:

śaśakhasa
oder: *śaśatasa.*

Dies sind Genitive von *śaśakha* oder *śaśata.* Doch bemerkt 15 Dr. Vogel auch hierzu, daß ihm unbekannt ist, für welche Sanskritnamen diese Namen stehen mögen (Brief vom 2. Juli 1906).

In demselben Brief äußert sich Dr. Vogel über die Datierung der drei Karoṣṭhī-Inschriften in folgender Weise: In den Aśoka-Inschriften haben wir die geschlossene Form des *s*, wie auf Tafel II, 20 Nr. 5 angegeben; in den Kuṣaṇa-Inschriften dagegen die offene Form, wie auf Tafel II, Nr. 6. Von den Khalatse-Inschriften weisen Tafel II, Nr. 2 und 3 eine dazwischenstehende halbgeschlossene Form auf, wie wir solche Formen auch auf baktrisch-indischen Münzen finden. Die Inschriften Tafel II, Nr. 2 und 3 25 gehören deshalb mutmaßlich dem 1. oder 2. Jahrh. v. Chr. an.

Ob die Inschriften Tafel II, Nr. 1—4 buddhistisch oder brahmanistisch sind, ist noch schwer zu entscheiden; doch ist das erstere wahrscheinlich. Es legt sich die Frage nahe, warum sich die Inschriften bei der Dografestung, etwa eine englische Meile vom 30 Dorf entfernt, und nicht innerhalb des Dorfes, befinden. War vielleicht früher eine Ansiedelung oder ein Kloster in der Nähe der Inschriften? Es lassen sich die Grundmauern eines Hauses in der Nähe der Dografestung erkennen; doch weiß selbst die mündliche Überlieferung keine Auskunft darüber zu geben. Daß schon in 35 alten Zeiten sich eine, später wieder eingegangene, Brücke an dieser Stelle befunden haben mag, wird durch die Tatsache wahrscheinlich gemacht, daß wir Kharoṣṭhī-Inschriften auf beiden Flußufern bei der Dografestung finden. Es ist aber sehr wohl möglich, daß buddhistische Mönche oder sonstige Einsiedler in den beiden 40 Seitentälern wohnten, welche in der Nähe der Dografestung auf den Indus ausmünden. Es sind die Täler *Snam chag* und *dGonpa can.* Der letztere Name kann „Kloster besitzend“ übersetzt werden. Die Einsiedler mögen sich oft bei der Brücke aufgehalten und dort ihre Stūpas aufgebaut haben. Die Inschriften, welche meist 45

Namen im Genitiv enthalten, mögen sich auf längst entschwundene Stūpas beziehen. In dem Tal *Snam chag* ist neuerdings wieder eine Einsiedelei auf den Trümmern einer alten gebaut worden. Es befinden sich dort Ruinen von Feldern, und beim Graben trafen 5 wir auf das Dach eines alten Hauses, welches vollständig unter der Erde verborgen ist. — Am oberen Ende des Tales *dGonpa can* ist eine natürliche Felshöhle, welche für Europäer kaum zugänglich ist. Bei derselben lassen sich einige Mauerreste erkennen. Ich ließ dort ein wenig graben; doch war die Ausbeute gering. 10 Wir fanden eine sehr alte Holzspindel, einen aus drei Steinen zusammengesetzten Herd, und viele Knochen von Schafen, besonders aber von Rindsköpfen. Es sieht aus, als ob die alten Khalatseer für den dort hausenden Einsiedler beim Schlachten immer die Köpfe der Tiere aufgehoben hätten. Eine Menge Stroh stellte wohl 15 das Bett des Einsiedlers dar. In betreff der Menge von Schaf- oder Ziegenmist ist schwer zu entscheiden, ob derselbe für die Feuerung gesammelt war, oder von dort gehaltenen Tieren stammt. Am unteren Ende des *dGonpa can*-Tales sieht man die Felszeichnung eines *mchod rten* vom Typus der Felszeichnungen bei *Alchi* 20 *mkhar gog*.

e) Chronologisch die nächste Inschrift ist die bei den *mGo chen mchod rten* befindliche. Dieselbe wird von Dr. Vogel in seinem Annual Progress Report 1906 erwähnt, und ich habe Dr. Vogel's Lesung in meinem Aufsatz „The Dards at Khalatse“ 25 M. A. S. B. Vol. I, Nr. 19, wiedergegeben. In demselben Aufsatz findet sich auf Plate Nr. XVI eine Nachbildung der Inschrift. Dr. Vogel liest:

(śrī?) sacama
tisya.

30 Dies ist der Genitiv von Sanskrit *Satyamati*. Dr. Vogel bezeichnet die Inschrift als Brāhmī aus der Kuṣaṇa-Zeit[1]) Als Dr. F. W. Thomas, Bibliothekar der India Office, meinen eben erwähnten Artikel las, kam ihm eine andere Lesung der Inschrift als ebenfalls möglich vor. Er schreibt darüber in seinem Brief 35 vom 25. Oktober 1906: Die Inschrift könnte auch wie folgt gelesen werden:

srīma(c) Carpa
tiṣya.

und fügt hinzu, daß *Carpati* ein buddhistischer Name ist.

40 Nach meiner Überzeugung ist der zweite Buchstabe kein *M*, sondern ein *S*. Bei dem vierten Buchstaben kann es dagegen zweifelhaft bleiben, ob wir es mit einem *M* oder einem andern Buchstaben zu tun haben. Dr. Vogel's Lesung schien mir aber, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, dadurch empfohlen zu sein, 45 daß die Volksüberlieferung noch von einem anderen auf *mati* endenden König, *Sūryamati*, spricht.

---

1) Vielleicht besser: aus der frühern Guptazeit (um 400 n. Chr. J. Ph. V.)

Die Inschrift bezieht sich wahrscheinlich auf einen ehemals vor derselben befindlichen Stūpa, von welchem noch geringe Spuren vorhanden sind. Der Stūpa war entweder vom Inhaber des Namens der Inschrift, oder zu dessen Ehren erbaut. Es befinden sich noch weitere Altertümer in der Nähe: eine Anzahl besser erhaltener 5 Stūpas, die Grundmauern einer Burg und mehrerer zerstörter Stūpas, Steinzeichnungen und Spuren eines langen Maṇi von wahrscheinlich 108 kleinen *chaityas*. Der Ort scheint der Sitz der alten Könige von Khalatse zu sein.

f) Die der Zeit nach nächstfolgende indische Inschrift lesen 10 wir auf alten Verbrennungstontafeln, welche unter einem Felsblock am Eingang des *Skyin gling*-Tales gefunden worden sind. Dr. Vogel erwähnt dieselben in seinem Annual Progress Report, 1906, auf S. 32 und 35. Die Tafeln zeigen einen sitzenden Buddha, zu dessen Seiten sich zwei stehende Boddhisattvas befinden. Diese 15 Figuren sind von vielen Miniatur-Stūpas umgeben. Unterhalb der Figuren ist eine Inschrift auf einem erhabenen Viereck angebracht. Sie enthält das buddhistische Glaubensbekenntnis in Sanskrit, *Ye dharmā* etc., in indischen Buchstaben aus dem 9. Jahrh. n. Chr.

Hierbei möchte ich bemerken, daß das *Ye dharmā* in indischen 20 Buchstaben aus dem 9. Jahrh. mit Sicherheit noch an zwei andern Orten gefunden worden ist (Dr. Vogel's Briefe vom 26. September und 9. November 1906). Dr. Shawe entdeckte eine derartige Inschrift bei Drangtse, und ich fand Tontafeln, welche ebenso beschrieben waren, in den *Lhabab mchod rten* bei *rGya*. Auch in 25 Leh gibt es ähnliche Tontafeln.

Die nächste Hausruine, welche ich geneigt bin, zu den Tontafeln von Khalatse in Beziehung zu setzen, befindet sich an der Bergwand nördlich vom Dorf, nicht weit vom Felsen, unterhalb welchem die Tontafeln liegen. Oberhalb der Hausruine ist ein 30 modernes *Om maṇi padme hum* mit roter Farbe an den Felsen gemalt. Diese Ruine ist nach mündlicher Überlieferung der Dorfleute ein altes Kloster oder eine Einsiedelei.

g) Noch etwas später anzusetzen als die besprochenen Tontafeln sind andere von der Form eines runden *mchod rten*, welche 35 sich unter demselben Felsen finden. Sie haben eine Inschrift in Bandform. Es wurde das besterhaltene Exemplar an Dr. Vogel geschickt, und nach dessen Urteil ist die Schrift Devanāgarī aus dem 11. oder 12. Jahrhundert. Da die meisten Buchstaben aber zerstört waren, fand Dr. Vogel es unmöglich, festzustellen, welche 40 buddhistische Formel die Inschrift enthält. Ebensowenig ist das möglich bei mit derselben Schrift bedeckten Tontafeln, welche bei Sabu gefunden wurden.

Einige andere Tontafeln von demselben Ort bei Khalatse, welche Figuren, aber keine Inschriften, aufweisen, sind in meinem Artikel 45 „The Dards at Khalatse“, M. A. S. B., Vol. I, Nr. 19, erwähnt.

h) Als letzte der indischen Inschriften nenne ich zwei sehr

kurze Inschriften in Śāradā, s. Tafel II, Nr. 7 und 9. Nr. 7 enthält die Silbe *śrī* in deutlicher Śāradā-Schrift. Auf Nr. 9 finden wir dieselbe Silbe, doch ist sie hier nicht ganz vollendet worden. Nr. 7 zeigt außerdem noch einige tibetische Buchstaben, welche 5 ich jedoch nicht deuten kann.

Śāradā-Inschriften sind außerdem, wie Dr. Vogel's Bemerkungen zeigen (Annual Progress Report, 1906, S. 32), noch in Dras und im Chigtan-Kloster gefunden worden. Sie sind nach ihm zwischen die Jahre 900 und 1300 n. Chr. zu setzen.

10 Gering wie sie sind, dienen diese Inschriften doch als wichtige Stütze für die Richtigkeit der historischen Nachrichten über die Auswanderung der buddhistischen Kaschmirmönche nach Ladakh. Diese Auswanderung fand statt, als der Buddhismus von Kaschmir seine Popularität verlor.

15 Schon vor der Einwanderung der Kaschmirmönche haben Einwanderungen von indischen Mons und Gilgiter Darden nach Ladakh stattgefunden. Welche von den vorgeführten Inschriften nun den Mons, und welche den Darden zuzuweisen sind, läßt sich heutzutage noch nicht sagen. Jenen mehr indischen als tibetischen 20 Zeiten gehören auch die drei Nameninschriften an, welche ich auf Felsen am Weg von Khalatse nach *Kesargyi Sga* fand. Siehe Tafel II, Nr. 12. Ich lese dieselben:

Raman, Nadya, Mahad.

In jenen Zeiten mag auch die Tierwelt verschieden von der 25 jetzigen gewesen sein, wie uns das die Steinzeichnungen lehren. Tafel II, Nr. 11 zeigt einen indischen Ochsen, Nr. 13 ein Schwein. Beide Tiere sind in West-Tibet nirgends mehr zu finden. Ebensowenig findet sich der Hirsch heutzutage. Eine Darstellung einer Hirschjagd von Khalatse ist wiedergegeben in meinem Artikel 30 „Dritte Sammlung von Felszeichnungen aus Unter-Ladakh", Tafel II, Nr. 3. Dr. Shawe fand eine ganz ähnliche alte Felszeichnung, bei Drangtse; s. Tafel II, Nr. 14. Auch waren damals andere mythologische Tiere beliebt, als heutzutage. Von diesen erwähne ich den indischen Garuḍa, Tafel I, Nr. 4 und das Einhorn, genannt *Tsōd*, 35 Tafel II, Nr. 10. Letztere Zeichnung findet sich bei Khalatse, auf dem Weg zwischen Tagmacig und Haritse.

Verzeichnis der Abbildungen.

Tafel I, Nr. 1: Felszeichnung von *Khyung rang byon*. Garuḍa und Fuchs. Nr. 2: Tibetische Inschrift von *Khyung rang byon*. 40 Nr. 3: Felszeichnung von *Khyung rang byon*. Ein Mann vor einem altertümlichen *mchod rten*. Nr. 4: Felszeichnung von den altindischen Inschriften bei der Dografestung von Khalatse. Ein indischer Garuḍa. Nr. 5: Alttibetische Felsinschrift bei *Kesargyi Sga*. Nr. 6: Desgleichen. Felszeichnung eines Rindes. Nr. 7:

Gemischte Felsinschrift vom alten Goldbergwerk zwischen *Gadpa sngonpo* und *Ulu grogpo*. Nr. 8: Alte Felszeichnung und Inschrift von *'aBrugui Dabskhor*. Ein Rind mit dem Nasenring. Nr. 9: Kohlezeichnung von *'aBrugui Dabskhor*. Zwei Ziegen, von denen die eine ein Junges im Leib hat. Nr. 10: Kohlezeichnung von 5 *a'Brugui Dabskhor*. Die männlichen und weiblichen Geschlechtsteile. Nr. 11: Altes rotgemaltes Emblem von *'aBrugui Phanglo*. Ein Svastika. Nr. 12: Kohlezeichnungen von *'aBrugui Phanglo*. Darstellung von Spindeln oder der Yōnī. Nr. 13: Felsinschrift von *Kesargyi Khangpa*. 10

Tafel II, Nr. 1: Brāhmī-Inschrift aus der Maurya-Zeit; bei der Dografestung, Khalatse, rechtes Indusufer. Nr. 2—4: Karoṣṭhī-inschriften bei der Dografestung, Khalatse, Nr. 2 auf dem linken, Nr. 3 und 4 auf dem rechten Ufer. Nr. 7—9: Felszeichnungen und Inschriften aus der Zeit der Einwanderung der Kaschmirmönche 15 nach Ladakh. Bei der Dografestung, Khalatse, linkes Ufer. Nr. 10: Felszeichnung eines Einhorns, zwischen Haritse und Tagmacig. Nr. 11: Felszeichnung eines indischen Rindes; in der Nähe der Felsinschriften, Tafel II, Nr. 1, 3, 6. Nr. 12: Inschriften indischer Namen; am Weg zwischen Khalatse und Kesargyi Sga. Nr. 13: 20 Zeichnung eines Schweines; bei der Dografestung, Khalatse, linkes Ufer. Nr. 14: Felszeichnung einer Hirschjagd, von Drangtse.

C. Die mittelalterlichen Inschriften tibetischer Machthaber.

a) Die *Balu mkhar*-Inschrift.

Dieselbe ist ausführlich besprochen in meinem Artikel „Archaeological Notes on Balu mkhar in Western Tibet“, Indian An- 25 tiquary, Vol. XXXIV, p. 203 ff. Ohne noch einmal alles dort gesagte zu wiederholen, möchte ich noch einige Worte zu der Besprechung hinzufügen. Die Inschrift, welche von dem Bau eines *mchod rten* zum Gedächtnis eines wohl zwischen 800 und 1000 30 n. Chr. dort residierenden Zollbeamten berichtet, ist vielleicht auch dadurch von einigem Interesse, daß sie uns durch den Namen des Beamten an einen der alten Könige von Zentral-Tibet, *Khri srong bde btsan*, erinnert. Die Inschrift enthält den Namen *Khri shong 'abum bdugs*. Das Wort *srong* wird in West-Tibet *shrong* aus- 35 gesprochen. Weiter im Osten wird das *r* aber nur sehr wenig gehört; und da der Name des Königs den West-Tibetern zuerst von Ost-Tibetern vorgesprochen wurde, ist es sehr gut möglich, daß die ersteren den Namen als *Khri shong* auffaßten. Das Vorkommen eines Namens wie *Khri shong* in West-Tibet scheint mir 40 von einigem historischen Interesse zu sein. Wenn wir ihn auch nicht zu unumstößlichen Beweisen für die Wirklichkeit des tibetischen Königs *Khri srong bde btsan* gebrauchen können, wird doch durch ihn die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß dieser König existierte und seine Eroberungen bis nach West-Tibet ausdehnte, 45

wie der *rGyalrabs* von ihm erzählt. Er ist der König, welcher zur Zeit der Lalitāditya's von Kaschmir und der chinesischen Eroberungen der Thang-Dynastie herrschte. Wie man auch heute noch in West-Tibet beobachten kann, üben Königsnamen einen Ein-
5 fluß auf bürgerliche Eigennamen während ihrer Zeit und noch einige Jahrhunderte nach derselben aus. Daraus schließe ich noch einmal, daß wir nicht sehr irren werden, wenn wir als ungefähres Datum der Inschrift 800—1000 n. Chr. ansetzen.

Noch einen Punkt möchte ich erwähnen. In meinem oben
10 genannten Artikel schloß ich aus dem Ausdruck: *γYung drung brtanbai mkhar* (*brtanpa* = *brtenpa*), „das sich an *γYung drung* lehnende Schloß", daß die Festung wahrscheinlich unter dem Fürsten von Lamayuru (*γYung drung*) gestanden habe. Wenn auch diese Deutung viel für sich hat, ist noch eine andere möglich. Wir
15 können auch übersetzen: „Schloß des festen *γYung drung*". Dieser Ausdruck kann sowohl heißen, daß *Balu mkhar* dem festen Ort Lamayuru, als auch, daß es der sicheren Bonreligion, deren Symbol das *γYung drung* oder Svastika ist, zugehörte. Da nun nach der Überlieferung Lamayuru eines der Hauptzentren der Bonreligion
20 war, kommt auch die zweite Lesart ziemlich auf dasselbe heraus. Der Hauptkulturort für die alten Anhänger der Bonreligion auf *Balu mkhar* war wahrscheinlich *Khyung rang byon*, siehe oben.

Tafel III, Nr. 1: Diese Inschrift, welche sich auf den Felsen rechts am Wege zwischen Khalatse und *Kesargyi sga* befindet,
25 gehört vielleicht annähernd in dieselbe Zeit, wie die *Balu mkhar*-Inschrift. Der in derselben vorkommende Name scheint nicht tibetisch zu sein. Er ist vielleicht dardisch. Daß der Schreiber das Tibetisch nur unvollkommen beherrschte, sehen wir aus dem Gebrauch des Nominativs statt des Instrumentals, und aus der
30 Schreibung *bres* stat *bris*. Ich lese folgendermaßen:

glanggi lo la
pho sle gra (oder *gu*) *lyo bres.*

Übersetzung.

Im Ochsenjahr
35 [von] *Pho sle gra* (oder *gu*) *lyo* geschrieben.

Zeichen des Alters der Inschrift sind die fest mit den Konsonanten verbundenen Vokalzeichen. Auffallend ist das nach rechts neigende *e* Zeichen im Wort *bres.*

b) Die Königsinschriften.

40 Die tibetischen Königsinschriften von Khalatse befinden sich sämtlich auf dem linken Industufer gegenüber der Dografestung. Es gibt darunter eine in *dbu can*-Schrift wahrscheinlich mit Stahlinstrumenten gemeißelte, welche keinen Königsnamen enthält und

Tafel III.

Nr. 1.

Nr. 2.

Nr. 3.

Nr. 4.

Nr. 5.

Nr. 6.

Nr. 7.

Nr. 8.

Nr. 9.

Nr. 10.

Nr. 11.

Historische Dokumente von Khalatse.

nur vom „großen König" spricht. Diese allein glaube ich mit den Königen von Leh in Verbindung bringen zu dürfen. Die drei anderen sind sehr grob in *dbu-med*-Schrift ausgeführt und enthalten Königsnamen, welche nicht im Ladakher Königsbuch vorkommen. Diese bin ich geneigt, den alten Lokalkönigen von 5 Khalatse, welche in derselben Burg wie *Satyamati* hausten (s. oben), zuzuschreiben. Sie stellen wahrscheinlich die letzte Gruppe der Lokalkönige von Khalatse dar. Daß sie ihre Inschriften in nächster Nähe der vom Leher König ca. 1150 n. Chr. hinterlassenen anbrachten, hat wohl seinen Grund darin, daß sie hofften, der einmal 10 vom Leher König geehrte Platz werde auch ihren Inschriften zu höherer Ehre verhelfen.

1. Die Inschrift ohne Namen, welche wahrscheinlich aus der Zeit des Königs *Lha chen nag lug* (ca. 1150—1175) stammt. Text und Übersetzung siehe im Indian Antiquary, Vol. XXXVI, p. 72 ff. 15 Die Inschrift handelt vom Bau einer Brücke an der Stelle der jetzigen und fügt eine Drohung hinzu gegen den, welcher der Brücke irgendwelchen Schaden zufügen sollte. Wir sehen daraus, daß, wenn auch zur Zeit der Karoṣṭhī-Inschriften eine Brücke an jenem Ort vorhanden gewesen war, dieselbe seitdem wieder ein- 20 gegangen sein muß. Als der König von Leh die Brücke bauen ließ, waren vielleicht noch zwei Brücken, eine bei *Balu mkhar*, und die andere unterhalb des Schlosses bei den *mGo chen mchod rten* vorhanden. Der König von Leh baute die Brücke bei der jetzigen Dografestung, offenbar um den Handel an sich zu ziehen. 25 Wahrscheinlich wurde auch eine kleine Festung an derselben Stelle, wo jetzt die Dografestung steht, aufgeführt, und von des Königs Brückenwärtern bewohnt.

2. Inschrift des vermutlichen Lokalkönigs von Khalatse *Shirima*. Text und Übersetzung siehe in meinem Artikel im Indian Antiquary. 30

3. Inschrift des vermutlichen Lokalkönigs von Khalatse *rGya shin*. Text und Übersetzung siehe in meinem Artikel im Indian Antiquary. In jenem Artikel lese ich den viersilbigen Namen: *rGya shin* [*sk*]*u yzhon*. Obgleich ich die dritte Silbe immer noch unbestimmt lassen muß, glaube ich jetzt für die vierte Silbe die 35 richtigere Lesung *khrom* vorschlagen zu dürfen. Siehe meine neue Lesung des Namens auf Tafel IV, Nr. 4. Diese alten Inschriften können nur bei gewissem, schwer zu erfahrenden Sonnenstand mit einiger Sicherheit gelesen werden. Daher die anfängliche Unsicherheit. Der Name *khrom* findet sich häufig bei den *Alchi mkhar* 40 *gog*-Inschriften.

4. Inschrift des vermutlichen Lokalkönigs von Khalatse *Khri 'od*. Diese Inschrift biete ich jetzt zum ersten Mal dar. Siehe Tafel III, Nr. 3. Ich lese:

Khyi lo .... *Khri 'od kyis* 45
..... *la 'abangs* .... *yi mchod* .....

Übersetzung:

[Im] Hundejahr .... durch *Khri 'od* .....
... für ..... Untertan ..... des .... *mchod* [*rten*?] ...

Anmerkung.

5 Es ist wohl möglich, daß vor dem Namen *Khri 'od* (Thronlicht) ursprünglich das Wort *rgyalpo*, König, oder *rgyalpo chenpo*, großer König gestanden hat. Daß wir es hier mit einem Königsnamen zu tun haben, wird im besonderen durch das in der zweiten Zeile vorkommende Wort *'abangs*, Untertan, nahegelegt. Vielleicht 10 berichtete die Inschrift von dem Bau eines *mchod rten* durch diesen König.

c) Die Inschriften der Brückenaufseher.

1. Zuerst gebe ich die Inschrift Tafel III, Nr. 2, welche sich zwischen Khalatse und *Kesargyi sga*, und zwar in der Nähe des 15 letzteren Ortes, befindet. Auf dem gleichen Stein ist eine Zeichnung eines doppelten Vajra. Sie ist wiedergegeben in meinem Aufsatz: Dritte Sammlung von Steinzeichnungen etc., Tafel IV, Nr. 14. Die Inschrift ist dadurch von einigem Interesse, daß sie den Namen einer Festung von Khalatse enthält. Es ist allerdings 20 nicht sicher, ob sich der Name auf die alte Burg bei den *mGo chen mchod rten*, oder auf die Burg an der Stelle der jetzigen Dografestung bezieht; doch ist das erstere fast wahrscheinlicher. Ein Zeichen des Alters ist das umgekehrte *i*-Zeichen. Der Festungsname ist derselbe wie der der alten Burg an der Alchi-Brücke, 25 nämlich *rbang kling* (= *dbang gling*) Stätte der Macht. Ich lese die Inschrift wie folgt:

rbang kling smon khrus bris
legs.

Übersetzung.

30 Geschrieben durch *Smon khru* [von] *rBang kling*
[Es gehe euch] wohl!

2. Inschrift von *Smer rgyal.* Siehe Tafel III, Nr. 5: Sie findet sich zwischen Khalatse und *Kesargyi sga. Smer rgyal* ist einer der ersten Vertreter der Familie *Smer*, welche einmal in 35 Khalatse von Bedeutung gewesen sein muß, welche aber spurlos verschwunden ist. An *Smer rgyal*'s Inschrift schließe ich die Inschriften der weiteren Vertreter dieser Familie, welche sich meist in der nächsten Nähe der Brücke befinden, an. Aus den Buchstabenformen zu schließen (vgl. die *Alchi mkhar gog*-Inschriften) 40 hat diese Familie wahrscheinlich ungefähr von 1150—1400 n. Chr. geblüht. Was das Wort *smer* bedeutet, habe ich noch nicht herausfinden können. Ich lese wie folgt:

smer
rgyalgis (statt *gyis*).

Übersetzung.

durch *Smer rgyal* [errichtet].

Wie die meisten der nun folgenden Inschriften bezieht sich wohl auch diese auf den Bau eines *mchod rten.* 5

3. Inschrift von *Smer dbang bjang lags.* Tafel III, Nr. 7: Sie befindet sich auf dem rechten Indusufer bei der Dografestung. Bilder von mehreren *mchod rten* sind auf demselben Stein zu sehen. 10

Text. *smer dbang*
bjang la-
gs
rem
bai 15
n.

Übersetzung.

Des *Smer dbang bjang lags*, des starken.

Es ist interessant, daß diese Inschrift, ebenso wie die indischen, den Namen im Genitiv hat. Die übrigen tibetischen Inschriften 20 haben den Namen im Instrumental.

4. Inschrift von *Smer blon rgyal.* Siehe Tafel III, Nr. 6: Sie ist bei der Dografestung zu finden. Nur der Name ist vorhanden.

5. Inschrift von *Smer blon sras rgyal.* Tafel III, Nr. 10: Sie gehört auch zu den Inschriften bei der Dografestung. Text: 25

smer blon sras rgyal
legs bril (*bris*?)

Übersetzung.

Smer blon sras rgyal
gut (geschrieben?) 30

Es ist aber auch möglich, daß die Bedeutung der ersten Zeile ist: Der gute Sohn von *Smer blon.*

6. Inschrift von *Smer dbangpo dbang bjang.* Tafel III, Nr. 8: Diese Inschrift mit dem dazu gehörigen Bild eines *mchod rten* ist schon einmal reproduziert worden, in meinem Artikel „Dritte Samm- 35 lung von Felszeichnungen etc.". (Dort Tafel I, Nr. 4.) Da ich aber damals die erste Zeile nicht richtig gelesen habe, gebe ich die Lesung noch einmal nach meiner jetzigen Überzeugung. Die Inschrift befindet sich bei der Dografestung auf dem linken Indus- ufer. Text (enthält nur den Namen): 40

smer
dbangpo
dbang bjang.

7. Inschrift von *Ṣmer zhang skyes*. Sie findet sich in meiner „Dritten Sammlung von Inschriften etc.". Siehe dort Tafel I, Nr. 5. Bei der Dografestung gibt es übrigens noch zwei oder drei Inschriften von derselben Person. Es ist dies der letzte Vertreter 5 der Familie *Smer*.

8. Inschrift von Minister *Sta zhang skyes*. Diese Inschrift finden wir auf dem rechten Ufer, ein wenig von der Dografestung entfernt, bei einem fast verschwundenen *mchod rten*, um welchen der alte Weg herumführte. Die Inschrift ist sehr schlecht erhalten. 10 Was lesbar ist, wurde veröffentlicht in meiner „Ersten Sammlung tibetischer historischer Inschriften", unter Nr. 34. Ich beschränke mich jetzt darauf, die Namen zu lesen und festzustellen, daß das Wort *zampa*, Brücke, im Text vorkommt. Der erste Name ist *Ra*[*b*] *blon sta zhang skyes*; der zweite *rkya shin* (*com kyilba*?). 15 *rkya shin* ist wahrscheinlich fehlerhafter Schreibung für *rgya* [*b*]*zhin*.

9. Inschrift von *rGye shin blon skyid*. Sie ist mit dem dabei befindlichen Bild eines *mchod rten* reproduziert in meinem Artikel „Dritte Sammlung von Felszeichnungen etc." auf Tafel II, 20 Nr. 8. Auch der Name *rgye shin* ist wahrscheinlich richtiger *rgya* [*b*]*zhin*. Dies ist nun schon die dritte Inschrift, welche den Namen des alten Himmelsgottes (s. meine Kesarsage) enthält. Wir können daraus schließen, daß dieser Name, welcher heutzutage gar nicht mehr als Personenname vorkommt, im Mittelalter sehr ge- 25 bräuchlich gewesen ist.

10. Inschrift von *Sa nen grub*. Sie ist fast nicht lesbar. Die lesbaren Teile sind in meiner „Ersten Sammlung historischer Inschriften" unter Nr. 33 wiedergegeben. Die Inschrift steht auf demselben Stein, auf welchen auch die Antilopenjagd Kesar's ge- 30 zeichnet ist. Letztere siehe im Indian Antiquary, Vol. XXXI, Notes on a Collection of Rock-carvings etc., plate II, Nr. 1. Ich lese:

. . . . . . *sa nen grub*
. . . . . . *stan bzhangs*
su solba.

35 Übersetzung.

. . . . . . *Sa nen grub*
. . . . . . (*mchod rten*?) (*stan* = *rten*?)
. . . . . . Bitte zu errichten.

11. Inschrift von *Rum pal dub gra*. Sie ist wiedergegeben 40 und übersetzt in meiner „Dritten Sammlung von Felszeichnungen etc.". Tafel I, Nr. 1.

12. Inschrift von *Rinchen bdag*. Siehe denselben Artikel Tafel I, Nr. 2.

13. Inschrift von *Dabs monba*. Siehe denselben Artikel. 45 Tafel I, Nr. 8. Dieser Name scheint einem Monmusikanten zu

gehören. *Dabs* ist das tibetische Tamburin. Wenn dieser Mon auch reich gewesen sein mag, wird er kaum Brückenwart gewesen sein.

14. Inschrift von *Brang dye.* Siehe den angeführten Artikel, Tafel II, Nr. 7. Auf demselben Stein befindet sich auch die hier 5 auf Tafel III, Nr. 9 gegebene Inschrift: *rkara kongto dang lcam cheba, rkara kongto* und [seine] große Gattin. Vgl. Tafel I, Nr. 2.

15. Inschrift von „Machthaber *Ala*". Diese Inschrift mit den vielen dazugehörigen Bildern wurde ebenfalls in dem erwähnten Artikel auf Tafel II, Nr. 1 reproduziert. Damals las ich jedoch 10 *drang byed*, während es *rbang byed* (= *dbang byed*, Machthaber) heißt. Deshalb gebe ich die Inschrift noch einmal beistehend auf Tafel IV, Nr. 2. Der hier erscheinende Name *Ala* legt die Vermutung nahe, daß wir es mit einem muhammedanischen Machthaber zu tun haben. Die erste Bekanntschaft mit dem Muhammedanismus 15 machten die Ladakher, so weit ersichtlich, bei dem Einfall in Ladakh des Kaschmirkönigs Zainu-l-abidīn im 15. Jahrh. (Jōnarāja's Chronik). Obgleich der *rGyalrabs* nichts davon erwähnt, spricht die Tatsache, daß der jüngste von König *'aBum lde*'s Söhnen den halbmuhammedanischen Namen *Drungpa Ali* hat, für die Wahrheit 20 des Kaschmirberichts. Es wäre recht wohl möglich, daß dieser Kaschmirkönig einen muhammedanischen Beamten namens Ala eingesetzt hätte. Gegen diese Vermutung spricht aber die Tatsache, daß die Inschrift sowohl wie die Steinzeichnungen dieses Mannes Zeugnis ablegen für sein Bekenntnis zum Buddhismus und etwa zur 25 *gLing*-Religion. *Ala* ist vielleicht ein alter dardischer Name.

d) Die Hymne an Tsongkhapa.

Es ist eine Frage, ob die im 15. Jahrh. unter König *'aBum lde* in Ladakh Einzug haltende Reformation Tsongkhapa's auch in Khalatse verspürt worden ist, oder nicht. Heutzutage ist jedenfalls 30 nichts mehr davon zu sehen. Khalatse ist geistlich in Abhängigkeit von Lamayuru, und letzterer Ort hat ein mächtiges Kloster der Rotmützen. Aus einer auf Stein geschriebenen Hymne an Tsongkhapa ersehen wir aber, daß, wahrscheinlich im 15. oder 16. Jahrh., Tsongkhapa's Lehre auch hier einige Anhänger hatte. Der Stein, 35 welcher den Anfang der sehr bekannten Hymne enthält, liegt auf dem linken Indusufer, der Dografestung gegenüber Da die auf Tafel VIII, Nr. 1 wiedergegebene Inschrift orthographisch sehr fehlerhaft ist, gebe ich die vollständige Hymne in verbesserter Orthographie im Anschluß daran. 40

Text der Inschrift.

mik med rtsebai ster
chen byan 'zigs
kri ma khyenpai dbang so (po?)

Richtiger Text der Hymne.

mig med brtsebai ster chen spyan ras γzigs
dri med mkhyenpai dbangpo 'ajampai dbyang
gangs can khampai γtsug rgyan Tsongkhapa
5 *blo bzang gragspai zhabsla γsolba 'adeb.*

Übersetzung.

O unparteilicher großer Schatz von Güte, o Avalokiteśvara,
O reiner allwissender Herrscher, o Mañjughoṣa,
O Krone der Männer des schneereichen *Khams*, o Tsongkhapa,
10 Zu den Füssen von *bLo bzang gragspa* bringe ich [mein] Gebet dar.

Anmerkung:

mig med, wörtlich „augenlos", wird für unparteiisch gebraucht. *bLo bzang gragspa* ist der Eigenname des Reformators.

D. Die neueren Inschriften und Verwandtes von Khalatse.

15 a) Die alte tibetische Burg.

Die neuere Zeit beginnt für Khalatse etwa mit dem Jahr 1600 und der Regierung des Königs *Sengge rnam rgyal.* Das Khalatse jener Zeit sah noch wesentlich anders aus als das heutige Dorf. Die jetzt stehenden Häuser waren wahrscheinlich sämtlich noch 20 nicht gebaut, während die Felder ungefähr denselben Familien gehörten, wie heute. Zu jener Zeit waren die Khalatseer noch gezwungen, in der von König *Lha chen nag lug* (ca. 1150 n. Chr.) auf dem *Brag nag* genannten Felsen gebauten Burg zu wohnen. In dieser Burg waren 18 Familien untergebracht, und mehr wird 25 es damals kaum in Khalatse gegeben haben. Noch heute können die Leute zum Teil angeben, welche Räume dieser oder jener Familie angehört haben. Der Aufgang zur Burg war auf der Südseite, wo noch Spuren von Steintreppen zu finden sind. Eine Quelle scheint nie innerhalb oder in der Nähe der Burg vorhanden 30 gewesen zu sein, und das Heraufschaffen des Wassers muß immer große Schwierigkeiten gemacht haben. Wann die Leute die Burg verlassen haben, läßt sich nicht mehr genau feststellen. Jedenfalls war sie noch unter *bDe ldan rnam rgyal* bewohnt, da dieser König sein Edikt an der zur Burg führenden Treppe, ziemlich hoch oben 35 aufgestellt hatte. Auf etwas mehr als halber Höhe an der Ostseite befand sich eine kleine Einsiedlerwohnung, in welcher wohl nur ein einziger Mensch hausen konnte. Die Zertrümmerung der Burg hat kaum durch Feindeshand stattgefunden. Als die Burg verlassen wurde, nahm man wahrscheinlich alles Holzwerk mit und führte 40 auf diese Weise die Zerstörung herbei. Aus der Zeit der Bewohnung datiert wohl der *mchod rten*, etwas nördlich von der Ruine. Inschriften habe ich in der Nähe der Burg noch nicht finden können. Der einzige Fund, von welchem ich genauere Kunde

erhalten habe, war ein schön gearbeitetes Stück eines Eisenbeiles von viel besserer Arbeit, als die heutigen im Dorf befindlichen. Auch sollen eiserne Pfeilspitzen öfters auf der Ebene hinter der Burg gefunden worden sein. Von den Bogenschützen wurde verlangt, wie die Leute erzählen, von der Burg bis an den Khalatsebach, etwa 5 einen Kilometer weit, zu schießen. Ob so etwas, selbst von einem derartig hohen Standpunkt aus, möglich ist, kann ich nicht beurteilen.

Der Name Khalatse scheint erst mit der Erbauung der Burg aufgekommen zu sein. Jedenfalls ist der Name des heutigen Dorfes der alte Burgname. Vielleicht hat das Dorf in ältester Zeit Kalas 10 (= Kailas) geheißen. Siehe den ersten Artikel über die Inschriften der Bonreligion. Die Burg wurde vielleicht *Kalas rtse* (abgeschliffen *Kalatse*, wie in der Brückenbau-Inschrift), also „Gipfel von *Kalas*" genannt. Die tibetischen Könige änderten diesen Namen in *mkhar rtse* „Burggipfel", um. Aus der Vermischung des tibetischen *mkhar* 15 *rtse* mit dem alten *Kalas rtse* ist das moderne *Khalatse* entstanden.

b) Votivinschrift der edlen Familie Skyabs.

Diese Inschrift ist auf einen flachen Stein gemeißelt, welcher auf der Nordseite einer kurzen Maṇi-Mauer über dem linken Bachufer von Khalatse angebracht ist. Die Maṇi-Mauer gehört zu dem 20 Typus der zweistöckigen Mauern, welche namentlich zur Zeit *Sengge rnam rgyal*'s gebaut wurden. Damals wurden, scheint es, auch öfters alte Reihen von 108 kleinen *mchod rten* in solche zweistöckige Maṇi-Mauern verwandelt. Auch die Mauer von Khalatse sieht aus, als ob sie aus einer Reihe keiner *mchod rten* entstanden wäre. 25 Die Inschrift wurde abgeschrieben von *Kepha Stobs rgyas*. Doch mag die Abschrift kleine Fehler enthalten. Die Inschrift ist nicht von besonderer Wichtigkeit; doch aber lernen wir daraus die vornehmste Familie kennen, welche vielleicht um 1600 n. Chr. auf der Burg hauste. 30

Text. (Nicht nach Zeilen geordnet.)

bkrashispar gyurcig; dpon mgon bkrashiskyis bris; maṇi brgya bskor bzhengs; ebō (emaho?); yon bdag btsunpa skyabskyis drincan pha ma γnyiskyi drin lan 'ajalba dang; ranggi sdig sgrib bag chags dag phyirdu; thangka bdun γsunggi brtendu; 35 *γser 'od dampa; mdo bran γnyis; rjol 'aburdu bkodpai mani γsum rgya γzhengspa 'adila (dil?) kun kyad rje yid rang; nobo 'adzom bskyabs; bu don 'adru skyabs; btsunpa bsod nams; bomo bkrashis skyid; no 'adzom; 'adzom skyid; skyabpa skyid; yon bdagmo nomo skyid dang; bkrashi dpalmos dpon rnam zhal* 40 *dub (grub?) ngo mthsar che.*

Übersetzung.

Seid glücklich! Geschrieben durch den Obersten der Künstler (Maler oder Maskenmacher etc.). Eine Gebetsmühle wurde errichtet.

Wohlan! Der Opferer, der edle *Skyabs* hat, um eine gütige Antwort zu bezahlen auf die Güte von Vater und Mutter, und um sich von Sündenschatten und Lastern zu reinigen, sieben Gemälde, auf der Schrift beruhend, [aufgestellt]: *γSer 'od dampa, mDo bran,* 5 die beiden (Namen von Heiligen?]. Im Blick auf die aus Stein gemeißelten 300 Maṇi (Steine mit der Inschrift *Om maṇi padme hum*) . . . . hegt hohe Gedanken (?). Der jüngere Bruder *'aDzom skyabs*, der Sohn *Don 'adru* (*grub*?) *skyabs;* der Edelmann *bSod nams;* die Töchter *bkrashis skyid* und *No*[*r*] *'adzom,* 10 *'aDzom skyid, Skyabpa skyid,* die Opferinnen *Nomo skyid* und *bkrashi dpalmo* [durch alle diese aufgefordert], haben die Künstler wundervolle Figuren gemacht.

Bemerkungen.

Maṇi brgya skor, soll eine ziemlich große feststehende Gebets-15 mühle sein, vielleicht eine solche, die sich bei jedem Stoß 100 mal umdreht. — Maṇi-Mauern werden gewöhnlich zu einem doppelten Zweck gebaut. Einmal soll den verstorbenen Eltern religiöses Verdienst zugewendet werden; ferner nimmt der Erbauer selbst einen Teil des Verdienstes für sich in Anspruch. Im mittleren Teil der 20 Inschrift sind mehrere Unklarheiten, welche ich nicht lösen kann. Solche finden sich vielfach bei Votivinschriften, da dieselben meist von mit klassischen Tibetisch wenig bekannten Leuten herrühren. Der Schluß enthält hauptsächlich Namen; wahrscheinlich diejenigen der Mitglieder der damals höchsten Familie in Khalatse. Der mehr-25 fach vorkommende Name *Skyabs* bei den männlichen Mitgliedern ist wahrscheinlich der Familienname. Als solcher findet er sich heutzutage nicht mehr im Dorfe. Doch kann man von den Namen im ganzen sagen, daß viele von ihnen heutzutage noch als Personennamen gebraucht werden, während die meisten der im vorigen 30 Artikel vorgeführten mittelalterlichen Namen verschwunden sind. Die in der Inschrift vorkommenden Frauennamen sind größtenteils Zusammensetzungen mit dem Wort *skyid* (*śri*), Glück. Mit demselben Wort sind auch noch heute viele Frauennamen zusammengesetzt.

35 c) Die verlorene Inschrift des Königs *bDe ldan rnam rgyal.*

Dieselbe ist besprochen in meinem Aufsatz „Archaeology in Western Tibet" im Indian Antiquary. Sie enthält eine königliche Verordnung über die Wasserverteilung zur Berieselung der Felder. Auf einen Punkt von Interesse möchte ich noch nachträglich auf-40 merksam machen: Die Verordnung soll schon den *Mon* von Khalatse ihren Anteil am Wasser gesichert haben. Dies ist beachtenswert, da den *Mon* ursprünglich das Recht, Felder zu besitzen, abgesprochen worden war. Daß die *Mon* tatsächlich als letzte in den Besitz von Feldern kamen, ist daraus ersichtlich, daß in Khalatse

die Felder der *Mon* am Ende der bebauten Fläche liegen, dort, wo das Berieselungswasser zuletzt ankommt. Es ist dies insofern ein ungünstiger Platz, als das Wasser, ehe es jene Felder erreicht, von anderen Bauern abgeführt werden kann. Was die Zeit des Königs *bDe ldan rnam rgyal* anbetrifft, so sehe ich mich ge- 5 nötigt, sie früher anzusetzen, als bisher geschehen ist. Das Datum der Schlacht bei Basgo unter *bDe legs rnam rgyal*, ist nämlich von Bernier, dem Freund der Moguls, aufbewahrt worden. Er gibt es (Besuch in Kaschmir) als 17 oder 18 Jahre vor 1664 an. Die Schlacht würde also 1646/47, stattgefunden haben. Dieses 10 Datum ist sicherlich unseres Vertrauens würdiger, als das auf Grund der tibetischen Angaben ausgerechnete, nämlich 1686—88. Die West-Tibeter sind nirgends über den Zyklus von 12 Jahren hinausgewachsen. Sobald sie bei Zeitangaben in den Zyklus von 60 Jahren hineingehen, werden sie unrichtig. Ich richte nach dem neu- 15 gefundenen Datum der Schlacht bei Basgo die übrigen Daten folgendermaßen ein: Spätestes Datum für den Baltikrieg unter *'aJam dbyangs rnam rgyal* 1580; *Sengge rnam rgyal* ca. 1590 bis 1620; *bDe ldan rnam rgyal* ca. 1620—1640; *bDe legs rnam rgyal* ca. 1640—1680. 20

d) Die Schlacht bei Basgo.

Wie eben gesagt wurde, haben wir 1646/47 als Datum dieser Schlacht anzunehmen. Die Chronik erwähnt bei der Erzählung des Mogulkrieges auch Khalatse flüchtig. Sie sagt, daß das Heer der Moguls den Indus bei Khalatse auf zwei hölzernen Brücken über- 25 schritt. Diese kurze Nachricht ist immerhin von einigem Interesse. Wir ersehen daraus, daß schon um jene Zeit bei Khalatse an Stelle der alten Seilbrücken aus Weidengeflecht die festere Holzbrücke getreten war. Die Zahl „zwei" braucht uns nicht zu veranlassen, zwei Brücken an verschiedenen Stellen zu suchen. Auch heute 30 noch hat Khalatse zwei Brücken bei der Dografestung, nämlich eine kurze und eine lange hintereinander. Unter der kurzen fließt allerdings nur im Hochsommer Wasser.

e) Die Votivinschrift aus der Zeit des Königs *Nyima rnam rgyal.*

Diese Inschrift auf Stein ist an einer Maṇi-Mauer angebracht, 35 welche sich zwischen Khalatse und dem Polohäuschen befindet. Ein ungefähres Datum kann auch von ihr mit einiger Sicherheit angegeben werden, da ein Datum aus der Regierungszeit des Königs *Nyima rnam rgyal* von einem Europäer aufbewahrt worden ist. Der Jesuit *Desideri* hielt sich bei seiner Reise nach Lhasa im 40 Jahre 1715 einige Zeit in Leh auf und hatte drei Audienzen bei König *Nyima rnam rgyal*, welchen er *Nima nam jal* nennt. Wie er ausdrücklich betont, war Ladakh damals ein vollständig selbständiges Königreich. Inschriften aus der Zeit dieses Königs sind

noch sehr häufig. Da aber die meisten dieser Votivinschriften auf weichen Stein gemeißelt wurden, werden dieselben bald zum großen Teil nicht mehr lesbar sein. Es ist hohe Zeit, daß etwas zur Sammlung dieser doch nicht ganz unwichtigen Urkunden getan wird.

5 Text. (Die Ordnung der Zeilen des Originals ist verloren.)

Om svasti siddham; don γnyis mthar pyin (= phyin) stonpa sangs rgyas dang, sgribs γnyis mun sel skyobs dampai chos, rigs sol γnyis ...... na phagspai dge 'adun te, skyabsu robo blamai zhabsla 'adud γnas lugs phyag rgya chenpai pho brangna, 10 *..... srid bzhii bdagpo skyamoi rtsed khan, sbrul sku ngag dbang rdo rje 'adzinpai zhabsla gus phyag 'athsal, emaho, nya khri btsanpoi .... zhespai ..... g 'abang rim bzhin rgyudpai rgyalpo ni, chos rgyal chenpo nyima nam rgyal dang rgyal sras bde skyong rnams .... la stod, dei bkā blon bsod nam lhun* 15 *grub, phun thsog nam rgyal bstod, drag shos 'agangba rgya mthso zhug, kye legs ......*

Übersetzung.

Om, seid vollkommen glücklich! Der in zweifacher Weise an das Ziel gelangte Lehrer Buddha, und die heilige Religion, welche 20 zur Erhellung der zweifachen Schatten verhilft, die zwei Arten von Gebeten .... die erhabene Kirche; in dem Schloß *Phyag rgya chenpo,* in gebeugter Stellung zu den Füßen des Lama *Robo* [rufe ich] um Hilfe ...... Gruß dem Besitzer der vier Reiche, dem Erfreuer der Laien (?), dem inkarnierten *Ngag dbang rdorje,* indem 25 ich mich verneige und seine Füße ergreife. Des *Nya khri btsanpo* genannten ...... gemäß den Untertanen. Preis dem [*Nya khri btsanpo*] entstammten König, dem großen Religionskönig *Nyima* [*r*]*nam rgyal*, und dem Prinzen *bDe skyong rnams* [*rgyal*]; und Preis dessen Minister *bSod* [*s*]*nam lhungrub* [und] *Phun thsog* 30 *rnam rgyal.* Der *Drag shos 'aGangba rgya mthso* wohnt [hier]. Wohl denn ......

Bemerkungen.

Es ist von einigem Interesse, daß der Name des Edelmannes von Khalatse, welcher laut Erlaß des Königs in dieser Würde be- 35 stätigt wurde, in der Inschrift erwähnt wird. *Drag shos* (wohl richtiger *Drag chos*), ursprünglich „Zauberer", wurde zu einem Titel in Unterladakh.

f) Erlaß des Königs *Nyima rnam rgyal.*

Dieser Erlaß auf Papier, welcher von dem Streit der Familien 40 *Drag shos* und *Gongmapa* um die höchste Würde in Khalatse und der Schlichtung dieses Streites durch den König handelt, findet sich mit Text und Übersetzung in meinem Artikel „Archaeology in Western Tibet", im Indian Antiquary. Hierzu möchte ich erwähnen.

daß derartige Erlasse auf Papier sich noch in vielen Dörfern in Ladakh finden. Ich wurde erst im Jahr 1905 auf dieselben aufmerksam, und deshalb ist meine Sammlung derselben noch klein. Ich besitze Abschriften von zwei Erlassen *Nyima rnam rgyal*'s, von einem Erlass *Thse dbang rnam rgyal*'s II, und einem Erlaß *Thse dpal dongrub rdorje rnam rgyal*'s.

g) Erlaß des Königs *Thse dpal dongrub rdo rje rnam rgyal* an den Dragshos von Khalatse.

Text.

'aDzam gling yangspai khyon 'adir stobs shugs γsergyi 'aKhorlo sgyurba, mi dbang dor rje thse dpal mi 'agyur dongrub rnampar rgyalba lhayi bkā. (Siegel.)

Rang zhabssu 'akhodpai skye 'agro ser skya mchog dman spyi dang, byebragtu khalatse dragshos, grong dpon rgan mi mang bcasla springspa, shi dkar mkhar rang zhabssu yod skabs, skar mdoi jo agmad shanas dmag dpungs grangs mang dang bcas, shidkar mkhar yultu bskor skabs, 'adinas dragshos kundgā dmag 'ago byas, ldumra chu phan thsungyi dmag dang, chos sbar khabuluyi dmag khridnas, shi dkartu 'abyor ma thog, dragshos rang 'athsan chongskyi 'ago saharla byas songnas, pharol dgrabo brgya dang brgyad bcu thampa dmag medtu 'athson thogtu bkumspai zhabs 'adeg byas can phulbai 'akhyudla rten; ldem ldem cangyi rdzampanas yontan cangyi rdzampai sa γzhi chu gar khyel γyurba γsar bzo byed rgyur drag shos kun dgāla bkrin skyangspa yinpai, khyod gong 'akhodkyi las 'adzin mtho dman sunas kyang phyag brgya 'adi thong bzhin rtsis med til bru tsam byedpa shar thse rtsad γcod dragpo nam mkhai thog ltar lus longs spyodkyi thog phye lam khegspa γtong dnges yinpai, de lam ma dgospa, spang lang thsul bzhin byedpa, shintu galche che, zhubapo bkai dgung blon thse dbang dongrub yin; zhes lcags rta zlaba drug γyar thses dge bar lugs γnyiskyi mdun sa chenpa slel mkhar theg chen rnampar rgyalbai khang bzangnas 'abris. (Siegel).

Übersetzung.

Dies ist das Wort von *Mi dbang rdo rje thse dpal mi 'agyur dongrub rnampar rgyalba*, des Gottes, welcher in dem weiten Umfang von Jambudvīpa das Rad der goldenen Kraft treibt (*cakravartin*). (Siegel.)

Allen Wesen, Geistlichen und Laien, Hohen und Niederen, welche zu meinen Füßen wohnen, im allgemeinen, und dem *Dragshos* von Khalatse im besonderen, mitsamt den Magistraten und Ratsleuten, wird verkündigt: Als das Schloß von Shigar (in Baltistan) zu meinen Füßen lag, und der Fürst von Skardo, *Agmad Shah*, mit einem Heer von großer Zahl das Schloß und Land von Shigar umzingelte, kam der *Dragshos kun dgā* von hier, den Anführer

machend, indem er die Heere von beiden Ufern des Nubraflusses, vom Chorbad[-paß] und Kabulu führte, gegen Shigar gezogen. Dies nicht allein, sondern indem Dragshos selbst bei einem nächtlichen Überfall den scharfen Anführer machte, kam er und diente 5 [mir] damit, daß er 180 Feinde aus der Ordnung brachte, ihre Waffen ergriff und [sie] tötete. Im Blick auf diese Leistung erstreckt sich meine Gnade auf den *Dragshos kun dgā* [insofern], daß er von der Brücke *Ldem ldem can* bis zur Brücke *Yon tan can*, wohin immer er Wasser leiten kann, neue Berieselungskanäle machen 10 [darf]. Wenn irgend ein Hoher oder Niederer dies Siegel (Brief) der dir befohlenen Arbeit sieht und nicht beachtet, oder wie einen Sesamum-Samen (gering) achtet, dem ist eine gehörige (starke) Untersuchung und . . . . gewiß. Jener Weg nicht nötig seiend, je nachdem wie die Zeugen auftreten, wird es 15 wichtig sein zu handeln. Bittsteller ist der Hauptminister *Thse dbang dongrub*. So geschrieben im Eisen-Pferdejahr (1810?) des sechsten Sommermonats im „Guten Haus" der vollkommenen Mahāyāna der Gesellschaft der zwei Tugendarten im Leh-Schloß.

(Siegel).

20 Anmerkungen.

Das oberste Siegel enthält nur Lañthsa-Buchstaben; das untere Siegel hat in der Mitte Lañthsa-Buchstaben, darüber und darunter aber tibetische Schrift. Da die Lañthsa-Buchstaben nicht richtig kopiert wurden, kann ich sie nicht lesen. Die tibetischen Buch- 25 staben auf dem Siegel sind zu lesen: *rNam rgyal, Mang yul, Ladvags.*

Eine Stelle des Dokumentes, in welcher die Strafe für Nichtachtung desselben angegeben wird, kann ich nicht übersetzen; auch kann mir kein Eingeborner dabei helfen.

30 Der hier erwähnte Krieg gegen Baltistañ kann nicht der gezwungenermaßen im Verein mit den Dogras 1841 geführte sein, da damals derartige Dokumente von Leh aus unmöglich ausgegeben werden konnten. Andererseits enthält der von K. Marx übersetzte *rGyal rabs* (J. A. S. B. 1894) keine Nachricht über einen Krieg 35 zwischen Ladakh und Baltistan unter diesem König. Es handelt sich wahrscheinlich um eine kleine, von unternehmenden Häuptlingen geführte Expedition im Interesse des Königs von Ladakh, welcher selbst aber kaum an derselben teilgenommen hat. König *Thse dpal dongrub rdorje rnam rgyal* war ein Schwächling, der 40 sich zuerst ganz von seinem energischen, hier als Bittsteller angeführten, Minister *Thse dbang dongrub* leiten ließ.

Übrigens ist das dem *Dragshos* geschenkte Stück Land, welches am unteren Ende der Lamayuru-Schlucht liegt, äußerst ungünstig, und bis jetzt hat die Familie *Dragshos* noch keine neuen Be- 45 rieselungskanäle gezogen. Aber es scheint doch zur Politik der Ladakher Könige gehört zu haben, neue Landstrecken unter Kultur

zu bringen. — Der hier genannte Fürst von Baltistan findet sich in der von Cunningham veröffentlichten Liste der Könige von Balti unter Nr. 8. Auch auf das diesem Dokument beigefügte Datum ist schwerlich irgend welcher Verlaß.

Das Beispiel dieses Dokumentes zeigt wieder einmal, von wie großem historischem Interesse diese Urkunden sind. Es ist höchste Zeit, daß dieselben einmal von Staats wegen gesammelt werden. 5

h) Die Geschichte des Dograkrieges.

Als ich in Khalatse ankam (1899), fand ich noch einen alten Dograkrieger, *Thse brtan*, lebend vor. Ich verursachte ihn, seine 10 Erinnerungen an diesen Krieg dem Munshi *Yeshes rig 'adzin* zu diktieren. Diese Niederschrift wurde dann in Leh in 50 oder 60 Exemplaren lithographisch gedruckt, und von meiner Frau mit einer deutschen Übersetzung versehen. Außer dieser Schrift sind mir nur zwei Geschichten des Dograkrieges bekannt geworden, 15 nämlich die in Leh von K. Marx gefundene offizielle tibetische, und die von Cunningham veröffentlichte des Dograoffiziers Basti Rām. Der Bericht des alten Khalatseer Kriegers wirft wesentlich neue Lichter auf die Geschichte dieses Krieges.

i) Bericht über den Wegebau im Lamayuru-Tal im Jahr 1902. 20

Ich schließe die Sammlung meiner historischen Dokumente mit einigen der allerneuesten Zeit angehörigen Felsinschriften. Von solchen mögen die folgenden genannt sein: 1. Die Wegebau-Inschrift im Lamayuru-Tal, welche in zwei Sprachen vorhanden ist, in Urdu und Tibetisch. Die Urdu-Fassung findet sich in meiner „Ersten 25 Sammlung von historischen Inschriften etc.“ unter Nr. 89. Die tibetische Fassung, ein wahres Monstrum von falscher und inkonsequenter Orthographie, soll unten gegeben werden. 2. Zwei christliche Inschriften, welche von mir im Jahr 1905 angebracht wurden, eine in nächster Nähe der eben erwähnten Wegebau-Inschrift, die 30 andere am Weg zwischen Khalatse und *Kesargyi sga*. 3. Die Inschrift eines Dograoffiziers in Urdu, welche weiter unter gegeben werden soll.

Tibetischer Text der Wegebau-Inschrift.

Om svasti, angriskyi zlaba 'ajun, sana 1902, chu stag zlaba 35 *lngapai mthses nang, musulmangyi sana 1320, hen 'adui sana 1959, maharaja saheb partab sing bha 'ardur kyi sku 'adusla, γyung drung rong kyi lam habyang rgablas* (= *dkā las*) *yodpa yin; byila* (= *cila*) *zerna, zdzambha mangpoi phyir rtsogpo, γser dkar kyi bhag sog kyi mdungma dang, lcag zer muzur sog kyi* 40 *habyang* (= *hacang*) *nogsan song, ma thsad, zamidhar sogla, zambha sog zo phyirla rgablas songbai, sana 1901 nangla monshi ali husen nas, kaminshin kyinan saheb bha 'adur kyi sku 'adunla,*

ar 'aji phulna[*s*] *saheb rinpoche phyogna*[*s*] *lam zo dgoskyi hukum ysalna*[*s*], *lam sog kyi khar 'aji kyirmo lnga stong song, kaminshin lami 'ajar saheb bha 'adur kyi hugum dang ag 'aballa, monshi ali husen, pha husen mirgyi bu, yul chushodna*[*s*] *'in, lam sarna*[*s*] *cospa 'in, zhabshi spun ming ali musa, khal rtse snum chos phel, ltebapa madu sodnam thsering, ding sgang ldumbu sonam puntsogna*[*s*] *igbru 'adi rtsogpa 'in.*

Übersetzung.

Wohl gehe es euch! Im englischen Monat Juni des Jahres 1902, im fünften Monat des Wasser-Tigerjahres im muhammedanischen Jahr 1320, im Hindujahr 1959 zur Lebenszeit des Mahārāja (von Kaschmir) Herrn Partab Singh, des tapferen, geschah die sehr schwere Arbeit am Weg in der Schlucht von Lamayuru; denn er war [vorher] schlecht wegen der vielen Brücken, zu welchen viele Balken aus den Regierungsgärten etc., und viel Lohn etc. für eiserne Nägel [gebraucht wurden]. Dies war nicht allein schwierig, vielmehr entstand den Bauern etc. viel sehr schwierige Arbeit durch das Ausbessern der Brücken etc. Deshalb brachte im Jahr 1901 der Munschi *Ali Husein* vor dem Kommissionär, Herrn *Kenyan*, dem tapferen, eine Bitte dar. Der werte Herr gab den Befehl zum Wegebau, und die Löhne für den Weg[bau] etc. beliefen sich auf 5000 Rs. Unter dem Befehl und in der Gnade des Kommissionärs Herrn Le Mesurier, des tapferen, stand der Munschi *Ali Husein*, Sohn des Vaters *Husein Mir* aus *Chushod*, und machte den Weg ganz von neuem. Helfer war sein Bruder, namens *Ali Musa*. *Snum*[*pa*] *Chosphel* von *Khalatse*, *Madu Sodnam Thsering* von *Lteba* (*Teya*) *Ldumbu So*[*d*]*nam Phunthsog* von *Ding sgang* (*Tingmogang*) haben diese Schrift eingeritzt.

Anmerkungen.

Früher überschritt der Weg im Lamayuru-Tal den Fluß auf vielen Brücken. Diese Brücken wurden fast jedes Jahr von den Frühlingsfluten weggerissen, und der jährliche Neubau verursachte den Bewohnern der naheliegenden Dörfer viele Arbeit. Der Plan Ali Husein's bestand darin, den Weg auf dem einen Bachufer hinzuführen und so die vielen Brücken zu vermeiden. Die Arbeit konnte mit Recht als sehr schwierig bezeichnet werden, kostete sie doch vier oder fünf Leuten das Leben. Die Inschrift ist besonders auffallend durch den Reichtum an Fremdworten, welche dem Englischen und Urdu entnommen sind.

Englische Fremdwörter und Namen sind:

Angris — *English.*
'ajune — *june.*
Kaminshin — *Commissioner*
Kyinan — *Kenyan* (Name)
La mi 'ajar — *Le Mesurier* (Name).

Tafel IV.

༄༅། །བཀྲ་ཤིས་པར་གྱུར་ཅིག །དཔོན་མགོན་བཀྲ་
ཤིས་ཀྱིས་བྲིས། །མ་ཎི་བཅུ་བསྐོར་གཞེངས། །ཨ་ཧྲཱི ༎
ཡོན་བདག་བཙུན་པ་སྐྱབས་ཀྱིས་དྲིན་ཅན་ཕ་མ་གཉིས་ཀྱི་
དྲིན་ལན་འཇལ་བ་དང་། རང་གི་སྡིག་སྒྲིབ་བག་ཆགས་
དག་ཕྱིར་དུ། ཐང་ཁ་བདུན། གསུང་གི་བརྟེན་དུ། གསེར་འོད་
དམ་པ། མདོ་བྲན་གཉིས། ཇོལ་འབུར་དུ་བཀོད་པའི་
མ་ཎི་གསུམ་ཀྱ་གཞེངས་པའདི་ལ་ཀུན་ཀྱང་ཇེ་ཡིད་
རང་། ནོ་བོ་འཇོམ་བསྐྱབས། བུ་དོན་འདྲུ་སྐྱབས། བཙུན
པ་བསོད་ནམས། བོ་མོ་བཀྲ་ཤིས་སྐྱིད། ནོ་འཇོམ།
འཇོམ་སྐྱིད། སྐྱབ་པ་སྐྱིད། ཡོན་བདག་མོ་ནོ་མོ་སྐྱིད་
དང་། བཀྲ་ཤི་དཔལ་མོས་དཔོན་རྣམ་ཞལ་དུབ་
པ་ངོམ་ཚར་ཆེ།

Nr. 1.

ཐང་འབྲེད་ཨ་ལ་ཡིས་
བཞེངས་སྐུ་གསོལ་བ

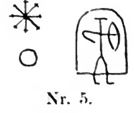
Nr. 2.

قوقان حوالدار
کبیر بور

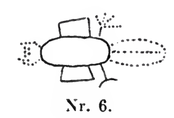
Nr. 3.



Nr. 4.



Nr. 5.



Nr. 6.



Nr. 7.

Historische Dokumente von Khalatse.

Urdu-Fremdwörter sind:

sana	*sanah*	*nogsan*	*nuqsān*
saheb	*sāhib*	*zamidhar*	*zamīdār*
bha 'a[r]dur	*bahādur*	*monshi*	*munshi*
ysar dkar	*sarkār*	*ar 'aji*	*'arzi*
bhag	*bāgh*	*hukum, hugum*	*hukm*
muzur	*mazdūr*	*khar 'aji*	*kharch*
	ag 'abal	*aqbāl.*	

k) Inschrift des Dograoffiziers Farqan (Urdu).

Diese Inschrift, Tafel IV, Nr. 3, ist an sich von gar keinem besonderen Interesse. Ich bringe sie nur aus dem Grunde, weil Gefahr vorhanden ist, daß sie nach 50 oder 100 Jahren als auf den Dograkrieg bezüglich angesehen werden könnte. Tatsächlich ist sie aus allerneuester Zeit, aus dem Jahr 1905. Einer der Dograoffiziere, welche den Handel durch die Dografestung zu bewachen haben, pflanzte einen Baum, der wohl schon wieder eingegangen ist und fühlte sich berufen, dieses Ereignis durch eine Inschrift zu feiern. Dieselbe kann leicht 1000 Jahre und länger erhalten bleiben, während der Baum, der sie verursachte, ein kurzes Leben hat. Hierbei möchte ich erwähnen, daß ich außer der zerstörten Urdu-Inschrift bei Sheh keine Urdu-Inschriften in Ladakh kenne, welche nicht neuesten Datums wären.

Text.

Farqan hawaldar
ke yih budra.

Übersetzung.

Dieser Baum [ist] des Hawaldar Farqan.

Zum Schluß gebe ich noch einige nicht mit Inschriften versehene Felszeichnungen, deren genauere Datierung unmöglich ist. Manchmal läßt sich aus der Farbe der Zeichnungen auf demselben Stein ihr ungefähres Altersverhältnis erkennen, indem die jüngsten ganz weiß, die älteren rötlich oder gar schwarz erscheinen.

Tafel IV, Nr. 4: zwei auf Pferden stehende Männer, am Weg zwischen Khalatse und Haritse, mag in die dardische Zeit mit ihrem regen Sportsleben gehören

Tafel IV, Nr. 5: ein Bogenschütze und zwei Sonnensymbole, findet sich an der Felswand zwischen *Kesargyi sga* und Khalatse. Diese Zeichnung mag zu den ältesten gehören, da sie ebenso dunkel wie der Fels selbst aussieht.

Tafel IV, Nr. 6: eine Kaulquappe(?), findet sich bei der Dografestung, rechtes Ufer. Diese Zeichnung könnte zu den altindischen oder mittelalterlichen Inschriften gehören.

Tafel IV, Nr. 7: Bogenschütze auf einem Elefanten; bei der

Dografestung, linkes Ufer; gehört wahrscheinlich zu den mittelalterlichen Zeichnungen.

Um noch die wichtigsten schon früher in anderen Artikeln gebrachten Zeichnungen zu nennen, erwähne ich:

5 Die weiße Löwin mit den Türkisen-Locken. Sie ist dreimal bei Khalatse vorhanden. Siehe Indian Antiquary, Vol. XXXI, p. 398, Plate II, Nr. 2 — Vol. XXXII, p. 361, Plate VII, Nr. 6. — Dritte Sammlung von Felszeichnungen, Tafel II, Nr. 1 e. Die beiden erstgenannten Zeichnungen gehören wohl der Zeit der Bonreligion an.

10 Zeichnungen von Händen sind sehr häufig. Siehe Indian Antiquary, Vol. XXXI, p. 398, Tafel VI, Nr. 2. — Dritte Sammlung von Felszeichnungen Tafel I, Nr. 7.

Die Kuh mit dem großen Euter, Ind. Ant., Vol. XXXII, p. 361, Plate VI, Nr. 3, scheint in die altindische Zeit zu gehören.

15 Die Ziege, dritte Sammlung, Tafel I, Nr. 9, gehört entweder zu den altindischen oder mittelalterlichen Inschriften.

Die Zeichnung des Gefechtes, Ind. Ant., Vol. XXXII, p. 396, Plate V, Nr. 1, kann auch noch nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Sie sieht aber nicht alt aus und gehört vielleicht dem 20 Dograkrieg an.

Die freimaurerartigen Symbole, dritte Sammlung, Tafel II, Nr. 2, 5, 6, lassen auch noch keine Zeitbestimmung zu.

Übersicht über die in den westtibetischen Inschriften gebrauchten Schriftarten und Sprachen.

25 Nach den bisherigen Beobachtungen finden sich in Westtibet (Ladakh, Baltistan, Lahoul) die folgenden Schriftarten, von denen die meisten auch in Khalatse vertreten sind: 1. Maurya Brāhmī, einmal; 2. Karōṣṭhī, dreimal; 3. Kuṣaṇa Brāhmī, einmal; 4. Brāhmī aus dem 9. Jahrhundert, dreimal; 5. Śāradā, dreimal; 6. Devanāgarī 30 aus dem 12. Jahrhundert, zweimal; 7. Ṭākaṛī, zweimal; 8. Modernes Devanāgarī, einmal; 9. Lañthsa, sehr häufig; 10. Tibetisch dbucan, sehr häufig; 11. Tibetisch, altes dbumed, häufig; 12. Tibetisch, modernes dbumed, einige; 13. Arabisch oder Urdu, sechsmal (?).

Die Sprachen der Inschriften sind: 1. Sanskrit, bei buddhistischen 35 Formeln sehr häufig; 2. Prākrit, viermal; 3. Hindi, einmal; 4. Urdu, sechsmal (?); 5. Arabisch, bei muhammedanischen Formeln in Baltistan; 6. klassisches Tibetisch, sehr häufig; 7. Ladakhi, in reinem Zustand, selten; 8. Bunan, in tibetischen Inschriften eingemischt, ein- oder zweimal.

40 Außerdem gibt es noch einige Inschriften in gänzlich unbekannten oder undeutlichen Schriftarten, deren Lesung der Zukunft anheimgestellt bleiben muß.

Äthiopische Etymologien.

Von

Franz Praetorius.

1. Das selten belegte መንኅር, ምንኅር „Kanal, Wasserleitung"; „Quelle"; „Blasebalg" ist bei Dillmann Lexic. 663 zu ነኀረ „schnarchen, schnaufen" gestellt worden, indes ohne Erläuterung des Zusammenhanges. — Es ist nicht zu bezweifeln, daß das Wort ursprünglich „Nasenloch" bedeutet, = منْخر. Alfr. Jahn hat Mehri-Sprache S. 275 *náḫrat el búnduq* „obere Öffnung (wörtl. „Nasenspitze") der Flinte", wozu Landberg in seiner Kritik (Die Mehri-Sprache in Südarabien von Dr. Alfred Jahn usw. Kritisch beleuchtet von Dr. Carlo Graf Landberg. Heft 1. Leipzig 1902) S. 26 bemerkt, daß *naḫrah* vielmehr „Nasenloch" bedeute. Vgl. weiter bei Jahn S. 177 *fañḫarūt* „Nasenloch" (mit *manḫar* oder *naḫrah* irgendwie zusammengesetzt) und *fañḫarūt da-bendūq* „obere Flintenöffnung". Ferner Landberg, Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale Bd. 1, S. 472 نُخْر „trou ou sillon creusé par le torrent". Man beachte auch نَخِر, ناخِر „a hollow bone, having a hole passing through it, whence comes, when the wind blows, a sound etc." (Lane). Aus den angeführten Stellen erkennt man, daß die von der Wurzel *nḫr* abgeleiteten Ausdrücke für „Nasenloch", „Nase" im Arabischen, namentlich im Südarabischen in übertragenen Bedeutungen vorkommen, die denen des äthiop. መንኅር sehr ähnlich sind. Leicht zu verstehen ist, wie መንኅር zu der Bedeutung „Blasebalg" gekommen ist: Die Röhre mit der Öffnung und dem auspustenden Geräusch ließen das Instrument wie eine schnaufende Nase mit Nasenloch erscheinen. Weniger deutlich ist der Vergleichspunkt bei den anderen Bedeutungen, weil dieselben etwas weitgedehnt, vielleicht unsicher und unbestimmt angegeben sind. Ist „Quelle" hier die eigentliche Bedeutung, wie die einheimische Glosse angibt, = ምንጭ d. i. „sorgente (non incanalata)", so wäre die rauschende Öffnung der Vergleichspunkt mit einem Nasenloch (vgl. den Vergleich mit dem Auge!); ist dagegen „Kanal,

Wasserleitung (ὑδραγωγός)" der richtige, eigentliche Sinn, so ist der Vergleichspunkt der Begriff der Röhre mit Öffnung.[1]).

2. ሐነጸ „bauen" kann mit Wahrscheinlichkeit als denominativ von ሕንጽ, ሕንጻ „Gebäude" angesehen werden; und diese Nomina dürften arabischem حِصْن gleichzustellen sein. In letzterem liegt die ursprüngliche Reihenfolge der Laute vor, während in ersterem Umstellung stattgefunden hat. Da in حصْن Liquida und Zischlaut vereint vorkommen, wird die Annahme einer Lautumstellung von vornherein nichts auffallendes haben, mag uns immerhin Ausgangspunkt und Veranlassung verhüllt sein. — Bereits Dillmann hat Lexic. 110 ሐነጸ vermutungsweise mit حَصُنَ zusammengestellt, ohne indes der Bedeutungsentwicklung näher treten zu können.

Gegen die Behauptung S. Fraenkel's (Fremdwörter S. 236), daß wir im alten Arabien Festungen nicht suchen dürfen, hat sich nach D. H. Müller (WZKM. Bd. 1, S. 28) namentlich Landberg gewendet, und dieselbe stark modifiziert. Freilich „il ne faut pas se figurer que l'Arabie ait eu des forteresses dans le sens moderne"; aber die Bauart der Häuser in Südarabien „c'est une architecture tout à fait à part. La hauteur des maisons est surtout frappante, mais c'est exprès et en vue de la défense en cas d'attaque . . Toutes ces maisons, pourvu qu'elles aient un étage supérieur, ont le nom de حُصْن" (Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale Bd. 1, S. 407 f., vgl. S. 147). Also so ziemlich jedes Haus im Süden ist und war zugleich ein حصْن; und die Begriffe حصْن und بيت haben einander unendlich viel näher gestanden, als „Festung" und „Haus", sie waren fast synonym.

Diese Abschwächung und Erweiterung von حصْن zu dem Sinne „Haus, Gebäude", in Südarabien beginnend, hat sich in Abessinien fortgesetzt, wo die Bauart der Häuser eine ganz andere, nicht festungsartige wurde, so daß der mit حصْن ursprünglich verbundene Sinn vollends schwand. So ist es begreiflich, daß sich im Äthiopischen von ሕንጽ das Verbum ሐነጸ ableitete mit der ganz

1) Obige Ausführungen waren längst geschrieben, als mir P. Haupt's Bemerkung in The American Journal of Semitic Languages Bd. 23, S. 251 zu Gesicht kam.

allgemeinen Bedeutung „bauen". Die Lautumstellung hat aller Wahrscheinlichkeit nach erst in Abessinien stattgehabt, wenigstens liegt im heutigen Mehri und Soqoṭri noch die ursprüngliche Lautfolge vor (z. B. D. H. Müller, Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache I, S. 72, 25. 26; 135, 12).

Trotzdem mag حصن, mithin auch ሐነጸ, vom aram. ܚܣܢܐ herstammen. Doch soll diese Frage hier nicht weiter verfolgt werden.

3. ነበረ „sitzen" ist im Äthiopischen nicht nur eine weitverbreitete, in reicher Entfaltung vorliegende Wurzel, sondern sicher auch eine schon sehr alte Wurzel. Hierfür spricht, daß sich ነበረ in den neuäthiopischen Sprachen, z. T. mit lautlicher Verstümmelung, bereits als bloßes Hülfsverbum findet. So muß es denn zunächst scheinen, als sei መንበር „Sitz, Stuhl" u. ähnl. von dieser Wurzel abgeleitet. Und da sich in den verwandten Sprachen, namentlich im Arabischen, eine Wurzel *nbr* in der Bedeutung „sitzen" nicht findet, wohl aber das Substantiv مِنْبَر, besonders in der Bedeutung „Kanzel", so scheint es weiter, als sei مِنْبَر im Arabischen ein aus dem Äthiopischen entlehnter Terminus technicus des Kultus. So Wellhausen, Reste² S. 232 Anm. 1. Auch Schwally hält ZDMG. Bd. 52, S. 146 ff. aus den gedachten etymologischen Gründen مِنْبَر für entlehnt aus dem Äthiopischen, aber nicht in der Bedeutung „Kanzel", wofür das äthiopische Wort nicht gebraucht werde [1]), sondern in der im Äthiopischen gewöhnlichen Bedeutung „Sitz, Stuhl" u. ähnl., die das Wort ursprünglich auch im Arabischen habe.

In den Orientalischen Studien (Festschrift für Nöldeke) S. 331 ff. hat nun C. H. Becker in der Tat weiter erhärtet, daß مِنْبَر bei den Arabern ursprünglich gar kein kultischer Gegenstand war, sondern ein Sitz auf zwei Stufen für den Richter oder Herrscher. Zugleich hat Becker dem Worte eine gut arabische Etymologie angewiesen, indem er es zu نبر „erheben" stellt: „*Minbar* heißt eben ursprünglich Erhebung, auf die man sich setzt oder stellt, davon Untergestell" (a. a. O. S. 338). Eine Entlehnung aus dem Äthiopischen braucht also nicht mehr angenommen zu werden [2]) (trotz Wellhausen in GGA. 1906 Nr. 7, S. 566).

1) Das dürfte wahrscheinlich zuviel behauptet sein; vgl. Abbadie, Dictionn. amariñña Sp. 671; Guidi, Vocabolario amarico S. 561.

2) Die von Schwally gegen eine Entlehnung aus dem Äthiopischen geltend

مِنْبَر und መንበር bedeuten tatsächlich dasselbe. Die Rekonstruktion eines steinernen መንበር s. in dem Vorbericht der deutschen Aksumexpedition S. 22: ein Sitz auf drei Stufen. Wenn مِنْبَر im Arabischen besonders auch den Richterstuhl bedeutet (Becker
5 a. a. O. S. 338 ff.), so vgl. dazu äthiop. መንበር „judices regni Abyssinici" bei Dillmann, Lexic. 654 s. v. und Guidi, Vocab. amar. col. 561. Und wenn man mit منابر auch die Untergestelle der Götzen bezeichnete, so vgl. dazu መንበረ፡ ታቦት „das Untergestell für die Platte, auf welche die Abendmahlsgeräte gestellt
10 werden", s. Guidi in ZA., Bd. 11, S. 405; Ludolf, Hist. aeth., lib. III cap. 6, § 61 f. — Bei dieser Bedeutungs- und Lautgleichheit von مِنْبَر und መንበር ist es ausgeschlossen, daß sie von bedeutungsverschiedenen, lautgleichen Wurzeln stammen, d. h. مِنْبَر kann nicht von نَبَرَ „erheben" abgeleitet sein, wenn መንበር von ነበረ
15 „sitzen" herkommt, oder umgekehrt.

Es kann kein Zweifel mehr sein, daß مِنْبَر sowohl wie መንበር abzuleiten sind von der im Äthiopischen in dieser Bedeutung nicht mehr vorhandenen Wurzel *nbr* „erheben"; sie gehören mit نَبْرَة „Erhebung" zusammen. Auch መንበር bedeutet also ursprünglich
20 „Erhebung" und hat erst später die Bedeutung „Sitz, Stuhl" u. ähnl. in den Vordergrund gerückt. Von diesem መንበር „Sitz, Stuhl" ist dann ነበረ „sitzen" denominiert. Immerhin muß dieser relativ späte Vorgang, aus dem eingangs erwähnten Grunde, ziemlich früh stattgehabt haben, möglicherweise schon in der gemeinsamen arabisch-
25 äthiopischen Vorzeit[1]).

gemachten Bedenken (a. a. O. S. 146), nämlich daß man nach dem Äthiopischen nicht *minbar*, sondern *manbar*, oder *minbār* erwarten sollte, würden nicht allzu schwer wiegen. Von den Armeniern wurde مِنْبَر „Kanzel" wieder als *mambar* entlehnt (ZDMG. Bd. 46, S. 263).

1) Es ist also zutreffend, was Schwally a. a. O. S. 146 vermutet, daß die äthiopische Bedeutung der Wurzel *nbr* in letzter Linie auf die arabische Bedeutung zurückgeht; nur daß Schwally den Weg dieser Bedeutungsentwicklung nicht erkannt hat. — Schwally verweist dabei auf die analoge Bedeutungsentwicklung von جلس, wobei ich unentschieden lasse, ob diese Bedeutungsentwicklung den gleichen Weg über die gleiche Denominierung genommen hat (von der älteren Bedeutung von جلس ist mir zur Hand Kosegarten, Hudsailian

Was Lagarde, Ges. Abhandl. S. 12, Z. 29 ff. über نَبَرَ, ነበረ, مِنْبَر gesagt, ist mir nicht ganz verständlich.

4. ሰይጣን „der Satan" wird von Wellhausen, Reste[2] S. 232 Anm. als christlicher Terminus abessinischer Herkunft angesehen, der von hier ins Arabische eingedrungen sei. Dillmann, Grammatik[2] § 122 Anm. hält ሰይጣን für ein Fremdwort im Äthiopischen „(שָׂטָן شَيْطَان)", ohne sich näher auszulassen. Bestimmter äußert sich Gildemeister, der unter Beziehung auf *sajṭan* arabischen Einfluß in der äthiopischen Bibelübersetzung annimmt; vgl. Gregory, Textkritik des N. T. Bd. 2, S. 555 D. H. Müller spricht (Zur Geschichte der semitischen Zischlaute S. 10) wenigstens indirekt gegen eine Entlehnung aus dem Äthiopischen, indem er arab. شيطان als eine der ältesten Entlehnungen aus dem Hebräischen (שָׂטָן) ansieht.

Soviel wenigstens kann als sicher gelten, daß ሰይጣን nicht als christlicher Terminus aus Abessinien zu den Arabern gewandert ist. Es kann kein Zweifel sein, daß شيطان ursprünglich ein heidnisch-arabisches Wort ist, einen heidnisch-arabischen Dämon bezeichnet. Vgl. die Nachweise von Goldziher in ZDMG. Bd. 45, S. 685 ff., von van Vloten in WZKM. Bd. 7, S. 174 ff., und namentlich van Vloten im Feestbundel aan De Goeje, S. 35 ff. Erst später ist er durch Muhammed mit dem jüdisch-christlichen שָׂטָן identifiziert worden. Die Lautähnlichkeit war dieser Identifizierung jedenfalls günstig. M ö g l i c h e r w e i s e sind beide Worte sogar wurzelgleich; vgl. dagegen van Vloten in Feestbundel S 37, 1. Anm.

Da wir von der heidnischen äthiopischen Vorzeit keine Kunde haben, so wissen wir nicht, ob es auch einen heidnisch-äthiopischen Dämon ሰይጣን gegeben hat, den die Äthiopen dann aus ihrer arabischen Heimat mitgebracht hätten. Gesetzt es sei der Fall gewesen, so wäre es doch sehr merkwürdig, wenn auch im Äthiopischen gerade d i e s e r Dämon später mit dem jüdisch-christlichen שָׂטָן identifiziert worden wäre, genau wie bei den Arabern. Wir werden auch bei der Annahme eines ursprünglich heidnisch-äthiopischen ሰይጣን schwerlich um die Annahme herumkommen, daß der jüdisch-christliche ሰይጣን durch arabische Beeinflussung

Poems Ged. ١٤٧ Vers ٨). — Wenn ገለሰ im Tigriña „fortgehen" bedeutet (ZDMG. Bd. 40, 742; De Vito, Vocabolario tigrigna S. 107), so ist bemerkenswert, daß auch أنبر im Südarabischen nach Landberg, Arabica Nr. V, S. 311 „faire sortir" bedeutet. Eigentlich „steigen, sich erheben"?

entstanden ist. Wahrscheinlicher ist es, daß der jüdisch-christliche ሰይጣን überhaupt arabischen Ursprungs ist, ohne jede einheimische äthiopische Grundlage. Die herrschende Schreibung des Wortes mit ሰ, nicht mit ሠ, kann dabei nicht stören.

5. Daß auch das arabische رجيم „verflucht" ein christlicher Terminus äthiopischer Herkunft sei (Wellhausen, Reste[2] S. 232; vgl. auch Aug. Müller in Theol. Litteraturztg. von 1891 Sp. 348). ist nicht zu erweisen. Freilich bedeutet äthiop.-amh. ረገመ ausschließlich „verfluchen", während im Arabischen رجم (wie im Aramäischen und Hebräischen) „steinigen, werfen" bedeutet, mit Ausnahme einiger koranischer Stellen, in denen رجيم die Bedeutung „verflucht" hat, derentwegen dieser Ausdruck eben als äthiopisch angesehen worden ist Aber der Schein trügt; ich glaube, daß umgekehrt ረገመ „verfluchen" von رجيم herstammt.

Es kann kein Zweifel sein, daß الشيطان الرجيم in der muhammedanischen Welt im allgemeinen aufgefaßt worden ist als „der v e r f l u c h t e Satan", nicht als „der gesteinigte Satan", noch weniger als „der gesteinigte (altarabische Dämon) Šaiṭān", welche Bedeutung jener Ausdruck ursprünglich gehabt hat. Ob Muhammed selbst dabei noch an „gesteinigt" gedacht hat, oder ob auch ihm bereits das auf den Teufel bezogene رجيم bloß noch ein Scheltwort des übertragenen Sinnes „verflucht, verworfen" war (van Vloten im Feestbundel aan De Goeje S. 42 f.), ist ziemlich gleichgültig. Wichtig ist, daß das im allgemeinen als „verflucht" gedeutete koranische رجيم ursprünglich auch im Arabischen nur „gesteinigt" bedeutet hat, gemäß der sonstigen Bedeutung von رجم, רגם, ܪܓܡ. Daran wird nach van Vloten a. a. O. S. 35 ff. nicht mehr zu zweifeln sein.

Der Übereinstimmung des Arabischen, Aramäischen, Hebräischen gegenüber steht nun das Äthiopisch-Amharische mit seinem ረገመ „verfluchen". Die als „verflucht" gedeutete Bezeichnung رجيم haftet im Koran nur am Teufel, und zwar viermal am شيطان, zweimal am ابليس. Da nun der ሰይጣን im Äthiopischen aller Wahrscheinlichkeit nach arabischer Herkunft ist, so ist die weitere Annahme nicht fernliegend, daß in Begleitung des شيطان auch das Beiwort رجيم in der vulgären Bedeutung „verflucht" seinen Einzug ins Äthiopische gehalten und daselbst das denominierte Verbum ረገመ „verfluchen" erzeugt haben könne. Dieses ረገመ hat

jedes Andenken an die ursprüngliche Bedeutung von رجيم abgestreift, die bei den Arabern nie ganz vergessen worden ist. — Zu diesen Entlehnungen religiöser Ausdrücke aus dem Arabischen vgl. BeitrASSpr. Bd. 2, S. 325.

Der direkte Wandel des gesteinigten altarabischen Dämons Šaiṭān in den verfluchten jüdisch-christlichen Satan des Koran scheint mir so einleuchtend, daß jede andere Herleitung der Bedeutung „verflucht" ausgeschlossen wird. Ich denke hierbei namentlich an die beliebte Zusammenstellung von رجيم, ረገመ mit assyr. *ragāmu* „schreien" (Haupt, Prolegomena pag. LII, Schrader, KAT.[2] 517; S. A. Smith, Keilschrifttexte Assurbanipals Heft 2, S. 9; Winckler in MVAG., 6. Jahrg., S. 281 f.), wonach das Verfluchen lediglich ein spezialisiertes Schreien wäre. Wenn, wie ich glaube, van Vloten's Ausführungen das Richtige getroffen, so sind aber auch elliptische Vermittelungen von رجيم „verflucht" durch مرجوم بٱللّعنة — nach Weise von رجمته بالقول — abzulehnen (vgl. noch WZKM. Bd. 10, S. 341; Stade's Zeitschr. Bd. 10, S. 188; Nestle, Marginalien S. 19).

Wie *ragem* im ʿOmān- und Zanzibararabischen zu der Bedeutung „riegeln" kommt (Reinhardt, Ein arabischer Dialekt S. 145), bleibe dahingestellt.

6. Auch die beliebte Annahme, daß äthiop. ምኵራብ „heidnischer" oder „jüdischer Tempel" ins Arabische als مِحْراب eingedrungen sei, ist höchst unsicher. Sie findet sich (abgesehen von der bloßen Vergleichung bei Dillmann, Lexic. 836) zuerst bei Fraenkel, Fremdwörter S. 274, dann bei Wellhausen, Reste[2] S. 232 und bei Schwally, Straßburger Festschrift (1901) S. 110. Sie ist bereits im Liter. Zentralblatt 1886 Sp. 1403 bestritten worden.

Nach Mitteilungen Glaser's bedeutet *mikrāb* in südarabischen Dialekten noch heute den heidnischen Tempel; s. Glaser, Mittheilungen über einige . . sabäische Inschriften S. 80 f., Nielsen, Die altarabische Mondreligion S. 101. Daß dieses Wort mit äthiop. ምኵራብ identisch ist, liegt auf der Hand; vgl. bereits Liter. Zentralblatt 1886, Sp. 1402 f. Ob auch des Ptolemäus Μακοραβα gleich *mikrāb*, ምኵራብ sei (Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens, 1. Heft, S. 65 — vgl. GGA. 1891, S. 377; Rev. Sémitique 9. Bd, S. 87; MVAG., 6. Jahrg., S. 80), mag dahingestellt bleiben; ebenso wie die im Lit. Zentralbl. a. a. O. als möglich angedeutete Zusammengehörigkeit von ኵርበት und ኰርቤ mit ምኵራብ hier aus dem Spiele bleiben soll.

Eine deutlich zu tage liegende Etymologie hat weder ምኵራብ im Äthiopischen, noch *mikrāb* im Arabischen. Aber wenn man die Wanderung und Entstehung des Äthiopischen aus dem Arabischen ins Auge faßt, so ist die Annahme von vornherein naheliegend, daß ምኵራብ aus Arabien nach Abessinien mitgewandert sei. Ich bemerke dazu, daß ምኵራብ durchaus nicht bloß eine Aussprache wie *Μακοραβα* darzustellen braucht, sondern daß auch eine lautliche Variante *mukrāb* (= *mikrāb*), möglichst genau dargestellt, in äthiopischer Schrift nur ምኵራብ aussehen konnte. — Gleichwohl sind V e r s u c h e dem Wort eine semitische Etymologie zu geben, oft genug gemacht worden. Man hat es zu einer Wurzel כרב = كرم „ehren" gestellt, man hat an assyr. *karābu* „segnen, gnädig sein" gedacht, auch an כרובים. Vielleicht wird man durch die von Landberg, Arabica Nr. 5, S. 308 und Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale Bd. 1, S. 701 aufgedeckte Wurzel كرب „allumer le feu" der Lösung näher geführt werden. Vgl. zuletzt MVAG., Bd. 11, S. 250.

Daß gerade das ä t h i o p i s c h e ምኵራብ als مِحْراب ins Arabische gedrungen sein könnte, wäre von seiten der Lautverhältnisse allenfalls möglich: es könnte eine jüngere, für das arabische *mikrāb* nicht anzunehmende, spirierte Form ምኊራብ vermittelt haben. Aber die Bedeutung von مِحْراب (vgl. über dieselbe außer Fraenkel a. a. O. namentlich Rhodokanakis in WZKM., Bd. 19, S. 296 ff.) liegt der von ምኵራብ, *mikrāb* doch überhaupt nicht so nahe, um diese Annahme besonders wahrscheinlich zu machen; und ebensowenig ist das Fehlen einer deutlich zu tage liegenden Etymologie allein ein hinreichender Grund, das betreffende Wort für ein Lehnwort zu halten. Schließlich kommt hinzu, daß wir مِحْراب, das von den Arabern ja öfters auch auf Südarabien bezogen wird (s. Fraenkel und Rhodokanakis a. a. O. O.), wahrscheinlich wirklich schon in einer südarabischen Inschrift als Bezeichnung irgendwelcher Baulichkeit finden, vgl. die sabäische Abteilung des CIS. Nr. 106 (מחרבן), ZA. Bd. 10, S. 301; vgl. ferner Orient. Litteraturztg. Bd. 10, Sp. 241, Zeile 12 der dort mitgeteilten Inschrift. — Ich möchte demnach die Herkunft von مِحْراب für vorläufig unbestimmbar halten. Winckler in MVAG., 6. Jahrg., S. 229 „. . . *miḥrab* von äthiop. *ḫaraba*" ist mir unklar.

7. ማእድ „Tisch", spez. „Speisetisch", amh. ማድ (vgl. Guidi, Vocabolario amarico 105), wird, soviel ich sehe, allgemein als

echt äthiopisch angesehen, während das arab. مائدة, مَيْدة für entlehnt aus dem Äthiopischen gilt. Vgl. Fraenkel, Fremdwörter S. 83; Jacob, Beduinenleben[2] 235; Wellhausen, Reste[2] S. 232; Vollers in ZDMG., Bd. 51, S. 293 f.

Ich vermag für diese Annahme keinen Grund zu erkennen; denn ማእድ hat im Äthiopischen ebensowenig eine Etymologie, wie مائدة, مَيْدة im Arabischen eine solche hat. Was Dillmann, Lexic. 197 von Etymologie anführt, ist doch nur Konstruktion ohne festen Untergrund und würde für das Arabische so gut und so schlecht passen, wie für das Äthiopische. Die Bedeutung des äthiopischen Wortes ist zudem nicht derart, daß man in ihm einen der wenigen Reste des alten Partic. act. Qal erwarten könnte; und doch scheint der Plural ማእድት auf ein solches hinzuweisen (da man አምእድ oder ähnlich erwarten sollte, wenn ማእድ = *mä'd* wäre). Es scheint mir, als deute der Befund im Äthiopischen eher darauf, daß umgekehrt ማእድ aus dem arab. مائدة entlehnt und hinten verkürzt sei. Aber woher stammt dann das arabische Wort?

Ich vermute von dem persischen ميز. Die ältere Aussprache dieses Wortes, *mēz*, konnte von den Arabern lautlich leicht als مَيْد aufgefaßt und dann — aus bekannten allgemeinen Gründen und auch aus besonderer volksetymologischer Anlehnung — zu مَيْد umgestaltet werden. Und مَيْدَة wäre dann aus falschem Purismus zu مائدة weitergebildet worden, nicht umgekehrt مائدة zu مَيْدَة korrumpiert worden (vgl. hierüber Ḥarīrī's Durra S. ١٧ f.; Landberg, Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale Bd. 1, S. 386). — Ich würde zu dieser Vermutung weniger Zutrauen haben, wenn nicht das persische Wort in der Form *mīz* und auch noch *mēz*[1]) tatsächlich ein in Südarabien und Ostafrika weit verbreitetes Lehnwort wäre; vgl. Alfr. Jahn, Die Mehri-Sprache S. 212[a]; Landberg, Arabica Nr. III, S. 89; Nr. V, S. 310 (neben dem klassischen *māīdah*: v. d. Berg, Le Ḥadhramout S. 65); Afrikanische Studien, Jahrg. IX, S. 153[b]. *Mēs* im Beḍauye (Reinisch, Wörterbuch der Beḍauye-Sprache S. 173); *mīs* im Somali (Reinisch, Die Somali-Sprache II, S. 303[b]). Im Bilin *mīd*, plur. *mīdāt* (Reinisch, Wörterbuch der

1) Hier begegnet sich freilich die persische mit der portugiesischen Form, vgl. ZDMG., Bd. 49, S. 497 Anm. 2. — Vgl. noch WZKM., Bd. 9, S. 296.

Bilin-Sprache S. 264) vielleicht durch Mischung von *mīz*, *mīs* mit der äthiopischen Form entstanden.

8. Das im Äthiopischen nur selten vorkommende ሠዘረ „sich trennen" (= amh. ተለየ) ist von Dillmann mit شَذَّ, شَذَّا zusammengestellt worden, und wirklich steht die Bedeutung der letzteren der des äthiopischen Verbums nicht sehr fern, ohne sich indes mit derselben völlig zu decken.

Wir finden im Soqoṭri, falls kein täuschender Zufall vorliegt, dasselbe Verbum in genau deckender Bedeutung wieder. Man sehe bei D. H. Müller, Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache Bd. 1, S. 73, 6 *ål-nšêzi* „wir werden uns nicht trennen"; Bd. 2, S. 111, 21 *'af lešé'ze 'eefo* „bis sich die Leute (von der Unterhaltung) zerstreuten"; Bd. 2, S. 173, 3 *wa-bé-l(y)išéze il boté'el bidšege* „und bevor die Liebenden ablassen von ihrem Tun"; Bd. 2, S. 182, 12 *we-yešózi rího* „und es scheidet sich das Wasser aus"; Bd. 2, S. 255, 16 *wabá l(y)išéze 'éfo* „und bevor sich die Leute trennten"; *šizíoh* „Trennung" S. 255, 14. — Wir erfahren aus dem Soqoṭri dann auch etwas über die Etymologie des Wortes: Bd. 1, S. 48, 4 *di ezîin bin tího wa tká* „wird mich und dich trennen"; Bd. 1, S. 73, 9 *ål-ézik i* „du sollst uns nicht trennen". Also ohne anlautendes *š* ist das Verbum transitiv, mit anlautendem *š* intransitiv, medial, reziprok. Das wird nicht anders erklärt werden können, als daß *š* aus *st* entstanden, daß es das Stammzeichen des Kausativ-Reflexivs ist (= استـ, አስተ); vgl. Alfr. Jahn, Grammatik der Mehri-Sprache S. 77 a. E. Es scheint demnach eine mit א anlautende Wurzel vorzuliegen, und ሠዘረ aus einem fremden südarabischen Dialekt ins Äthiopische eingedrungen zu sein.

9. ኀለቀ „aufhören, zu Ende gehen" wird meist mit خَلُقَ „abgebraucht sein" zusammengestellt; so die schon bei Dillmann genannten Ludolf, Hupfeld, Wright. Indes entspricht der Wurzel auf arabischem Gebiet doch wohl غَلَقَ *finir* intr., غَلَّقَ *finir* tr. und intr.; s. Landberg, Arabica Nr. V, S. 304; Etudes sur les dialectes de l'Arabie mér. Bd. 1, S. 671; auch Dozy, Supplément II, S. 224. Im Soqoṭri *'eylaq*, s. Müller Bd. 2, S. 86, 9. 10. — Also dürfte auch die beliebte Zusammenstellung mit assyr. *ḫalāqu* hinfällig sein; s. Delitzsch, The Hebrew Language S. 18; Schrader, KAT.[2] 503; Haupt, Prolegomena to a Comparative Assyrian Grammar (Americ. Orient. Society, Proceedings at Baltimore, Oct. 1887) S. LII; BeitrASSpr. I, S. 168; auch Winckler, Altorient. Forsch. I, S. 346.

Zu Genesis XLI.

Von

Eduard Mahler.

Es ist eine längst anerkannte Tatsache, daß im biblischen Schrifttum neben anderen altorientalischen, hauptsächlich babylonischen-assyrischen Elementen vielfach auch Berührungspunkte mit ägyptischen Kulturelementen zu treffen sind. In meinem zu Basel bei dem dort im Jahre 1904 getagten zweiten internat. religions-histor. Kongresse gehaltenen Vortrage: „Kalenderdaten in religions-historischer Bedeutung“ habe ich nachgewiesen, daß den biblischen Festen in ganz unverhüllter Weise ein Charakter innewohnt, der auf Ägypten hinweist (siehe auch meinen Artikel „The Ḥodeš Ha'abib“ in PSBA. Nov. 1905). Gegenwärtig ist es mir um einige biblische Personennamen zu tun, zu deren Identifizierung ich mit einigen Worten beitragen möchte.

I. Vor allem ist es der dem Joseph vom Pharao verliehene Name צפנת פענח (Gen. XLI, 45), dem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieser Name ein echt ägyptischer sei, und tatsächlich wurde auch seit dem Aufblühen der ägyptologischen Wissenschaft mehrfach versucht, die ägyptische Bedeutung dieses Namens zu ergründen. Aber alle bisherigen Versuche, unter denen namentlich jener Steindorff's (Zeitschr. f. ägypt. Spr. XXVII, 41 und XXX, 50), wonach צפנת פענח = *Ḏ(d)-pꜣ-nṯ(r)-(ìw)f-ꜥnḫ*, d. i. „es spricht der Gott, und er lebt“, den meisten Anklang verdient, sind wohl vom ägyptologischen Standpunkte aus höchst beachtenswert, können aber nicht als ganz vorwurfsfrei hingenommen werden, da sie der in der Gen. Cap. XLI entworfenen Erzählung nicht gut angepaßt werden können. Die Bibel erzählt uns da vom Traume Pharao's, seiner Deutung durch Joseph und der dadurch dem Joseph zuteil gewordenen Rangerhöhung (so Gen. XLI, 1—44), und mit dieser im Zusammenhange erhielt Joseph den Namen צפנת פענח, denn schon im folgenden Verse (Gen. XLI, 45) lesen wir: ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח. Es muß also dieser Name mit der hier entworfenen Erzählung — gleichviel ob diese als Dichtung oder als ein Stück Geschichte hingestellt wird — in innigem Zusammenhange stehen, d. h. es muß

der Name, den Pharao dem Joseph gab, ein solcher sein, der mit dem Kern der Erzählung — d. i. der Traumdeutung Joseph's und dem von ihm erteilten Rate betreff der Fürsorge in den sieben Jahren des Überflusses — in kausalem Verhältnisse steht, denn jene Deutung und der von Joseph erteilte Ratschlag, wodurch dem Übel einer Hungersnot abzuhelfen sei, waren es, die auf Pharao so mächtig wirkten; nur diesen zufolge erhielt Joseph seine Rangserhöhung und seinen neuen Namen. In der Gleichung jedoch צפנת פענח = $\underline{D}(d)\cdot p3\cdot n\underline{t}(r)\cdot(i\omega)f\cdot cn\underline{h}$ = „es spricht der Gott, und er lebt“ ist ein solcher kausaler Zusammenhang vergeblich zu suchen. Da ist die von den Bibelkommentatoren gegebene Deutung eine viel entsprechendere. So übersetzt z. B. der Targum-Onkelos die betreffende Bibelstelle also: וּקְרָא פַּרְעֹה שׁוּם יוֹסֵף גַּבְרָא דְּמִטַּמְרָן גָּלְיָן לֵיהּ d. i. Pharao nannte den Namen Joseph's „Mann, dem die Geheimnisse offenbar sind“. Und hierauf stützend gibt Raschi zu צפנת פענח den Kommentar: מפרש הצפונות „Erklärer des Verborgenen“. Vgl. auch Josephus Ant. II, 6, 1: *καὶ προσηγόρευσεν αὐτὸν ψοθομφάνηχον, ἀπιδὼν ἀυτοῦ πρὸς τὸ παράδοξον τῆς συνέσεως. σημαίνει γὰρ τὸ ὄνομα κρυπτῶν εὑρετήν* und Chronicon Paschale f. 76: *ψομθομφανχθή ῷ απεκαλύφθη μέλλον.* Und dennoch vermag ich nicht für diese Deutungen einzutreten, weil ich es einfach für ganz unlogisch halten muß, daß der ägyptische Pharao seinem höchsten Würdenträger — und zu solchem ward Joseph erhoben — einen andern als ägyptischen Namen gegeben habe. צפנת פענח muß also ein mit hebräischen Buchstaben wiedergegebener ägyptischer Name sein, d. h. צפנת פענח ist die hebräische Transkription der den betreffenden Namen ausgedrückten Hieroglyphengruppe. Ist dies aber der Fall, dann kann es nicht schwer sein, aus der hebräischen Transkription die ursprüngliche Hieroglyphengruppe herzustellen. Tun wir dies, so werden wir sehen, daß es gar nicht schwer ist, für die hebräische Buchstabengruppe eine solche ägyptische Hieroglyphengruppe zu setzen, die nicht allein den Anforderungen der Ägyptologie sondern auch jenen der biblischen Darstellung vollkommen entspricht.

Vor allem ist צפ nichts anderes als , d. i. aber eine defektive Schreibung für oder = *$\underline{d}f3$* = „Speise“, „Nahrung“, auch „Vorrat“ (siehe Erman, „Defect. Schreibungen“ in Zeitschr. f. ägypt. Spr. XXIX, 35). Wir finden diese defektive Schreibung (d. i. für = *$\underline{d}f3$*) gar häufig, so z. B. in der von Erman (Zeitschr. f. ägypt. Spr. 127 ff.) behandelten „Naukratisstele“. Hier lesen wir im Abschnitte C (p. 128): „er macht gesund den, der seine Speise hat“; im Abschnitte G (pag. 130):

„sie ist es, die seine Nahrung gibt"; dagegen im Abschnitte E (p. 129): „die Wüsten bringen ihm ihre Speise". Gleiches finden wir in dem Namen des Oberpropheten *Ḥcp-ḏf3i* (Erman, Zehn Verträge aus d. Mittl. Reich; Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1882, 159 ff). Im 1. Vertrage ist dieser Name so geschrieben: = *Ḥcp-ḏf3i* d. i. „der Nil, meine Nahrung" oder auch: „der Nil, mein Ernährer"; im 2., 3., 5., 7., 8. und 10. Vertrage lautet er so: , während er im 4. Vertrage durch die Hieroglyphengruppe und im 6. und 9. Vertrage durch genannt ist.

„נ" ist die hebräische Wiedergabe für das den Genitiv oder Dativ charakterisierende , während ת das ägyptische = *t3* d. i. „Land" wiedergibt.

צפנת ist also in ägypt. Hieroglyphen umgesetzt: oder auch = *ḏf3-n-t3* d. i. „Nahrung dem Lande". Berücksichtigen wir aber noch, daß z. B. *cḥs* nicht nur „kämpfen", sondern auch „Kämpfer" heißt, *sš* nicht nur „schreiben", sondern auch „der Schreiber" ist, *šms* nicht nur „bedienen", sondern auch „Dienst" und auch „Diener" also denjenigen bezeichnet, der den Dienst leistet, daß ferner *ω3b* = rein und = Priester, also der ist, der die Reinigung vornimmt usw., so ist wohl leicht einzusehen, daß = *ḏf3* nicht nur „Nahrung" sondern wohl auch „Ernährer" bedeutet. Es ist also: צפנת = = *ḏf3-n-t3* = „E r n ä h r e r d e s L a n d e s", ein Name, der mit der in Genesis XLI entworfenen Erzählung in vollkommener Übereinstimmung ist und dies um so mehr als Joseph auch im hebräischen Bibeltexte diesen Namen führt (siehe Genesis XLII, 6): ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ d. i. „Joseph war der Herrscher über das Land, er war der E r n ä h r e r allem Volke des Landes".

Was den 2. Teil des Namens d. i. פענח betrifft, so sind hierfür zweierlei Deutungen möglich: 1) ist פ = = *pꜣ*, also der bestimmte Artikel, während ענח der Gruppe = *cnḫ* d. i. „Leben“, „lebendig“, „Lebende“ entspricht, also פענח = = *pꜣ-cnḫ* d. i. „der Lebende“; 2) ist פ = oder auch d. i. „der Spender“ und somit פענח = „der Lebensspender“.

Es ist daher: צפנת פענח = = *ḏfꜣ-n-tꜣ, pdi-cnḫ* = „Ernährer des Landes, Lebensspender“.

Allerdings könnte man die Frage aufwerfen, ob und wo denn in ägypt. Texten ein analoger Name vorkäme, der die hier vorgeschlagene Interpretation zu rechtfertigen oder zu bekräftigen vermöge? Doch glaube ich, daß diese Frage, so verlockend sie auch sein mag, ganz unbegründet ist; denn wenn auch heute noch kein analoger Name in der Literatur der Ägypter nachweisbar ist, wer wollte die Bürgschaft dafür übernehmen, daß der Spaten der Archaeologen nicht schon morgen mehrere Denkmäler ans Tageslicht gefördert haben wird, auf denen analoge Namen zu lesen sein werden?! So bald die hier vorgeschlagene Deutung den Gesetzen und Regeln der Ägyptologie entspricht, muß sie als akzeptabel erscheinen, und dies um so mehr, als keine der von ägyptologischer Seite bisher vorgeschlagenen Identifikationen und Deutungen dem Bibelworte so sehr entsprechen, als gerade die hier vorgeschlagene. Übrigens sind Namen mit gar nicht selten; vgl. oben *Ḥcp-ḏfꜣ-i*. Siehe auch Hieronymus Quaest. in Genesim: „Licet hebraice hoc nomen „absconditorum repertorem“ sonet, tamen quia ab Aegyptis ponitur, ipsius linguae debet habere rationem. Interpretatur ergo sermone aegyptio „Salvator mundi““. Salvator mundi und sind wohl homonome Begriffe, und darum ist auch die Auffassung der Vulgata jener der LXX hier vorzuziehen. Die Vulgata übersetzt (Gen. XLI, 44—45): 44. Dixit quoque rex ad Joseph: Ego sum Pharao: absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Aegypti. 45. Vertitque nomen ejus, et vocavit eum lingua Aegyptiaca, Salvatorem mundi.

II. In Genesis XLI, 50—52 erzählt uns die Bibel, daß dem Joseph von seiner Frau 'Osnat, einer Tochter des Puti-Pera', Priesters zu 'On, zwei Söhne geboren wurden: מנשה und אפרים. Die Bibel gibt für beide Namen die etymologische Bedeutung. Ist es aber

wirklich denkbar, daß ein Mann, der ganz und gar mit seiner Vergangenheit gebrochen, seinen Namen ägyptisiert und schon vermöge seiner hohen Staatswürde, die er bekleidet, sich als Vollägypter fühlt, auch eine Ägypterin und noch dazu die Tochter des Oberpriesters zu On (= Heliopolis) zur Gattin wählt, den ihm von dieser Frau gebornen Kindern andere als ä g y p t i s c h e Namen gegeben habe? מנשה und אפרים sind gewiß gute ägyptische Namen! Welche? Schon zur Zeit des Mittl. Reiches, also lange vor den Tagen Joseph's war der Name = 'Imn-s3 „Sohn des Amon" gar nicht selten. In Zeitschr. f. ägypt. Spr. XXVIII, 92 finden wir einen hohen militärischen Würdenträger dieses Namens: ; ebendort p. 93 wird ein Würdenträger dieses Namens genannt, der den Titel „Großer der Gefolgsleute" führte. Und so nannte auch Joseph seinen ältern Sohn: מנשה d. i. 'Imn-s3. Daß er diesen Namen wählte, der an den Nationalgott der Ägypter erinnert, war nur ein Akt der Klugheit, denn damit zeigte er den Ägyptern, daß er, wenn auch fremder Abstammung, mit den Fremden, die damals unter dem Namen der Hak-šasu = Hyksos Ägypten und namentlich das Nildelta überfluteten, nichts gemein habe, sondern voll und ganz Ägypter sei. Er, der einen echt ägyptischen Namen führte und eine Tochter des Hohepriesters zu On zur Gattin hatte, nannte seinen erstgebornen Sohn מנשה = = 'Imn-s3 „Sohn des Amon". Daß in מנשה statt = 'Imn nur = mn steht, das im Anlaut also fehlt, ist gewiß nicht auffallend; gar oft finden wir solche defektive Schreibungen; z. B. für , für und andere mehr.

Aber auch אפרים, der Name des zweiten Sohnes, ist echt ägyptisch; er heißt = *Nfr-w-im* „der Schöne ist da!" Bezüglich des hebr. א für ägypt. = hebr. נ siehe hebr. אסנת für ägypt. Ns-nt in Steindorff's Art., Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1889, 41.

Zu H. Duensing, Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente.

Von

Agnes Smith Lewis.

Ich habe die Rezension des Herrn Professors Dr. Schultheß von dem Buche des Herrn Dr. Hugo Duensing im ersten Hefte des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift mit sehr großem Interesse gelesen, weil sie in drei Punkten mit meiner eignen Arbeit nahe verwandt ist.

I. Erstens brauche ich kaum zu erwähnen, daß ich in der letzten Schrifttafel in Dr. Duensing's Buche eine genaue Abbildung meines kleinen Lektionars erkenne, und freue mich sehr darüber, daß er den Text von sieben unter den zwölf bis jetzt fehlenden Blättern herausgegeben hat. Glücklicherweise ist das Buch kein Palimpsest. Ich besitze aber noch fünf Blättchen, von denen zwei dem Hefte ܟܒ angehören, eins dem Anfange des Heftes ܟܓ, und eins den Schluß der Handschrift bildet. Das fünfte ist fol. 80, das auf mir unbegreifliche Weise früher in die Hände des Herrn Dr. Schultheß gekommen ist, und welches er in ZDMG. 56, p. 257 schon herausgegeben hat. Die 11 Blättchen ordnen sich also folgendermaßen:

foll. 229—231 gehören mir,
foll. 232—238 sind von Dr. Duensing herausgegeben,
fol. 239 gehört mir;
foll. 229—231 enthalten die Texte Jesaia XXV, 3—12 und Joel II, 28—31[a],
foll. 232—238 Joel II, 31[b]—III, 8, Acta II, 1—21, Römerbrief XIII, 7—14 und Epheserbrief IV, 25—31, und
fol. 239 Epheserbrief IV, 32—V, 2.

Mit Herrn Dr. Duensing's und seines Verlegers gütiger Einwilligung beabsichtige ich den Text aller 12 Blätter in einer kleinen Beilage zu den *Studia Sinaitica* VI herauszugeben.

II. Dr. Duensing hat (S. 14, 15) die untere Schrift von zwei Blättern eines Palimpsests drucken lassen, wozu er bemerkt: „Mit diesen Fragmenten gehören die von Schultheß ZDMG. 56, 257 f. veröffentlichten Stücke (No. VI) zusammen". Ich besitze aber eine

Handschrift von 80 Blättern, deren untere Schrift Palästinisch-Syrisch und deren obere sehr eng geschriebenes Arabisch ist. Seit anderthalb Jahren habe ich gewußt, daß eins dieser 80 Blätter genau dasselbe ist wie das von Dr. Schultheß herausgegebene. Mit Hilfe eines Reagenten war die untere Schrift nicht sehr schwer abzuschreiben; doch konnte ich bis jetzt einen ähnlichen Text in keiner mir bekannten Sprache finden. Ich bin deshalb dem Herrn Duensing sehr dankbar, daß er mir eine weitere Mühe erspart hat. Der syrische Text meiner Handschrift ist wohl der von Combetis herausgegebene (Paris 1660) *Ἀμμωνίου μονάχου λόγος περὶ τῶν ἀναιρεθέντων ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει καὶ ἐν τῇ Ῥαϊθοῦ ἁγίων πατέρων.*

III. Auf Seite 208, 42 sagt Herr Dr. Schultheß: „Und als Paralleltext zu D. p. 9 f. aus einer etwas abweichenden Rezension stellt sich jetzt das verwahrloste Fragment in Lewis-Gibson's Pal. Syr. Texts (1900), p. 77—80, heraus".

Herr Dr. Duensing ist sehr scharfsinnig gewesen, das herauszufinden. Doch ist die Verwandtschaft dieser Fragmente ein augenfälliger Beweis, daß n i c h t die g a n z e von D. edierte Sammlung vom Sinai stammt. „Das verwahrloste Fragment" gehört der Taylor-Schechter'schen Sammlung an, dieser ungeheuren Masse hebräischer Fragmente, welche Jahrhunderte lang in der Genizah (der Rumpelkammer) der Synagoge in Alt-Kairo verborgen lag, aus welcher die ersten bekannten Blätter durch Herrn Dr. Lansing nach Europa gebracht wurden, und welche nach jahrelanger Plünderung von dem Ober-Rabbiner meinem Freunde Dr. Schechter geschenkt und alsbald nach der Universitäts-Bibliothek in Cambridge gebracht wurde. Meine Schwester, Frau Dr. Gibson, und ich haben einen Teil der Auspackungs- und Einpackungsarbeiten mit eignen Augen gesehen, und ich schäme mich nicht zu sagen, daß wir manches, das während dieser Arbeit gestohlen wurde, in den Läden zu Kairo gekauft haben. Eine altjüdische Synagoge und ein griechisches Kloster verhalten sich zueinander wie Wasser und Öl.

Die sinaitische Bibliothek ist unter der jetzigen Verwaltung sehr gut aufgehoben. Einige Handschriften, die meine Schwester im Jahre 1893 als *ἀφῃρημένα* bezeichnet hat, hat sie 1902 und 1906 ganz unverletzt an ihrem richtigen Platze vorgefunden; sie waren vorher verlegt, aber nicht gestohlen.

IV. Mit den Emendationen des Herrn Dr. Schultheß zu dem Texte Duensing's stimme ich meistens überein, wie ich ihm auch zugestimmt habe, als er auf die Fehler des Abschreibers in meinem kleinen Lektionare hinwies. Er wird aber ܣܠܘܩܐ als einen möglichen Eigennamen anerkennen müssen (s. S. 218, oben). Ich besitze nämlich noch einen Palimpsest, dessen ersten Teil ich im Oktober 1905 aus Kairo (viâ Berlin) und dessen zweiten Teil ich im März 1906 in Suez erworben habe. Er enthält 137 Blätter, von denen

33 eine untere griechische Schrift und 104 palästinisch-syrische Texte, meist biblischen Inhalts, haben. Acht von ihnen sind aus der apostolischen Mythologie. Wunderbarerweise gehört das Fragment, welches Frau Dr. Gibson und ich in *Studia Sinaitica* VI, 5 pp. CXXXVIII, CXXXIX herausgegeben haben, zu dieser Handschrift, und dort (I Sam. I, 1) wird Herr Dr. Schultheß ܐܠܩܢܐ finden. Auch in meiner neu erworbenen Handschrift kommt der Name vor (I Sam. II, 20). Diese Handschrift möchte ich den Climacus-Palimpsest nennen, weil ihre obere Schrift die *Scala Paradisi* des 10 Johannes Climacus bietet. Diese obere Schrift weist Rev. G. Margoliouth vom Britischen Museum dem Anfange des 9. Jahrhunderts zu. Die untere, palästinisch-syrische, gehört wahrscheinlich dem 6. Jahrhundert an.

Lehrreich ist es, da, wo Parallel-Lektionen in den zwei Hand-15 schriften existieren, zu finden, daß die Fehler der späteren in den früheren nicht vorkommen. Mehrmals ist das ܒܝ ܕܡܐ (z. B. Röm. V, 9) ܣܝ ܕܡܐ.

Das kleine Lektionar habe ich vor zehn Jahren der Bibliothek von Westminster College, Cambridge, geschenkt. Es hat uns dadurch 20 gute Dienste geleistet, daß es uns die Aufgabe erleichtert hat, die ältere Schrift der Palimpseste und ihre fortlaufenden Texte zu entziffern.

Nach meinen Erkundigungen bei den sinaitischen Mönchen ist diese kleine Handschrift nie im Sinaikloster gewesen.

Bemerkungen zu einigen arabischen Fischnamen.

Von

M. Streck.

Im letzten Jahrgange dieser Zeitschrift (s. S. 35) hat Hell ein Gedicht Farazdaḳ's (Dīw. 528) behandelt, in welchem zwei Fischnamen vorkommen. Fische werden in der altarabischen Poesie im allgemeinen recht selten erwähnt; darauf hat schon Guidi[1]) aufmerksam gemacht. Diese Tatsache findet ihre befriedigende Erklärung in der, durch die physikalischen Verhältnisse des arabischen Binnenlandes bedingten, großen Fischarmut. Die Araber lernten die wichtigsten Fischarten erst dann kennen, als sie sich über die anstoßenden Kulturländer ergossen; die arabischen Bezeichnungen für die gewöhnlichen Fische sind daher fast durchwegs Fremdwörter (zumeist aus dem Aramäischen entlehnt)[2]). Als dann arabische Stämme in Babylonien und Mesopotamien und in der Nähe so fischreicher Ströme, wie Euphrat und Tigris, ansässig waren, blieb ein Vorurteil gegen die Beschäftigung mit Fischfang bestehen. Dieselbe galt geradezu als entehrend und wurde z. B., wie Hell a. a. O. S. 36 hervorhebt, den ʿUmān-Azditen allgemein vorgeworfen.

Das Essen der Fische wird durch keine der im vordereren Oriente verbreiteten Religionen untersagt[3]); aber es ist nicht Sitte[4]). Noch

---

1) In „Della sede primitiva dei popoli Semitici", p. 28; vgl. auch Fraenkel, Aram. Fremdw. im Arab. 121; Jacob, Leben d. vorislam. Beduin.[2] (1897), S. 25.

2) Vgl. die Zusammenstellung bei Fraenkel a. a. O. 121 ff.

3) Der Ḳur'ān betont z. B. ein paar Mal (Sūra XVI, 14; XXXV, 13), daß Gott „das frische Fleisch" des Meeres als Nahrung für die Menschen bestimmt habe. In späterer Zeit wurde allerdings der Genuß gewisser Fische für unerlaubt gehalten. Ein vom Chalifen al-Ḥākim erlassenes Verbot erstreckte sich lediglich auf das Essen schuppenloser Fische, deren Fleisch, wohl mit Recht, als ungesund galt; vgl. Lane, Sitten u. Gebräuche d. heut. Ägypt. (deutsche Ausg. v. Zenker) I, 92.

4) In der Abbasidenzeit kamen Fische in ausgesuchter Zubereitung ab und zu als Delikatesse auf die Tafel der Vornehmen. So setzte der als Verfasser eines Kochbuches bekannte (s. Fihrist 116) abbasidische Prinz Ibrāhīm ibn Mahdī dem Chalifen ar-Rašīd, als er die Ehre hatte, diesen zu bewirten, eine Fischmarinade vor, die nur aus den Zungen von Fischen bestand und die 1000 Dirhem kostete; vgl. Masʿūdī VI, 350.

heute kennt der Morgenländer die Leidenschaft des Angelns nicht[1]). Dies erscheint um so auffälliger, als sich z. B. gerade die großen Flüsse Vorderasiens durch Fischreichtum auszeichnen[2]) und die in ihnen vorkommenden Fische von europäischen Reisenden als äußerst
5 schmackhaft gepriesen werden. „Die Fische des Euphrat, Tigris und Šaṭṭ el-Hai kamen mir — schreibt Sachau[3]) — immer sehr schmackhaft vor, schmackhafter als alle Fische Europas".

Die Abneigung gegen den Fischgenuß ist, soviel ich sehe, namentlich bei der muhammedanischen Bevölkerung in Syrien und
10 Mesopotamien zu konstatieren. Ich weiß nun nicht, ob durch Stellen aus der altarabischen Poesie der Nachweis geführt werden kann, daß bereits in vorislamischer Zeit in Arabien ein ausgesprochener Widerwille gegen das Essen von Fischen bestand. Ich möchte aber doch zu erwägen geben, ob sich das Vorurteil der Muhammedaner
15 in jenen Gegenden nicht als ein Erbe des früheren Grundstockes der dortigen Bewohner, nämlich der Aramäer, verstehen ließe? Die heidnischen Aramäer aßen keine Fische; diese Eigentümlichkeit wird von den Alten des öfteren besprochen[4]). Der Grund für diese Abstinenz ist in dem Umstande zu suchen, daß der Fisch als heiliges
20 Tier der Göttin Atergatis-Derketo (abendländ. Dea Syria) galt; bei jedem ihrer Tempel befand sich ein heiliger Teich, dessen Fische von keinem Menschen gefangen oder verletzt werden durften[5]). Ein derartiger Teich war auch der heutige Birket Ibrāhīm in Edessa-Urfa[6]). Die in ihm lebenden Fische schützt noch heute der Fanatismus
25 der Muslims und abergläubische Furcht vor dem Gegessenwerden.

Bei den Babyloniern läßt sich zwar gleichfalls die Verehrung einer Fischgottheit nachweisen[7]); aber es existierte durchaus kein Verbot gegen Fischgenuß. Im Gegenteil! Dort scheinen die Fische in breiten Schichten der Bevölkerung als überaus beliebtes Nahrungs-
30 mittel gedient zu haben[8]). Der inschriftlich bezeugte große Fisch-

---

1) Sachau schreibt in seiner „Reise in Syrien und Mesopot." S. 196: „Es ist auffallend, daß z. B. die Bewohner des Euphrattales, die oft an Nahrungsmangel leiden, sich den Fischreichtum ihres Stromes niemals zu nutze machen; Fischvorrichtungen habe ich nirgends gesehen".

2) In einem Briefe auf seiner babylonischen Reise bemerkt Socin (s. ZDMG. 24, 471): „Der Euphrat ist so fischreich, daß diese Tiere fast nichts kosten".

3) In „Am Euphrat und Tigris" (Leipz. 1900), S. 81.

4) Xenophon, Anab. I, 4, 9; Cicero, nat. d. III, 39. Plut. symp. probl. VIII, 8, 730. Weitere Belege gibt Cumont bei Pauly-Wissowa, RE IV, 2241.

5) Vgl. Cumont a. a. O. IV, 2242.

6) Vgl. über diesen und andere Gewässer mit heiligen Fischen im heutigen Oriente: Ritter, Erdkunde XI, 325; XI, 54 (Diârbekr); XVII, 620 (Tripolis); XVII, 1690 (Aleppo).

7) Über die altoriental. Fischgötter hat zuletzt Hrózny in „Mitt. d. Berl. Vorderas. Gesellsch." VIII, (1903), S. 252 ff. gehandelt. Vgl. auch meine Bemerk. in ZA. XIX, 239.

8) Es haben sich einige aus der ältesten Zeit stammende Keilschrifttafeln erhalten, deren Inhalt Fischlieferungen betrifft; vgl. dazu Scheil in Recueil de

konsum in Babylonien bestätigt auch die von Herodot (I, c. 200) berichtete Tatsache, daß es dort drei Stämme (wohl im Süden, im sogen. Meerlande) gab, die sich ausschließlich von Fischen nährten.

Um nun zu dem Eingangs erwähnten Gedichte Farazdaḳ's zurückzukommen, so werden in ihm zwei Fische, nämlich بنّى[1]) und 5 زجر erwähnt. Hell erklärt ersteren (a. a. O. S. 36) fragend als Karpfen und bemerkt auf Grund von Lane I, 258, daß es sich um einen namentlich im Nil sehr zahlreich vorhandenen Fisch handle. Ich möchte im Folgenden einiges weitere Material über den بنّى-Fisch bringen. Das Wort wird bald Bunnī, bald Binnī vokalisiert; 10 letztere Vokalisation wird durch das aramäische Prototyp als die getreuere erwiesen; denn, wie so viele andere arabische Fischnamen, entpuppt sich auch dieser als eine bei den Aramäern gemachte Anleihe. Im Targum. finden wir בִּינִיתָא (בִּנִּיתָא)[2]), im Syrisch. ܒܢܝܬܐ[3]). Das arabische und syrische Wort stellt schon Thomas a Novaria in 15 seinem 1636 zu Rom gedruckten thesaur. arabico-syro-latinus zusammen[4]); dort steht p. 241 البنى من السمك ܒܢܝܬܐ mit der Erklärung „Naricae(?), genus piscis minuti[5])“.

Seetzen beschreibt den Binnī-Fisch folgendermaßen[6]): „Pinna dors. rad. 9; Pinna anal. 9. Der Schwanz scharf ausgeschnitten und 20 der äußere Rand desselben schwärzlicht. Die Bauchflossen sitzen den Afterflossen ein wenig näher als die Brustflossen. Oben ist er

travaux XX, 130—1; siehe auch Delaporte, ZA. XVIII, 245. Unter den von Thureau-Dangin in der Sammlung Recueil de tablettes chaldéennes edierten altbabylonischen Geschäftsurkunden befinden sich acht Fischlisten. Einige bespricht Pinches in Proceed. of Soc. of Bibl. Arch. XXVII, 71 ff.; eine der letzteren diente als Etikette eines mit Fischen gefüllten Binsenkorbes. Über das Fischrecht der Hammurabi-Epoche vgl. Johns, Bab. and Assyr. Laws, Contr. and Lett. (Edinburgh 1904), p. 328.

1) Mit Tašdīd über dem Nūn! Hell liest und umschreibt falsch بُنِى, Bunī-Fisch. Schon das Metrum erfordert die Verdopplung des Nūn.

2) S. die Belege bei Levy, Neuhebr. u. Chald. Wörterb. I, 220 b. Vgl. auch Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterb. 56 a („eine Karpfenart“). Mit griech. *βαίων* hat בִּינִיתָא, wie Levy vermutete, natürlich nichts zu tun.

3) S. Payne-Smith 520.

4) Vgl. schon Fleischer bei Levy a. a. O. I, 285 a.

5) Der Zusatz „minuti“ ist unpassend. Socin sah z. B. einen binnī-Fisch von 2½—3 Fuß Länge! Bistānī (Muḥīṭ al-Muḥīṭ 131, Sp. 2) sagt ausdrücklich, daß der Binnī sehr groß wird.

6) Seetzen's Reisen III, 497.

wachsgelblicht mit einem grünlichten Goldglanz, an den Seiten und unten silberglänzend. Die Rücken- und Afterflossen haben einen rötlichten Fleck". Dazu bemerkt der Berliner Zoologe Professor Lichtenstein[1]): „Der Binnī ist Cyprinus Binny Forsk.[2]), Cyprinus lepidotus Geoffroy. Die Bestimmung ist zuverlässig, weil die Beschreibung, welche Seetzen gibt, genau ist, und wenige, aber wesentliche Punkte enthält".

Der Binnī-Fisch ist also eine Karpfenart. In Bistānī's Muḥīṭ al-Muḥīṭ p. 131, Sp. 2 lesen wir über ihn: „Der Bunnī ist eine Fischart in den Teichen, die schnell wächst, lange lebt und sehr groß wird. Ferner eine Art Farbe, die der natürlichen Farbe der Kaffeebohnen (بُنّ)[3]) ähnlich ist".

Unrichtig ist Bistānī's Behauptung, daß sich der Binnī-Fisch nur in Teichen finde; er kommt auch in Flüssen vor; ausdrücklich bezeugt ist dies vom Nil, Euphrat, Tigris, Orontes. Er wird aber wohl in den meisten Flüssen des vorderen Orients anzutreffen sein. Unter den Nilfischen zählt ihn Seetzen (s. Reisen III, 498) auf und charakterisiert ihn als „sehr wohlschmeckend und fleischig". Nach ibn aš-Šiḥna[4]) Mscr. fol. 109r wurden in den See bei Ḥōmṣ (Emesa) in Nordsyrien Binnī-Fische aus dem Euphrat versetzt. Freytag I, 459a bemerkt bezüglich des بُنِّى: „Ex Euphrate deportatur Halebum tempore autumni". Socin erzählt in einem Briefe aus Babylonien[5]): „Als ich [auf dem Euphrat] ins Muntefič-Lager fuhr, sprang uns ein $2^1/_2$—3 Fuß langer binnī, also ein Fisch der besten Art, von selbst ins Boot etc." Sachau war Zeuge eines reichen Fischzuges in der Gegend von Warkā' in Südbabylonien; er schreibt darüber in „Am Euphrat und Tigris" S. 61: „Kurz nach uns trieb ein Fischer sein Boot auf das Land, beladen mit einer Menge von großen Fischen, welche šebbūṭ, bunni, ḳaṭṭān oder bizz (dieses die größten) genannt werden[6])".

1) In Seetzen's Reisen IV, 516.

2) Descriptiones animalium etc., quae in itinere orientali observavit P. Forskål (herausgeg. von Niebuhr, Kopenhagen 1775), p. 71. Dieses Zitat schon bei Freytag I, 159a.

3) Selbstverständlich hat aber der Bunnī-Fisch nicht etwa von den Kaffeebohnen den Namen.

4) Dieses Zitat bei de Goeje, bibl. geogr. arab., vol. IV (glossar.), p. 194. Über ibn Šiḥna vgl. Brockelmann, Gesch. d. arab. Liter. II, 141.

5) S. ZDMG. 24, 471.

6) Über den šebbūṭ (شَبُّوط) vgl. Freytag II, 389b; ZDMG. 4, 249; Seetzen's Reisen III, 498; IV, 517; Dozy I, 721a; Fraenkel, Fremdw. 122; Sachau, Reise in Syr. u. Mes. 196. — Der ḳaṭṭān Sachau's dürfte mit قَتَن bei Freytag III, 399a identisch sein.

Maķdisī 127, 17; 130 p und Jāķūt III, 494, 20 kennen den Bunnī als Bewohner des Tigris. Man verpflanzte ihn, teilt Maķdisī 162, 2 mit, aus dem Tigris nach dem See von al-Kadas in Syrien. Im Orontes soll es nach Sachau's Gewährsmännern[1]) zwei Arten Fische geben, Búnnī und Ṣallūr[2]). 5

Über die Fische des Abrahamsteiches in Edessa bemerkt Sachau[3]): „So weit meine Beobachtung geht, gehören alle Fische des Teiches einer und derselben Art an, die man mit dem Namen Shebbūţ bezeichnet, während andere behaupten, es gebe zwei Fischarten im Teich, Bunnī und Kirsīn[4]). Ich hege gegen diese An- 10 gaben einiges Mißtrauen; denn allemal, wenn ich in Syrien und Mesopotamien nach den Namen von Fischen fragte, mochten sie an Größe und Gestalt noch so verschieden sein, erhielt ich die Antwort: Bunnī".

Die Verwendung des Wortes Bunnī beschränkt sich auch ander- 15 wärts im Oriente nicht immer auf die Bezeichnung einer bestimmten Fischgattung; in Bornu im Sudan dient es z. B. als allgemeiner

1) Reise in Syr. u. Mesop. S. 81.

2) Ṣallūr = صلّور bezw. سلّور (so in Syrien; Jāķūt III, 762, 11); vgl. für dieses Wort Freytag II, 340 a; Dozy I, 673 a; Sachau, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1892, S. 334. Es stammt jedenfalls aus dem Aramäischen, das aramäische Wort aber kaum, wie Fraenkel, Aram. Fremdw. 122 anzunehmen geneigt ist, aus dem Persischen. Denn Ṣallūr dürfte schon für's 9. vorchristl. Jahrhundert auf aramäischem Sprachboden nachzuweisen sein. Sachau will a. a. O. S. 330 dieses Wort in dem Namen des Flußes Sa-lu-a-ra finden, dessen Quelle, dem Monolith Salmanassar's II, col. I, 50 zufolge, im Amanusgebirge lag. rēš ēni nāruSaluara nach Sachau = عين السلّور bei Balāḏurī 148. Damit wäre auch für *σίλουρος* (silurus) aramäische Provenienz erwiesen. Im Syrischen haben wir ܐܠܟܘܪܐ = Aal und ܫܠܘܪܐ = „Wels, Waller"; s. Payne-Smith 1125; 2643 und Brockelmann, lex. syr. 95 a; 496 b und 228 a. Man hat es sicher mit zwei Spielformen eines und desselben Wortes zu tun, für die sich später eine Bedeutungsdifferenz herausbildete.

3) Reise in Syr. u. Mesop. S. 196.

4) Kirsīn wohl = قِرش (so: Damīrī; Ķāmūs: قِرْش), das sowohl als Name eines Meerfisches (des Hai), als eines Flußfisches vorkommt; vgl. Freytag III, 424; Dozy II, 327; de Goeje, bibl. geogr. arab. IV, 322; ibn Faķīh 290, 16; Seetzen, Reisen III, 126; dazu Fleischer bei Seetzen IV, 432; قرش ist Lehnwort aus dem Aramäischen (talmud. כַּרְשָׁא, fehlt bei Fraenkel, Aram. Fremdw.!), s. dazu Nöldeke, ZDMG. 40, 187. Nach Nöldeke, Beitr. z. semit. Spr. W. 87 = griech. *καρχαρίας* (carcharus); Bedenken gegen diese Gleichung hegt Vollers, ZDMG. 50, 614[1]; 51, 301.

Name für Fische überhaupt; s. Denham, voyages et découvert. dans le Nord et les part. centr. de l'Afrique (Paris 1826), vol. I, 260[1]).

Interessant ist eine Notiz in ibn Ǵazla's minhāg al-bajān (s. dazu Brockelmann, Gesch. der arab. Litter. I, 485), auf die de Goeje in Bibl. geogr. arab. IV, 194 aufmerksam macht; es heißt dort: die vornehmste Fischart nennt man الشُّبُوط, dann kommt الهازِبَى[2]) und an dritter Stelle البُنِّى.

Schließlich sei für den Bunnī-Fisch noch verwiesen auf die Fischliste bei Jāḳūt I, 886, 3, ferner auf Glossar. Edrisi ed. Dozy et de Goeje (1866) s. v. und Bruce, Travels to discover the Source of the Nile (1790) vol. V, 211. Das Wort begegnet ferner in 1001 Nacht ed. Habicht (Breslau) IV, 324, 10; ebenda 325, 4: سمكة بُنِّيَّة. Den Hinweis auf Bruce und 1001 Nacht entnehme ich Dozy I, 116 b.

Von بُنِّى ist بُنّ abgeleitet. Darunter ist eigentlich das Salzwasser (die Pökel), in dem der Bunnī-Fisch eingemacht wurde, zu verstehen; man bezeichnet damit dann ein eigentümliches Fischgericht; vgl. dazu Dozy II, 116 a.

Den zweiten der in Farazdaḳ's Dīw. 528 vorkommenden Fischnamen, زَجْر, übersetzt Hell mit „Stör". Ich bezweifle sehr, ob er damit Recht hat. Freytag II, 255 b erklärt diesen Namen, im Anschlusse an den Ḳāmūs, als „großen Fisch". de Goeje bemerkt in Bibl. geogr. arab. IV, 253: Die (arab.) Lexikographen sagen, الزجر sei eine Fischart im ʿIrāḳ, die bald az-Zaǵr, bald az-Zaǵar ausgesprochen werde. de Goeje meint, aus Maḳdisī 130 *p* gehe vielleicht hervor, daß bei زجر vielleicht zwei Arten in eine verwirrt wurden; denn im Kataloge der Tigrisfische erwähnt Maḳdisī a. a. O. zweimal الرجر, was das eine Mal الزَّجْر, das andere Mal

1) Auf diese Stelle macht Dozy I, 116 b aufmerksam.

2) هازِبَى und هازِبآذ, eine Fischart: Ḳāmūs; Freytag IV, 389 a; Dozy II, 756 b. Lehnwort aus dem Aramäischen (fehlt in Fraenkel's Fremdw.!); syr. ܗܙܒܐ: Bar Ali; Bar Bahlūl; Payne-Smith 1001, 1377 (s. v. ܗܙܒܐ); Brockelmann, lex. 82 a.

الزَجر ausgesprochen werden zu müssen scheint. Auch dieses Wort wird aus dem Aramäischen (syr. ܙܓܪܐ; s. Payne-Smith 1082) entnommen sein[1]). Hell's Übersetzung mit „Stör" stützt sich, wie ich glaube, auf das Beiruter Vocabulaire Arabe-Français[3] s. v., wo die Bedeutungen „gros poisson, esturgeon" angegeben sind. Wenn man heutzutage in Syrien mit dem alten Worte zaǵr, in Ermangelung eines speziellen Namens, auch den Stör bezeichnet, so beweist dies natürlich nichts für die Zeit Farazdaḳ's. Der Stör ist bekanntlich ein Meerfisch, der z. B. in der Ostsee, im Schwarzen- und mittelländischen Meere vorkommt. Zur Laichzeit steigt er in die großen Flüsse, wie z. B. den Nil, die Wolga, die Donau hinauf und verliert sich, allerdings selten, auch in die höheren Regionen eines Stromes, z. B. auf der Donau bis nach Oberungarn. Ob der Stör auch im persischen Meerbusen angetroffen wird und er von dort aus gleichfalls Wanderungen den Euphrat und Tigris hinauf unternimmt, weiß ich nicht. Auf alle Fälle erscheint es mir bedenklich, den zaǵr bei Farazdaḳ — der jedenfalls den Euphrat oder den Tigris im Auge hat — ohne weiteres als „Stör" zu erklären. So viel ich sehe, läßt sich bis jetzt nicht feststellen, welche Fischart die arabischen Schriftsteller unter zaǵr verstanden. Es erscheint überhaupt nicht sicher, ob man dieses Wort als Name einer bestimmten Fischgattung auffassen muß oder ob es vielmehr zur Bezeichnung jeder beliebigen großen Fischart verwandt werden konnte[2]).

[Korrektur-Zusatz. Erst einige Zeit hernach, nachdem ich diesen Artikel an die Redaktion abgesandt hatte (Ende Dezember 1906) wurde ich auf I. Löw's wichtigen Beitrag über „Aramäische Fischnamen" in *Orient. Stud.* (Festschrift Nöldeke) Bd. I, 549—570 aufmerksam. Löw gibt namentlich reichhaltige Belege für die einzelnen Namen aus dem Bereiche des Aramäischen; als Ergänzung

1) Vgl. schon Fraenkel, Aram. Fremdw. 122. Der assyrische Fischname *suḫūru* (s. Muss-Arnolt, Assyrian Diction. 754 b; Meissner, Mitt. d. Berl. Vorderas. Gesellsch. IX, 203) hat nichts mit زجر zu tun; *suḫūru* ist Lehnwort aus dem Sumerischen (SUḪUR).

2) In der großen, 79 Namen umfassenden Fischliste bei Jāḳūt I, 886 fehlt زجر; dagegen erscheint dort (Z. 4) ein sonst meines Wissens ganz unbekannter Fisch زخف (so: Wüstenfeld); eine Emendation in زجر liegt gewiß nahe.

zu den von mir besprochenen Wörtern kommen in Betracht Löw's Bemerkungen über ביניתא (S. 551); ܙܓܪܐ, زجر (S. 553); ܗܘܪܛܐ (S. 553) ܫܒܘܛܐ, שְׁבוּטָא, شبّوط (S. 556); כרשא, قرش (S. 563); ܟܪܫܝܐ, ܣܠܘܪܐ, سلّور (S. 565). — Bezüglich des Bunnī-Fisches sei noch nachgetragen, daß derselbe nach H. Guys (er schreibt: eine Karpfenart Benni) auch im Flusse von Aleppo (Nahr Ḳuweik) vorkommt; s. Ritter, Erdkunde XVII, 1690. — Schließlich möge noch eine interessante Beobachtung F. Rosen's Erwähnung finden, die C. F. Lehmann in „Babyloniens Kulturmission" (Leipzig 1903) S. 64 mitteilt; nach Rosen wäre die Darstellung von Fischen auf einem assyrischen Relief aus Khorsabad (bei Place abgebildet) dermaßen realistisch, daß „in ihnen eine noch heute am Tigris vorkommende, wohlbekannte Karpfen(?)-Art, der Schabbûṭ, erkannt werden kann."]

Nachtrag zu S. 636, Z. 29.

Der nach Sachau in Südbabylonien vorkommende Fisch *bizz* wird in den Lexicis nicht erwähnt; er dürfte aber mit dem von Forskål, Descript. animal. p. 30 beschriebenen Scarus sordidus identisch sein, dessen arabischer Name nach Forskål *Biss* lautet. Also eine Papageifischart und zwar ein Seefisch, der aber wohl, wie andere Seefische, auch hin und wieder in den untersten, dem Meere benachbarten Strecken großer Flüsse — Sachau hat den Euphrat in der Gegend von Warḳā' im Auge — angetroffen wird.

Eine indische Speiseregel.

Von

Heinrich Lüders.

Im Mahāsutasomajātaka (537) tadelt Sutasoma den König Kammāsapāda, der die Gewohnheit hatte Menschenfleisch zu essen, mit den Worten (G. 58):

pañca pañcanakhā bhakkhā khattiyena pajānatā |
abhakkham rāja bhakkhesi tasmā adhammiko tuvaṃ ||

Für die erste Hälfte dieses Śloka bietet der Kommentator zwei Erklärungen. Im ersten Falle zerlegt er *pañcanakhā* in drei Wörter *pañca na khā*, betrachtet *khā* als eine Nebenform von *kho* und erklärt: „Fünf, fünf, d. h. zehn Geschöpfe wie Elephanten usw. dürfen von einem, der das Gesetz der Kṣatriyas kennt, nicht gegessen werden“ [1]). Im zweiten Falle faßt er *pañcanakhā* als ein einziges Wort; der Sinn würde dann nach ihm sein: „Unter den fünfkralligen Geschöpfen dürfen nur die folgenden fünf Geschöpfe, der Hase (*sasaka*), der Igel (*sallaka*), die Eidechse (*godhā*) [2]), die *sāmi* [3]) und die Schildkröte (*kumma*), von einem Kṣatriya, der das Gesetz der Kṣatriyas kennt, gegessen werden, aber keine anderen“. Fausbøll hat sich, da er in seiner Ausgabe *pañca na khā* als drei Wörter druckt, augenscheinlich der ersten Erklärung angeschlossen; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß nur die zweite richtig ist und daß die ganze Strophe zu übersetzen ist:

„Fünf fünfkrallige (Tiere) darf ein Kṣatriya, der (das Gesetz) kennt, essen. Du, o König, ißt das, was nicht gegessen werden darf; du handelst daher gegen das Gesetz“.

Den Beweis liefert eine Stelle des Mahābhārata, XII, 141, 70. Dort sagt der Śvapaca, der den Viśvāmitra abhalten will, Hundefleisch zu essen:

1) Der Text ist zum Teil verderbt. Ich glaube, daß zu lesen ist: *samma porisāda khattiyadhammaṃ jānantena pañca pañcā 'ti hatthiādayo das' eva sattā maṃsamayena* (?) *na khā bhakkhā na kho khāditabbayuttakā* | *na kho t' eva vā pāṭho.*

2) So ist natürlich mit den singhalesischen Handschriften zu lesen.

3) So Cks; Bds *sāci.*

pañca pañcanakhā bhakṣyā brahmakṣatrasya vai viśaḥ
yathāśāstraṃ pramāṇaṃ te mābhakṣye mānasaṃ kṛthāḥ ||

„Fünf fünfkrallige (Tiere) dürfen von Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas gegessen werden. Richte dich nach dem Gesetze (und) 5 wende nicht den Sinn auf das, was zu essen verboten ist".

In genau der gleichen Form begegnet uns der Rechtssatz in der Einleitung des Mahābhāṣya[1]). Dort wird die Frage aufgeworfen, ob in der Grammatik die richtigen oder die falschen Formen oder beide zu lehren seien; Patañjali weist die dritte Möglichkeit 10 zurück und bemerkt zur Erläuterung: „Aus der Einschränkung des Eßbaren wird das Verbot des Nicht-Eßbaren erschlossen. Wenn gesagt worden ist: „Fünf fünfkrallige (Tiere) sind eßbar" (*pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ*), so schließt man daraus, daß andere als diese nicht zu essen sind".

15 Die Vorschriften der Gesetzbücher stimmen mehr oder weniger genau mit unserm Spruche überein, wenn auch der Wortlaut in keinem einzigen Falle derselbe ist. Yājñavalkyas Regel (I, 177) steht ihm am nächsten: *bhakṣyāḥ pañcanakhāḥ sedhāgodhākacchapaśallakāḥ | śaśaś ca.* Auch Vasiṣṭha (XIV, 39) erwähnt 20 fünf Tiere: *śvāvicchalyakaśaśakakacchapagodhāḥ pañcanakhānāṃ bhakṣyāḥ.* Gautama (XVII, 27) fügt der Liste das Rhinozeros hinzu: *pañcanakhāś cāśalyakaśaśaśvāvidgodhākhaḍgakacchapāḥ*, und das Gleiche tut Manu (V, 18): *śvāvidhaṃ śalyakaṃ godhāṃ khaḍgakūrmaśaśāṃs tathā | bhakṣyān pañcanakheṣv āhuḥ.* Āpastamba 25 (I, 5, 17, 37) nennt sogar noch ein siebentes, sonst unbekanntes Tier, den *pūtikhaṣa*: *pañcanakhānāṃ godhākacchapaśvāvitchalyakakhaḍgaśaśapūtikhaṣavarjam.* Wir wissen aber aus Vasiṣṭha und Baudhāyana, daß die Ansichten inbetreff des Rhinozeros geteilt waren. Der erstere sagt in einer späteren Regel (XIV, 47): *khaḍge tu vivadanty* 30 *agrāmyaśūkare ca*, und Baudhāyana, der zunächst wie Gautama und Manu die fünf gewöhnlich genannten Tiere und das Rhinozeros aufzählt, fügt hinzu: „mit Ausnahme des Rhinozeros" (I, 5, 12, 5): *bhakṣyāḥ śvāviḍgodhāśaśaśalyakakacchapakhaḍgāḥ khaḍgavarjāḥ pañca pañcanakhāḥ.* Govinda weist darauf hin, daß die eigen-35 tümliche Fassung des Sūtra andeuten solle, daß die Gelehrten über die Eßbarkeit des Rhinozeros uneinig seien[2]). In der Viṣṇusmṛti (LI, 6) hat andererseits gerade das Rhinozeros das Stachelschwein vollständig verdrängt: *śaśakaśalyakagodhākhaḍgakūrmavarjaṃ pañcanakhamāṃsāśane saptarātram upavaset.*

40 Die Beschränkung auf die fünf Tiere war offenbar die gemeinindische Ansicht und die Dharmaśāstras, die die Liste der Tiere erweitern, haben auf lokale Sitten Rücksicht genommen. Wie fest der Spruch von den fünf Tieren im Volke wurzelte, geht auch daraus hervor, daß er im Kūrmapurāṇa (S. 572) sogar dem Manu

1) Bd. I, S. 5 der Kielhornschen Ausgabe; Weber, Ind. Stud. XIII, 458.
2) Bühler, SBE. XIV, S. 184.

zugeschrieben wird, während das Mānava Dharmaśāstra doch tatsächlich, wie oben bemerkt, von sechs eßbaren Tieren spricht:

godhā kūrmaḥ śaśaḥ śvāvit sallakī ceti sattamāḥ |
bhakṣyāḥ pañcanakhā nityaṃ Manur āha prajāpatiḥ ||

Wichtiger aber ist, daß sich die Fassung des Spruches in der Gāthā so vollkommen mit der des Mahābhārata deckt, weil wir daraus schließen dürfen, daß die Gāthāpoesie auch in Bezug auf die Dharmaelemente, die sie enthält, genau auf dem gleichen Boden steht wie das Epos und aus den gleichen Quellen geschöpft hat wie jenes.

Bei dieser Gelegenheit möge es gestattet sein, auch auf den Namen des Tieres einzugehen, das im Pali Kommentar als *sāmi* bezeichnet wird. Aus der Vergleichung der Liste des Kommentars mit denen der Dharmaśāstras ergibt sich, daß damit das im Sanskrit gewöhnlich *śvāvidh* genannte Tier, also das Stachelschwein, gemeint ist, und mit sk. *śvāvidh* läßt sich *sāmi* auch lautlich vereinigen: der Abfall des auslautenden Konsonanten ist durchaus regelrecht und zu dem Übergang des *v* in *m* läßt sich p. *Damiḷa* für sk. *Draviḍa* u. ähnl. vergleichen [1]).

Dem *śvāvidh* entspricht bei Yājñavalkya *sedhā*. Dieses *sedhā* findet sich auch im Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra V, 2, 15, wo *śalali* durch *sedhāśalākā* und *śvāvidroma* erklärt wird, und in Kullūkas Kommentar zu Manu V, 18, wo *śvāvidham* durch *sedhākhyaṃ prāṇibhedam* wiedergegeben wird. Diese Stellen machen es unzweifelhaft, daß *sedhā* und *śvāvidh* ein und dasselbe Tier bezeichnet. Die Etymologie des Wortes *sedhā* ist nach Uhlenbeck [2]) noch nicht gefunden. Kittel [3]) hält es nicht für unmöglich, daß es aus dem dravidischen *ēdu*, „Stachelschwein", entstanden sei. Allein ganz abgesehen von andern Schwierigkeiten, würde der Antritt des *s* im Anlaut des Wortes im Sanskrit völlig unerklärlich sein [4]). Meiner Ansicht nach ist *sedhā* nichts weiter als die Prakritform von *śvāvidh*. Ein feminines Kompositum von *śvan* und *vidh* mußte, mit Überführung in die *ā*-Deklination, notwendigerweise **savidhā* und weiter *sedhā* werden, wie sk. *sthavira* im Pali zu *thera* geworden ist. *sedhā* gehört also zu den zahlreichen Wörtern im

1) Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 261. Die Lesart der birmanischen Handschriften *sāci* ist sicher falsch.

2) Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, S. 341.

3) Kannaḍa-English Dictionary, Preface, p. XXII.

4) Eher wäre es möglich, daß kan. tel. *ēdu* umgekehrt auf sk. *sedhā* zurückginge. Was den Abfall des *s* beim Übergang aus den arischen in die dravidischen Sprachen betrifft, so ist er im Tamil bei den Lehnwörtern der älteren Schicht regelrecht; vgl. *āyiram*, „tausend" = sk. *sahasra*, *ūśi*, „Nadel" = sk *sūci*, *aravu*, „Schlange" = sk. *sarpa* u. s. w., und es erscheint mir nicht ausgeschlossen, daß das Wort durch das Tamil hindurch ins Kanaresische und Telugu eingedrungen ist. Eine Parallele würde das im Tamil und Kanaresischen vorhandene *ēṇi*, „Leiter", bilden, das auf p. *seṇi*, sk. *śreṇi* zurückgeht.

Sanskrit, die bei der Übernahme aus den Volkssprachen keine Sanskritisierung erfuhren, weil sie etymologisch nicht mehr durchsichtig waren. Zu beachten ist, daß in Yājñavalkyas Regel auch zwei andere Tiernamen, *śallaka* und *kacchapa*, keine reinen Sanskritformen zeigen[1]).

Als Bedeutung von *sedhā* wird im P. W. „Igel oder Stachelschwein" angegeben; daß es aber nur das letztere bezeichnet, geht schon aus seiner Identität mit *śvāvidh* hervor und wird durch die oben angeführte Stelle aus dem Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra bestätigt, da hier von den „dreimal-weißen" Stacheln des Tieres die Rede ist. Das Stachelschwein aber führt den Namen des „Hundespießers" mit Recht. Sportsleute und Reisende wissen genug von Hunden zu erzählen, die Stachelschweine aufstöberten und mit Stacheln gespickt zurückkehrten. So sagt z. B. Cave, Picturesque Ceylon, Bd. III, S. 60, von den Stachelschweinen: „They are rather a nuisance to sportsmen who hunt with dogs, for if a hound turns up a porcupine, he will follow it only to return with a number of quills in his head, neck and chest, the victim of an ingenious ruse by which he is inveigled into a hole to be rammed at close quarters by the porcupine, who backs into him and leaves his dart sticking in his body." Weitere Berichte hat Brehm in seinem Tierleben, Bd. II, S. 561, und Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 102, gesammelt. Es ist leicht begreiflich, wie sich aus der angeführten Tatsache der bei Plinius bezeugte Glaube entwickeln konnte, das Stachelschwein könne durch Zusammenziehen seiner Haut seine Stacheln auf seinen Angreifer abschießen (H. N. VIII, 53): „Hystrices generat India et Africa spina contectas ac herinaceorum genere, sed hystrici longiores aculei et, cum intendit cutem, missiles. Ora urgentium figit canum et paulo longius iaculatur"[2]). Ähnliche Angaben macht Oppian, Cyn. III, 391 ff., und auch er hebt hervor, wie gefährlich das Tier deshalb für die Hunde sei (V. 402 ff.):

δηθάκι δ' ἔκτεινεν κύνα κάρχαρον· ὧδέ κε φαίης
αἰζηὸν τόξων δεδαηκότα τοξεύεσθαι.
τοὔνεκεν ὁππότε μιν θηρήτορες ὠπήσωνται,
οὔτι κύνας μεθιᾶσι, δόλον δ' ἐπετεκτήναντο.

1) Bei Āpastamba lesen einige Handschriften, bei Baudhāyana alle bis auf eine *śvāviṭ*, bezw. *śvāviḍ*, mit auslautendem Cerebral, und Haradatta im Kommentare zu Āpastamba erklärt diese Lesart für richtig: *śvāviṭcchalyaka iti yuktaḥ pāṭhaḥ*. Eine Parallele zu dieser Cerebralisierung gewährt die Sindhi Form *sēḍho*, *sēḍha*. Natürlich sind auch die modernen Hindi Formen *sēh*, *sīh*, *sīṃh* aus *sedhā*, *śvāvidh* entstanden und nicht von sk. *śallakī* abzuleiten, wie es Platts in seinem Hindustani Wörterbuche tut.

2) Liebrecht, a. a. O., wo auch andere Belege für diese Sage angeführt werden.

Kleine archäologische Erträge einer Missionsreise nach Zangskar in Westtibet.

Von

Missionar **A. H. Francke.**

(Nachtrag zu Bd. 60, S. 645 ff.).

Seit ich den oben bezeichneten Aufsatz schrieb, sind mir noch zwei historische Notizen über Zangskar zu Gesicht gekommen. Die eine findet sich in Schlagintweit's „Könige von Tibet“, Tabelle I. Auf dieser Tafel werden acht Generationen der Nachkommen des ersten Zangskönigs *Lde btsug mgon* genannt, offenbar nach mongolischen Quellen. Es sind die folgenden Namen:

Lde btsun mgon

Khorre — *Srong*[*l*]*de*, (wurde Lama und nahm den Namen *Yeshes ȯd* an).

Klui rgyalpo — *Lhai rgyalpo*

Zhiba ȯd — *Byang chub ȯd*, (soll den Atiśa geholt haben). — *'Od lde* (folgte seinem Bruder)

rTse lde.

ȧBar lde

bKrashis lde

Bha lde.

Wir würden also durch die Namenreihe dieser Könige 200 bis 250 Jahre über das Jahr 1000 n. Chr. hinausgeführt werden. Eins fällt an dieser kurzen Königsliste auf den ersten Blick auf: Das häufige Vorkommen der Silbe *lde* in den Königsnamen. (*Lde* ist wahrscheinlich eine Nebenform des Wortes *bde*, Glück, welches in Westtibet *rde* ausgesprochen wird.) Wir finden diese Silbe bei sieben Namen innerhalb der acht Generationen und haben deshalb ein Recht, anzunehmen, daß *Lde* der Dynastiename der Könige von Zangskar war. — Es ist nun interessant, zu sehen, daß in den von

mir entdeckten und im oben genannten Artikel (ZDMG. Bd. 50, p. 645) besprochenen Königsinschriften von Zangskar die Silbe *lde* ebenfalls in vier Königsnamen auftritt. Das gibt uns ein Recht, zu vermuten, daß die *Lde*-dynastie bis in das siebzehnte Jahrhundert 5 hinein gedauert hat. Die von mir entdeckten Inschriften weisen aber auch das Wort *rnam rgyal*, den dynastischen Namen der Könige von Leh, auf und sprechen dadurch für die Richtigkeit der Nachricht, daß im siebzehnten Jahrhundert der jüngste Bruder *bDe ldan rnam rgyal*'s, des Königs von Leh, als Vasallenkönig 10 von Zangskar eingesetzt wurde. Während des letzten Winters hatte ich nun das Vergnügen, die Bekanntschaft eines Fürsten von Teasta in Zangskar zu machen. Diese Fürsten sind ihrer Aussage nach nahe Verwandte des während des Dograkrieges nach Dschamu transportierten letzten Zangskarkönigs *Rinchen dongrub rnam rgyal* 15 und im Besitz einer Chronik. Mein Wunsch, Einsicht in dieselbe zu erhalten, konnte wegen der weiten Entfernung Teastas von Kyelang nicht erfüllt werden. Doch machte mir der Fürst folgende interessante Mitteilung über die Chronik: Der erste Teil stimmt mit dem *rGyal rabs* von Ladakh überein. Der zweite Teil enthält 20 die Namen der letzten Könige von Zangskar. Als nämlich einer der alten Könige von Zangskar (wahrscheinlich im siebzehnten Jahrhundert) nur eine Tochter hinterließ, heiratete diese Tochter einen Königssohn von Leh. Diese Nachricht erklärt zweierlei: 1) Das Übereinstimmen des ersten Teils der Teastachronik mit dem *rGyal* 25 *rabs* von Ladakh; 2) Das friedliche Nebeneinander der Dynastienamen *lDe* und *rNam rgyal* in den Königsnamen der von mir entdeckten Inschriften. Gelingt es also noch einmal, der Chronik von Teasta habhaft zu werden, so wird es wohl möglich werden, auch die von mir entdeckten und später noch zu entdeckenden 30 neueren Inschriften annähernd zu datieren. —

Die zweite Nachricht findet sich in Sarat Chandra Daś 'Life of Atîśa' und in Ssanang Ssetsen's 'Geschichte der Ostmongolen', Kapitel III, am Schluß. Aus diesen beiden Nachrichten, welche wenigstens in den wesentlichen Punkten übereinstimmen, ergibt sich 35 mit Gewißheit, daß es die Zangskarkönige waren, welche mehrere Kashmirgelehrte nach Westtibet zogen, und welche den berühmten Atîśa bewogen, nach Tibet zu kommen. *Yeshes ȯd*, der Gründer des *mTho gling*-klosters, war der Zeitgenosse des in Westtibet wohlbekannten Lotsava *Rinchen bzangpo* und lud *Ratnavajra* von 40 Kashmir ein, nach Zangskar zu ziehen. *Byang chub 'od* aber gelang es, den Atîśa für Tibet zu gewinnen. Von Gründungen aus dieser Zeit wird nur das *mTho gling*-kloster am oberen Sutlej genannt. Die Gründungen der Kashmirmönche (das Kanikakloster etc.) in Zangskar sind bekannt. Siehe meinen Artikel 'Archaeology in 45 Western Tibet', Ind. Ant. September, 1906 ff Über die von mir entdeckten alten Skulpturen finden wir auch in Sara Ch. Das' 'Life of Atîśa' und in Ssanang Ssetsen's Geschichtswerk keine Nachrichten.

Sie stammen möglicherweise aus früherer Zeit. Daß die Chronologie der Atiśazeit noch sehr im argen liegt, ist keine neue Behauptung. Ich habe den Eindruck, daß hier gar manches Datum noch weiter vorgerückt werden müßte.

Die tatsächliche Verbindung der Zangskarkönige mit Atiśa gibt 5 dieser bisher gering geachteten Königslinie eine große Bedeutung; ähnlich wie die sonst kaum beachtete Stadt Mandi (tibetisch Zahor) durch das Bekanntwerden ihrer Verbindung mit Padmasambhava an Berühmtheit wuchs.

Soweit ich bis jetzt sehen kann, steht es mit den historischen 10 Nachrichten über Zangskar folgendermaßen: Von etwa 1000 n. Chr. bis etwa 1250 n. Chr. sind einige dürftige Nachrichten vorhanden. Von etwa 1250 bis etwa 1650 wissen wir nichts. Von etwa 1650 bis 1841 könnte durch Erlangung der Chronik von Teasta unsere Geschichtskenntnis einmal fast lückenlos werden. 15

Über die einheimischen Sprachen von Ostturkestan im frühern Mittelalter.

Von

Ernst Leumann.

Erster Teil.

Der Gang der Forschungen und ihre augenblickliche Gesamtlage.

Marc Aurel Stein hat mit seinem monumentalen Werke
5 „Ancient Khotan", dessen zweiter Band nicht weniger als 119 Tafeln enthält, eine neue Wissenschaft gegründet: Die ostturkestanische Altertumskunde.

Bisher kannten wir, da die ersten Funde zu spärlich und zu verzettelt eintrafen, nur ostturkestanische Einzelstudien — Studien,
10 die bloß vorstoßweise von benachbarten Disziplinen aus auf die *terra incognita* von Ostturkestan übergriffen. Erst mit der gleichzeitigen und umfassenden Bearbeitung der Resultate einer größern Expedition, wie sie Marc Aurel Stein während des Winters 1900/1 im Auftrage der indischen Regierung unternommen hat, ergeben
15 sich jene Fülle und jene Geschlossenheit von Einsichten und Kenntnissen, die für die Konstituierung eines selbständigen Studiengebietes erforderlich sind. Überwunden ist jetzt das Vielerlei disparater Teilbeschäftigungen, die in Ermangelung eines eigenen und gemeinsamen Schwerpunktes sich da und dort an gewisse Nachbargebiete,
20 an die indische, chinesische, türkische oder irgend welche andere Altertumswissenschaft haben anschließen müssen.

Freilich fehlt auch jetzt noch etwas, das dem neuen Forschungsgebiete endgültig nach innen seine Festigung und nach außen seine Abgrenzung sichern kann. Dunkelheit schwebt noch über den Sprachen,
25 die dem Gebiete allein angehören, also über seinem Eigensten. Helligkeit hat sich vorerst begreiflicherweise bloß über die fremdsprachigen, die sanskritischen, chinesischen, tibetischen und sonstigen Teile der ostturkestanischen Kultur verbreiten können. Allein die Zeit ist im Kommen, wo auch die Landessprachen verstanden werden,
30 und der gegenwärtige Aufsatz hat eben zum Zweck, auf Grund der Stein'schen und der schon vorher bekanntgewordenen Materialien die Aufklärung anzubahnen.

Niemand braucht deswegen zu fürchten, daß die ostturkestanische Altertumswissenschaft, auch wenn sie ihren eigensten Inhalt gewonnen haben wird, sich je allzusehr nach außen hin absondern werde. Denn aus allen bisherigen Funden ist ersichtlich, daß während der in Betracht kommenden Jahrhunderte in den durch schriftliche Überreste zu uns sprechenden Volksschichten von Ostturkestan das Fremde gegenüber dem Eigenen immer durchaus dominiert hat. Und so werden denn auch weiterhin die ostturkestanischen Studien ein Arbeitsfeld darstellen, auf dem sich in seltener Einmütigkeit die verschiedensten Orientalisten zusammenfinden können.

In der bisherigen Entwicklung unserer Studiengattung hat sich das Zusammenarbeiten der Orientalisten in der Weise herausgebildet, daß zunächst die Indianisten auf den Plan getreten sind und daß sich ihnen dann mehr und mehr Orientalisten anderer Observanz angeschlossen haben. Die erstern hatten deswegen Veranlassung den Reigen zu eröffnen, weil die anfänglichen Funde, die 1892 teils nach Calcutta und teils nach St. Petersburg kamen, Alphabete zeigten, die mehr oder weniger bestimmt nach Indien hinwiesen. Nach der so indianistischerseits — durch Hörnle und Sergius von Oldenburg — von Calcutta und St. Petersburg aus mit großer Energie erfolgten Eröffnung der Studien bedeutete es eine neue Etappe in ihrem Fortgang, als am Orientalisten-Kongreß zu Rom (1899) in einer denkwürdigen Sitzung, die verschiedene Sektionen vereinigte, Radloff mit seinem Wissen und seinem Feuer sich völlig in den Dienst der Sache stellte und sowohl im allgemeinen die kräftigsten und nachhaltigsten Anregungen gab wie auch im Speziellen darlegte, warum die Turkologen an den Forschungen Anteil hätten. Wiederum eine entscheidende Erweiterung des Forscherkreises und des Arbeitsprogramms ergab sich, als im Jahre 1904 unter den Funden, welche die von Grünwedel geleitete preußische Expedition aus Ostturkestan mitgebracht hatte, F. W. K. Müller Stücke der gänzlich verschollenen Manichäer-Literatur — sie wiesen in Estrangelo-Schrift eine mittelpersische Sprache auf — entdeckte und entzifferte. Im Stein'schen Werke nunmehr kommt die orientalistische Gemeinsamkeit des neuen Forschungsgebietes in der Weise zum Ausdruck, daß im ersten Bande neben den Sanskritisten Stein, Hörnle und Rapson einmal Chavannes und Bushell als Sinologen, sodann Barnett, A. H. Francke und Thomas als Tibetanisten, schließlich Margoliouth als Bearbeiter eines jüdisch-persischen Fundes das Wort ergreifen. Auch ich werde im Folgenden, wie sich zeigen wird, einen Kenner des Chinesischen als Verbündeten zu nennen haben, während ich andrerseits, wie auf dem Gebiete des Indischen, so auf dem des Persischen und dem des Tibetischen, soweit diese Sprachen in meine Untersuchungen hineinspielen, den Weg selber zu finden bestrebt sein werde.

Die Stein'schen Funde haben gezeigt, daß wir zwei ostturkestanische Kulturperioden unterscheiden müssen: eine ältere, die sich über die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung erstreckt, und eine jüngere, die unserm frühern Mittelalter entspricht. In der ersten Periode war die uns bisher bloß aus dem nordwestlichen Indien bekannte Kharoṣṭhī-Schrift in Gebrauch: Zeugen davon sind die teils nach Paris und teils nach St. Petersburg gelangte Dhammapada-Handschrift und die auf Holz und Leder geschriebenen Urkunden der Stein'schen Ausgrabungen. Die zweite Periode zeigt uns verschiedene zum Teil stark umgeformte Abarten von nordindischen Typen der gemein-indischen Brāhmī-Schrift; und zwar sind entsprechend der Mehrzahl von solchen Schriftarten aus dieser Periode mannigfaltigere Sprachreste erhalten als aus der vorangehenden.

Hiernach ist es nicht wunderbar, wenn wir einstweilen die einheimischen Sprachen — so gut wie z. B. auch das Alttürkische — nur aus der zweiten Periode kennen, während die bisher zutage geförderten Überreste der ersten Periode uns bloß von einer indischen Sprache, die offenbar damals aus irgendwelchen Gründen dominierte, Kunde geben.

Betrüblicherweise muß hier gesagt werden, daß die allgemeine Orientierung bezüglich der einheimischen Idiome mehrere Jahre erschwert war, weil außer den echten Funden auch unechte auftauchten, so daß man es mit einer verwirrenden Menge von Schriftgattungen zu tun hatte. Wenn sich freilich unter diesen Schriftgattungen die jetzt als gefälscht erwiesenen etwas absonderlich ausnahmen, so konnten sie doch von Indien und Europa aus nicht ohne weiteres als belanglos ausgeschieden werden. Glücklicherweise hat dann Marc Aurel Stein im Verlauf seiner Expedition Gelegenheit gefunden, den Fälscher zu entdecken und zu entlarven. Aus den verschiedenen Veröffentlichungen, die Hörnle den Fälschungen gewidmet hat[1]), läßt sich jetzt leicht erkennen, daß er selber es war, der unabsichtlich ihre Fabrikation veranlaßte. In seinem durch die ersten Funde geweckten Eifer regte er am 1. Juni 1893 an, daß die anglo-indische Regierung von ihren im Norden stationierten Beamten weitere Funde erbat; und daß einer so entschiedenen Nachfrage, bei der die wissenschaftliche Kontrolle fehlte, ebenso entschieden entsprochen wurde, ist nicht überraschend: zunächst

1) Journal Asiatic Society Bengal 1897 p. 250—256.
Proceedings Asiatic Society Bengal 1898 p. 124—131.
Journal Asiatic Society Bengal 1899 Extra-Number p. 45—110.
Note on the British Collection of Central Asian Antiquities, presented to the XIIth Internat. Congr. of Orientalists, Oxford 1899 p. 8f. & 12—18.
Journal Asiatic Society London 1900 p. 321—333.
Journal Asiatic Society Bengal 1901 Extra-Number 1 p. 1—5.
Man lese erst Seite II in der dritten der hier namhaften gemachten Arbeiten und daraufhin die drei Schlußzeilen auf Seite 3 in der sechsten Arbeit.

von Anfang 1895 an stellte der Fälscher Handschriften her und fand es dann von 1897 ab bequemer, mit Blockdruck-Einrichtungen zu operieren.

Was die Lesbarkeit betrifft, so stand es mit den echten Funden, soweit sie einheimische Sprachen boten, anfangs nicht viel besser als mit den unechten. Sie erschienen, da die verwendeten Alphabete sich doch beträchtlich von ihren indischen Vorstufen entfernt hatten, als nahezu unleserliche Silbenreihen. Erst als sich herausstellte, daß ziemlich in den gleichen Alphabeten auch Sanskrittexte vorlagen, konnten sie — abgesehen von den Sonderzeichen, die sie aufwiesen — äußerlich gelesen, d. h. lautlich bestimmt und transkribiert, aber noch nicht inhaltlich verstanden werden. In dem Chaos von Silben fanden sich dann hin und wieder Lautreihen, die mehr oder weniger entschieden an das Sanskrit erinnerten und den Gedanken nahelegten, daß hier Elemente dazwischen stünden, die aus dem Sanskrit als Fremdworte in unsere Idiome aufgenommen worden seien. Mit Vorsicht war dabei zu erwägen, ob die gegebenen Abweichungen vom Sanskrit, wie wir es sonst kennen, den sprachlichen Zusammenhang nicht überhaupt in Frage stellen müssen, sondern sich aus dem Charakter der einheimischen Sprachen begreifen lassen, ob also z. B., wenn uns in einer dieser Sprachen *nervān* und *bram* begegnen, darin die Sanskritworte *nirvāṇa* und *brahman* (oder *brāhmaṇa*) gesehen werden dürfen, die somit durch Dämpfung das *i* zu *e*, Dentalisierung des *ṇ*, Weglassung des Hauches und Kürzung des Wortendes dem Lautstand des autochthonen Idioms angepaßt sein müßten.

Die Fremdworte der erwähnten Art haben nun bereits einen gewissen Aufschluß über den Inhalt der Schriftstücke geliefert, insofern unter ihnen einige buddhistische Ausdrücke wie *saṃsār* = *saṃsāra* und *nervān* = *nirvāṇa*, ferner buddhistische und andere Personennamen und schließlich zahlreiche Arzneimittelbezeichnungen begegnen. Studiert man auch die sonstigen Silbenmassen, so gelangt man, wie ich glaube, dazu, nicht mehr als zwei einheimische Sprachen anzuerkennen, von denen indes jede in doppelter Form, nämlich einmal in buddhistisch-literarischer Fixierung und sodann in einer sonstigen Ausprägung begegnet. Sonach mögen die hauptsächlich in Betracht kommenden Funde, soweit sie bis jetzt allgemein zugänglich geworden sind, in vier Gruppen geschieden werden. Wir haben:

in Sprache I: a) Stücke aus buddhistischen Werken,
b) ein Arzneimittelbuch,
in Sprache II: a) Stücke aus buddhistischen Werken,
b) geschäftliche Urkunden.

Das wichtigste der aus der Gruppe **Ia** veröffentlichten Fragmente besteht aus zwei in St. Petersburg aufbewahrten Blättern,

denen ich eine 1900 in den Mémoires der Petersburger Akademie erschienene Abhandlung gewidmet habe.

In dieser Abhandlung waren zunächst die Lautwerte derjenigen Zeichen zu bestimmen, die entweder in den Sanskritfunden nicht 5 vorkommen können oder von denen man damals noch nicht wußte, daß sie in solchen vorkommen könnten. Es ergab sich, daß die gegebene Sprache keine Aspiraten sowenig wie ein *h*, dagegen mehrere Spiranten (*χ þ đ f*) und ein seinem Charakter nach mit diesen Spiranten sich berührendes *l* sowie ein hartes (deutsches) ʒ 10 habe und daß außerdem keine Medien und keine Linguale, dagegen viele meist durch vor- oder nachgesetztes y ausgedrückte Mouillierungen anzutreffen seien. Ergänzt sei hier, daß für zwei Zeichen, bei denen ich schwankte, ob sie mit *khā* oder o wiederzugeben seien, inzwischen auf Grund eines Sanskrit-Fragmentes, das Sieg mit 15 Meisterschaft bearbeitet hat, die Lautwerte o und au gewonnen worden sind[1]).

Unsere Sprache konnte ferner in der Abhandlung vielfach auch nach andern Richtungen festgelegt werden, unter anderm weil es mir trotz der Unvollständigkeit aller vorhandenen 24 Blattzeilen 20 gelungen war, in ihrem Silbenbestand ein feingebautes aus 13 + 13 + 13 + 13 + 21 Silben gebildetes Metrum nachzuweisen. Zum Teil auf Grund des Metrums ließ sich fast durchgängig zeigen, welche Silben feste Worte bilden oder zu festen Worten zusammengehören und welche Silben nur den Sinn von Präfixen oder Suffixen haben. 25 Sogar eine metrisch erlaubte Kürzung konnte, obschon sie nicht vorlag, erkannt und eine offenbar nach Analogie des Sanskrit vollzogene Wortverschleifung (mit *-ô-* für *-a u-*) eruiert werden. Wenn die Feststellung des Wortschatzes die Möglichkeit bot, nach allenfalls verwandten Sprachen zu forschen, so muß ich leider feststellen, 30 daß bis zur Stunde sich mir noch keine Fährte hat zeigen wollen. Vielleicht — aber nur vielleicht — wird sich ein Zusammenhang mit dem Alttürkischen (Uigurischen) ergeben, wenn erst die uigurische Wort-für-Wort-Erklärung eines sanskritischen Gedichtstückes, von der Stönner etwa ein Drittel photographiert hat, vollständig be- 35 kannt gegeben und überdies Weiteres von gleicher Art zugänglich geworden sein wird[2]).

---

1) Sitzungsber. der Berliner Akad. 1907 p. 468 Note 1 und Note 6. Das in der letztern Note abgebildete Zeichen ist natürlich meinem zweiten *khā*-Zeichen gleichzusetzen.

2) Stönner hat in der verdienstlichen kleinen Arbeit (zu der auch von Le Coq und besonders F. W. K. Müller das Ihrige beigesteuert haben) — Sitzungsber. der Berl. Akademie 1904 p. 1282—1290 — übersehen, daß die Sanskritworte sich zu Strophen zusammensetzen lassen. Aus dem photographierten Stück ergeben sich die Zeilen:

ante 'paviddha-bhuja-pā(da)-śiro-varāṇi
sāmyam prayānty uparatāni kaḍeparāṇi [= kaḍevar° kalevar°] (|| 5)
vipro ghṛṇī ca hi kula-śruta-rūpa-dṛptaś
caṇḍāla eva ca jagat-parivarjanīya(ḥ)

In der Petersburger Abhandlung wurde ferner wahrscheinlich gemacht, daß unser Bruchstück nicht aus einem Originalgedicht, sondern aus der metrischen Wiedergabe eines Sanskritgedichtes stamme. Abgesehen nämlich von den buddhistischen Sanskrit-Ausdrücken, die sich vorfinden und die möglicherweise als schwer übersetzbar einem Sanskrit-Original entnommen sind, begegnet ein Passus, der die durch ihr *g* sich als fremdsprachig kennzeichnenden Worte *sāgarī* und *gāṅ* enthält und offenbar in einer nur dem Inder möglichen Weise vom Meer (*sāgara*) und vom Ganges (*gaṅgā*) spricht. So mochte denn die Einsicht, daß in unserm Fragment die Strophenteile 64^{b}—77^{d} vorliegen (mit *a* bis *e* bezeichne ich die fünf Teile einer Strophe), dazu auffordern, an der Hand der Strophenzahlen und der in gewissen Strophenteilen begegnenden Sanskritworte die gesamten Strophenteile innerhalb einer der bisher bekannten buddhistischen Literaturen — sei es nun im Sanskrit oder im Tibetischen oder im Chinesischen — aufzusuchen. Umso eher mußte eine solche Fortführung der Forschung ins Auge gefaßt werden, als die Auffindung eines anderssprachigen Duplikates sofort die Gewähr böte, daß von den einheimischen vorläufig erst ihrem Lautstand nach einigermaßen fixierten Worten in gewissem Umfang auch die Bedeutung ermittelt werden könnte. Freilich ist es nun auch in diesem Fall bisher noch nicht zur angestrebten Krönung der minutiösen und mühsamen Voruntersuchungen gekommen, — aber doch wohl nur, weil anscheinend noch von keiner Seite in den Bibliotheken, die dazu Gelegenheit geben, in ernsthafter Weise nach einem der postulierten Duplikate gefahndet worden ist. Daß tatsächlich bei zähem Suchen der Erfolg nicht ausbleiben kann, wird jeder glauben, der liest, was im Folgenden über das Hauptfragment unserer Gruppe IIa zu sagen sein wird.

Von dem unter **Ib** genannten Arzneimittelbuch sind 42 vielfach ihrer Zeichen ganz oder teilweise verlustig gegangene Blätter

---

kāla-kramena sahitau śayitau ci(tā)yām,
evaṃvidhe jagati kasya bhave(n nu) darpa(ḥ)! ‖ 6
kiṃ karmaṇā daśavidhena śubhena labdhv(ā)
kāyaṃ na kārayasi [vār°?] *kāma-sukhe prasakta(m)?*
anviṣyatāṃ phala(m) . . . . mit(ā)d asārād
vistīrṇa-vetana-bhṛtā . . . . k(ā)d ivârtha(ḥ) ‖ 7
yasmād amedhya-naraka-pratimaṃ śarī(raṃ)
garbhe 'śucāv aśucinā t(a)rasena puṣṭaṃ
(tasmād a)medhya-jala-jā(tam ivâ)ravindaṃ
tyakta(vyam eva v)i(d)u(ṣā) vapuṣā 'pi yuktaṃ ‖ 8
saṃrakṣito ('p)i su-nava(ḥ) paripālito 'pi
snānâmbar'ābharaṇa-bhūṣaṇa . . . .

Im übrigen ist bei Stönner p. 1283 ult., worauf ihn meine oben zitierte Abhandlung p. 15, 1–4 hätte führen können, *ndam* (für *ndan*) statt *ndāma* zu lesen: Es wird mit *yāvad* der obligate alte Sūtra-Schluß angehängt, wornach das p. 1286, 6–13 Gesagte zu berichtigen ist.

erhalten, die Hörnle — zum Teil von mir unterstützt — im Jahre 1902 in sorgfältiger Weise der Forschung zugänglich gemacht hat: in dem zum ersten Extra-Number des Journal der Asiatic Society of Bengal für 1901 gehörenden Appendix transkribierte er die Blätter und vereinigte die darin vorkommenden sanskritischen Arzneimittelnamen und anderssprachigen Worte je in einem besondern Index; überdies veröffentlichte er ziemlich gleichzeitig in ganz wenigen Exemplaren eine photographische Reproduktion der Blätter zusammen mit vier Druckseiten 'Explanatory Remarks'.

Eine eingehendere Untersuchung des hiermit gebotenen Materials steht noch aus. Angesichts der wegen vieler fast nicht mehr sichtbarer Zeichen und wegen der Blattfolge noch bestehenden Zweifel sollte man zwar, da eine Verwertung auch der unscheinbarsten Indizien erforderlich ist, zur Kontrolle der Umschrift und der Photographie immer noch das Original zur Verfügung haben. Indessen beabsichtige ich auch ohne dieses die nötige Untersuchung anzustellen, da sie, wie mir scheint, mindestens dazu führen wird, von ein paar Worten der einheimischerseits gegebenen Sprache die mutmaßliche Bedeutung zu gewinnen. Zu Hörnle's Transkript bemerke ich einstweilen, daß es einen Rückschritt bedeutete, als er im Widerspruch mit meinen oben erwähnten Lautbestimmungen und mit dem Teil-Transcript, das ich ihm angefertigt hatte, seine häufig vorkommenden Zeichen I 3 und I 4 durch *ṅa* und *ṅā* statt durch *kha* und *khā* wiedergab und dabei das so eingeführte angebliche *ṅ*-Zeichen nicht einmal irgendwie (durch Kursivdruck oder sonst) vom echten *ṅ*-Zeichen unterschied.

Daß auch unser Arzneimitteltext aus dem Sanskrit übersetzt sei, darf wohl als möglich gelten. Mindestens setzt er Sanskritschriften ähnlichen Inhaltes voraus. Hingegen ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß die Sanskritvorlage, wenn es eine gab, oder ein sanskritisches Analogon entweder selbst noch auftauche oder sich in einer anderssprachigen Übersetzung ermitteln lasse, es sei denn, daß die sonstigen Funde aus Ostturkestan das Gewünschte liefern sollten. Jedenfalls kann nicht wie bei Ia durch das Medium einer buddhistischen Literatur entweder aus Nepal oder aus China oder aus Tibet Aufklärung kommen.

Unter **IIa** nunmehr sind vor allem 5 Blätter zu nennen, die Marc Aurel Stein während seiner Expedition im Winter 1900/1 ausgegraben hat. Drei derselben sind photographiert in seinem eingangs genannten Prachtwerke; eines auf der obern Hälfte von Tafel CX, die beiden andern auf Tafel CXI.

Als ich vor Kurzem an der Hand der photographischen Reproduktion das erste Blatt untersuchte, fand ich in dem Silbengemenge als sanskritische Bestandteile häufig den Namen *Sarvaśūra* (*-bodhisattva*), zweimal das Wort *kalpa* und je einmal das Wort *mahāyāna* und den Buchtitel *Saṃghāṭasūtra*. Und der so zutage

geförderte Buchtitel führte sofort auf die Fährte der chinesischen und der tibetischen Übersetzung des unserm Fragment in letzter Linie zugrunde liegenden Sanskritwerkes. Da der Buchtitel mitten im Kontext, nicht etwa in einer Unterschrift geboten war, so hätte der Uneingeweihte vermuten müssen, daß derselbe nur zitatweise 5 vorliege. Allein wer mit der nordbuddhistischen Literatur etwas vertraut ist, weiß, daß es darin eine spätkanonische Schicht von Werken gibt, die sich dem Leser eindringlich anzupreisen pflegen, wobei denn je die Namen der solche Selbstanpreisungen enthaltenden Schriften wiederholt zur Nennung gelangen. Also ließ der Buch- 10 titel die Möglichkeit zu, daß unser Blatt sich nicht etwa auf das Saṃghāṭa-sūtra berufe, sondern selber ein Stück davon bilde. Da nun das Werk im Sanskrit verloren ist, so konnte die Möglichkeit nur auf anderm Grunde verfolgt werden. Und sie wurde mir dann durch meinen Schüler und Freund Kaikioku Watanabe ohne 15 Weiteres bestätigt: er teilte mir mit, daß die chinesischen Übersetzungen des Saṃghāṭa-sūtra durchaus von dem auf unserm Blatte so häufig genannten Bodhisattva Sarvaśūra handle, dessen Name im übrigen kaum bekannt sei.

Aber wie sollten wir in den chinesischen Übersetzungen — zur 20 Hand war die 1885 in Tokio erschienene neue kombinierte Ausgabe des buddhistischen Kanons — die Stelle finden, die unserm einzelnen Blatte entsprechen würde? Die vier erwähnten Sanskritworte waren darin immer wieder reflektiert, und so meinte mein freundlicher Helfer, das Suchen sei aussichtslos. Allein die Worte erschienen doch auf 25 unserm Blatte in einer bestimmten Reihenfolge, und es galt zu ermitteln, wo die gleiche Reihenfolge im Chinesischen sich zeigen würde. Diese Untersuchung ist dann freilich nicht ganz so mathematisch glatt, wie ich erwartete, verlaufen, weil in dem Zusammenhang, auf den die meisten Indicien führten, das Chinesische gerade den Buch- 30 titel, der sonst mehrfach vorkam, vermissen ließ. Immerhin fand sich in den in Frage kommenden Sätzen wenigstens der unbestimmte Ausdruck „diese Lehre“: offenbar waren hier die chinesischen Übersetzer dem Original nicht wörtlich gefolgt, oder sie hatten eine etwas abweichende Rezension desselben, in der der Buchtitel fehlte, 35 vor sich gehabt. Jedenfalls ergab ein näheres Zusehen bald weitere Indizien dafür, daß der gefundene Zusammenhang trotz der geschilderten Inkongruenz der richtige sein müsse. Und das Resultat war: unser Blatt entspricht in der ältern chinesischen Übersetzung, die in der genannten Ausgabe 520 Zeilen umfaßt, hierbei den Zeilen 40 43—49, in der jüngern, auf die ebenda 680 Zeilen entfallen, den Zeilen 51—60. Beachtet man außerdem, daß das Blatt die Ziffer 8 trägt, so läßt sich berechnen, daß es aus einer Handschrift von etwa 80 Blättern stammt, auf denen die in unserm ostturkestanischen Idiom geschriebene Übersetzung des ganzen Textes gestanden hat; dabei wird 45 das erste Blatt bloß auf der Rückseite beschrieben gewesen sein.

Doch wenn nun Jemand meinen sollte, daß eine subtile Ver-

gleichung unseres Blattes mit den angegebenen chinesischen Zeilen ausreichen würde, um eine linguistische Bemeisterung desselben herbeizuführen, so muß leider gesagt werden, daß davon keine Rede sein kann. Die chinesischen Übersetzungen von Sanskrittexten sind durchschnittlich viel zu frei gehalten, als daß sie Wort für Wort eine Vergleichung mit dem Original, geschweige denn mit einer andersartigen Übersetzung des Originals zuließen. Daher weichen denn auch unsere beiden chinesischen Übersetzungen, da anscheinend die zweite ganz unabhängig von der ersten entstanden ist, ungemein voneinander ab, und vorläufig ist nicht zu sagen, welcher von beiden man je und je eher folgen dürfe. So werden wir, wie meist, wenn es sich um Benutzung buddhistischer Übersetzungen handelt, auf das Tibetische hingewiesen, das im allgemeinen ziemlich pedantische Wiedergaben des Sanskrit liefert. Unser Text ist da, wie Léon Feer's „Analyse du Kandjour" lehrt, im Pariser Kanjur-Exemplar auf 76 Blättern zu finden. Augenblicklich bin ich indessen noch nicht dazu gelangt, die 68 entsprechenden Blätter des Berliner Kanjur-Exemplars zu Rate ziehen zu können, da sie mir soeben erst zugänglich geworden sind. Und weil es mir auf alle Fälle in diesem einleitenden Teil meiner Arbeit bloß daran liegt zu zeigen, in welcher Weise die volle Aufklärung über unsere ostturkestanischen Fragmente nunmehr überhaupt in Sicht gekommen ist, so will ich auch aus dem, was bereits den chinesischen Übersetzungen abgewonnen werden kann, nur drei Proben anführen.

Erstens zeigt sich, daß außer den angeführten Wörtern noch mehrere andere (z. B. *mākṣīχa* = *mākṣika* „Honig", *väraṇä* und *vraṇä* = *vraṇaḥ* „die Wunde") aus dem Sanskrit entlehnt sind.

Zweitens geben sich jetzt mehrere Worte als persisch zu erkennen, z. B. *dasta* „Hand" und *ysānū* „Knie".

Drittens hat es den Anschein, als ob außer den persischen Worten auch persische Flexionsformen zu entdecken seien, wodurch sich die Möglichkeit eröffnen würde, daß unser ostturkestanisches Idiom als ein entlegener Dialekt zum persischen Sprachbereich gehören könnte. Zum Beleg hiefür folge hier die Flexion des Ausdrucks, der zweifellos die Wiedergabe des Sanskritwortes *bhagavat* (= „der Herr" oder „der Erhabene" d. h. Buddha) darstellt. Der Ausdruck besteht aus drei Teilen, unter denen anscheinend der erste oder die ersten beiden beliebig weggelassen werden können. Es kommen auf dem Blatte folgende Formen vor [1]):

1) Die gelegentlich antretenden Zusatzsilben klammere ich ein. Daß für *ä* mehrfach *i* geschrieben ist, sei nur summarisch erwähnt, da es sich dabei offenbar bloß um eine graphische Variante handelt, die andeutet, daß *ä* ziemlich hell, nahezu wie *i* gesprochen worden ist. — Man beachte, daß *ys*, wie dem Leser schon das Wort *ysānū* „Knie" (persisch *zānū*, skt. *jānu*, gr. *γόνυ*, lat. *genu*) gezeigt haben wird, den tönenden dentalen Sibilanten, den wir in der sprachwissenschaftlichen Schreibweise durch *z* wiederzugeben pflegen, darstellt; es ist also im oben folgenden Paradigma *balzä, balzu, balza, balzānu* zu sprechen.

Nom. Sing. (bhagavān)	*gyastānu gyastä balysä(-tta)*
	gyastä balysä(-tta)
	balysä(-vā tta)
Akkus. Sing. (bhagavantam)	*gyastānu gyastu balysu(-tta)*
Voc. Sing. (bhagavan)	*gyasta balysa(-ttye, -ttä)* 5
Gen. Plur. (bhagavatām)	*balysānu*

Der ganze Ausdruck *gyastānu gyastä balysä* heißt offenbar wörtlich etwa so viel wie „der besten bester Lehrer", wofür auch die Kürzung *gyastä balysä* „der beste Lehrer" oder sogar einfach *balysä* „der Lehrer" eintreten kann. Man mag 10 überdies vermuten, daß *gyastä* ein Superlativ sei und darf vielleicht an skt. *jyeṣṭha*, welches ein vorindisches **gyaista* voraussetzt, erinnern. Sind wir auf richtiger Fährte — aus dem sonstigen Inhalt des Blattes wird sich das *pro* oder *contra* erst mit Hilfe des Tibetischen gewinnen lassen —, so hätten wir in der Endung 15 *-ānu* das Äquivalent zum altpersischen *-ānām*, das freilich zugleich auch dem Altindischen eigen ist, welche Sprache mir indessen einstweilen bloß für Lehnworte in Frage zu kommen scheint.

Noch sei erwähnt, daß Hörnle seinerseits und ihm folgend Marc Aurel Stein im Prachtwerke des letztern unsere Sprache 20 unter die kühne Spitzmarke „Proto-Tibetan" gebracht haben, die zu verteidigen ihnen überlassen bleiben muß.

Im Bisherigen ist bloß über das eine der fünf Blätter unserer Gruppe IIa genauere Auskunft gegeben worden. Es bleibt nachzuholen, daß von dem einen Blatt aus auf die übrigen, die unter sich 25 zusammengehören, unerwartet Licht fiel. Auch da zeigte sich gleich in der ersten Zeile der Name Sarvaśūra, was ermitteln ließ, daß die vier Blätter ebenfalls einer Handschrift des Saṃghāṭa-sūtra entstammen. Freilich erforderte hier das Aufsuchen der chinesischen Parallelstellen, bei dem mir wiederum mein japanischer Schüler — 30 diesmal nach eben absolviertem Doktorexamen — mit lebhaftestem Interesse beigestanden hat, eine noch etwas zähere Aufmerksamkeit. Die beiden Blätter nämlich, die uns von den vieren allein geboten waren, sind an vielen Orten nicht mehr lesbar und enthalten daher, weil die ganze Handschrift, zu der sie gehört haben, über 150 Blätter 35 umfaßt hat, nicht einmal zusammengenommen so viel Inhalt wie das anfangs untersuchte Blatt für sich allein. — In dem wiederholt genannten Werke Marc Aurel Stein's wird von Hörnle und auf seine Autorität hin auch von Stein selber angenommen, daß in unsern vier Blättern ein medizinischer Inhalt vorliege; 40 Hörnle hat nämlich von dem sanskritischen Eigennamen Bhaiṣajyasena, der mehrmals zu lesen ist, nur die ersten drei Silben, die „Heilmittel" bedeuten, beachtet.

Wir gelangen schließlich zur Fundgruppe **IIb**. Wenn ich diese oben der gleichen Sprache wie IIa zugeteilt habe, so befinde ich 45 mich damit abermals im Widerspruch zu Hörnle und Stein. Freilich

unterscheidet sich IIb in vielfachster Weise sowohl von IIa wie auch von Ia und Ib. Während diese andern Gruppen in priesterlich-sorgfältiger Schrift und vermutlich altertümlicher Sprache von der literarischen Tätigkeit zeugen, wie sie sich in Kreisen entfaltete, 5 die sanskritische Gelehrsamkeit pflegten, sind uns in IIb kurze in einer flüchtigen Kursive geschriebene Urkunden von durchaus profanem Gepräge geboten. Es scheint so zwischen IIa und IIb ein sprachlicher Gegensatz vorzuliegen, wie er etwa bestünde zwischen Stücken aus Luthers Bibelübersetzung und modern-deutschen — allenfalls 10 in bayrischem oder elsässischem Dialekt abgefaßten — Kaufverträgen. Bei aller Verschiedenheit im Wort- und Formenschatz würde doch eine sprachliche Zusammengehörigkeit gegeben sein. Die Verschiedenheit erstreckt sich auch auf die Sprachberührungen mit Indien und Persien. Die indischen Anklänge in IIb gehen nicht auf buddhistisch-15 literarische Tradition zurück, sondern beruhen offenbar auf geschäftlichen Beziehungen zu Indien, allenfalls auch auf Nachwirkungen aus der älteren Kulturperiode, deren nordwestindisch-geschriebene Dokumente von einer Überflutung der Gegend mit indischen Ansiedlern Kunde geben. Der persische Einschlag ist in IIb so groß, daß 20 Hörnle und Stein die Sprache dieser Gruppe kurzweg als „Eastern Iranian“ bezeichnen, ohne freilich einstweilen bewiesen zu haben, daß außer dem Wortschatz auch die Grammatik persische Züge aufweise.

Anerkannt sei, daß Hörnle sich mit viel Erfolg um die Transkribierung und allgemeine Deutung unserer Fundgruppe IIb 25 sowie um die Fixierung ihrer indischen und persischen Worte bemüht hat. Seine bezüglichen Darlegungen — auch da geht einiges auf meine stille Mitarbeit zurück — finden sich in dem bereits erwähnten Extra-Number für 1901 p. 30—41.

Zum Schluß sei über IIb gesagt, daß bei der Aufhellung dieser 30 Fundgruppe — dies ist der letzte Punkt, der sie von den andern Gruppen unterscheidet — auch der chinesisch-staatliche Kulturzusammenhang, dem Ostturkestan in gleicher Weise wie dem indisch-buddhistischen als Außenprovinz angehört hat, helfend zur Geltung gekommen ist. Denn kraft jenes erstgenannten Zu-35 sammenhangs sind auch chinesische Dokumente analog den unsrigen am gleichen Orte wie diese und zusammen mit ihnen aufgetaucht, und ihre Bearbeitung durch Chavannes, die im ersten Appendix des Stein'schen Werkes niedergelegt ist, hat ergeben, daß sie aus den Jahren 768—790 stammen. Das läßt annehmen, daß 40 unsere den reichssprachig-chinesischen gegenüber als provinzsprachig zu bezeichnenden Dokumente, die selber in einer noch nicht völlig klargestellten Weise datiert sind, innerhalb derselben Jahre geschrieben wurden und daß überhaupt die bei all unsern Funden in Betracht kommenden Ausgrabungsstellen bald nach 790 wegen 45 Versandung für immer verlassen werden mußten.

A Specimen of the Khas or Naipālī Language.

By

G. A. Grierson.

The Aryan language of the Kingdom of Nēpāl is called by those who speak it 'Khas', i. e., the language of the Khaśas. The Khaśas were an Aryan tribe who conquered Nēpāl in the early part of the twelfth century. In the sixteenth century a number of Rājpūts, fleeing from Musalmān tyranny, settled in the Lower 5 Himālaya, including Gaṛhwāl, Kumāon, and Western Nēpāl. In 1559 A. D. a party of these captured the town of Gōrkhā, and in 1768 Pṛthvī Nārāyāṇa Shāh of Gōrkhā took Kāṭhmāṇḍū, and, making himself master of the whole of Nēpāl, founded the existing Gōrkhālī dynasty. These Rājpūt conquerors kept their own language, 10 which was also adopted by their Aryan predecessors the Khaśas, so that, although the language is now called Khas, it is not the original speech of that tribe, but is akin to the Rājasthānī dialects spoken in Mēwaṛ and Mārwāṛ.

Khas, as the official language of Nēpāl, thus dates from the 15 eighteenth century. The Aryan language which it superseded, whether it was the language of the Khaśas or not (a subject regarding which we have no information), was allied to the Maithilī dialect of Bihārī, and a specimen of it has been preserved to us by Professor A. Conrady in his work entitled *Das Hariçcandranṛityam. Ein altnepalesisches Tanzspiel* (Leipzig 1891). It is quite a 20 different language from modern Khas or Naipālī.

A grammar of the Khas language was written by J. A. Ayton in the year 1820, which I have never seen. Mr. A. Turnbull published a Grammar and Vocabulary in 1887, and one or two 25 other works dealing more or less perfunctorily with the language have since appeared. Mr. Turnbull's grammar does not pretend to be complete, and mainly exhibits the colloquial form of the language, which is much influenced by the Tibeto-Burman forms of speech also current in Nēpāl[1]). The object of the present paper is to 30 give a specimen of the purer idiom preserved in Khas literature.

---

1) For instance, colloquial Khas puts the subject of a transitive verb into the agent case, no matter what the tense of the verb may be. This is clearly borrowed from Tibetan or some allied tongue.

Khas has a small printed literature. The best known works are a *Rāmāyaṇa* by *Bhānu Bhakta*, a *Nala* by Gōpīnātha Lōhanī, a version of the *Vētālapañcaviṃśatikā*, and the *Bhagavadbhakti-vilāsinī*, which is a translation of the tenth book of the Bhāgavata Purāṇa. The only original work which I have come across is a collection of folk-tales entitled the *Birsıkkā*.

I give below the text of 45th and 46th chapters of the *Bhagavadbhakti-vilāsinī*. Except for a few difficult verses at the end of the 46th chapters, they are complete. I have omitted these verses because they add nothing to our knowledge of the language, and because I am not certain that I understand them. I give no translation into English, as the text closely follows the original Sanskrit of the corresponding *adhyāyas* of the 10th book of the Bhāgavata Purāṇa. I have, however, given copious notes explaining the grammatical forms, and the meaning of the more difficult passages.

Before giving the text I offer a short grammatical account of the language of which it is an illustration. It is to be understood that the colloquial language of the present day is more corrupt. For that, the student may consult Mr. Turnbull's Nepalese Grammar (Darjeeling, 1887).

Words, as a rule, are pronounced as in Sanskrit, and, unlike most modern Indo-Aryan languages, a final short *a* is often sounded, its absence being indicated by *virāma*. Thus भाग is *bhāga*, but *mānis*, a man, is written मानिस्. Although no distinction is made in writing, there is a short *e* and a short *o*, as well as a long *ē*, and a long *ō*.

When *e* or *ē* commences a word or follows another vowel, a *y* must be prefixed. Thus *yek*, one; *bha* + *ē* = *bhayē*, they became. After a consonant, the insertion of *y* is optional. Thus *gar* + *ē* = *garē* or *garyē*, they did. This *ye* is absolutely interchangeable with *ya*, and *yē* with *yā*. This is an important rule, and pervades the whole language. Thus *tes-kō*, *tyes-kō* or *tyas-kō*, of him: *garyā*, *garyē*, or *garē*, they did. Similarly *marēkō*, *maryēkō* or *maryākō*, dead; *sāṛhyā*, *sāṛhyē*, or *sāṛhē*[1]), bulls. All these spellings will be found, and as I have given this warning I do not propose to refer to the subject again.

Very similarly, *o* and *wa* are interchangeable. Thus *hos* or *hawas*, thou art; *mō̃*, *mwā̃*, or *mā̃*, I.

Nasalization by *anunāsika*, represented in transliteration by ˜, is very common, and is quite optional. Thus *hāmi* or *hā̃mi*, we.

Gender is purely sexual. There are two genders, masculine and feminine. Only nouns indicating females are feminine. All

1) The *ṛ* represents the cerebral ड़ *ṛ* (= ड *ḍ*) of the modern vernaculars. In Khas words I represent the vowel ऋ by *ṛ*.

other nouns are masculine. Feminine nouns which in Hindī usually end in a long *ī*, in Khas generally end in a short *i*. Thus, *nāri*, a woman.

There are two numbers. The plural is formed by suffixing *haru* (or *heru*). It is suffixed to the oblique case singular. Thus 5 *kēṭō*, O boy; obl. sing. *kēṭā*; nom. plur. *kēṭā-haru*. Compare the Rājasthānī plural suffix *hōr*. Nouns signifying inanimate things do not add *haru*. Thus *gōṛā-mā*, not *gōṛā-haru-mā*, on the feet. When *haru* is not added, the oblique case singular alone is used for the plural. *Haru* is dropped, even in the case of animate 10 nouns, when the context implies plurality.

Every noun has two cases, the nominative and the oblique. In the plural, the oblique case is always the same as the nominative. If a noun ends in a consonant, the oblique singular is formed by adding *a*. Thus *ghar*, a house; obl. *ghara*. If the noun ends in 15 *ō* or *u*, the oblique singular is formed by changing *ō* or *u* to *ā*. Thus *kēṭō* a boy; obl. sing. *kēṭā: bābu*, a father; obl. sing. *bābā*. In the case of other nouns, the oblique singular is the same in the nominative.

This is the formal rule, but owing to the influence of the 20 neighbouring Tibeto-Burman languages, which have no oblique case, the rule is as often broken as adhered to. The oblique case singular may, in practice, be the same as the nominative, and, in the case of nouns in *ō*, we even find the oblique form singular employed for the nominative singular. In the plural, however, the 25 rule is always followed; thus *kēṭā-haru*, never *kēṭō-haru*, boys.

The oblique form singular is commonly used in the sense of the locative. Thus, *āphnā ghara*, in one's own house; *bhandā* (nom. *bhandō*), on saying. In such cases it often ends in *ai* or *ē*, instead of *ā*, as in *piũdai*, in drinking (from *piũdō*); *ṭāṛhai*, at 30 a distance (*ṭāṛhō*, distant); *āunē*, on coming (from *āunu*).

As in other modern Indian languages, cases are generally defined by postpositions suffixed to the oblique case.

The usual postpositions are:—

Agent *lē* 35
Accus. *lāi*
Instr. *lē*, by
Dative *lāi*, to, for.
Ablative *bāṭa*, *dēkhi*, from; *sita*, *sãga*, with *or* from.
Genitive *kō*, of. 40
Locative *mā*, *ma*, in, on; *māthi*, upon; *samma*, up to.

As in Hindī, the Agent case is employed for the subjects of those tenses of transitive verbs which are formed from the past participle. There is, however, this difference, that the verb does not, as in Hindī, agree with the object. It agrees in gender, number, 45 and person with the subject whether that is in the agent case or

not. Thus, *tas-lē kaparā-kō cheu chōī*, she touched the hem of his garment. In the colloquial dialect, the agent case is employed before all tenses of a transitive verb, exactly as in Tibetō Burman languages. Even in the literary dialect we find occasional instances
5 of its being employed, where we should not find it in Hindī. Thus *cākar-lē bhandā*, on the servant saying (*bhandā* is the oblique case of a present participle): *mai-lē pāunē aṃsa-bhāga*, the share to be got by me.

The *lāi* of the accusative is only employed with animate nouns,
10 and not always even then. Inanimate nouns take no postposition in the accusative.

As in Hindī the *kō* of the genitive is an adjective (oblique masculine *kā*; feminine *ki*). For the oblique case masculine singular *kō* is employed, quite as often as *kā*.

15 Thus, correctly, *bābu-**kā** ghara*, in the house of a father; but (formally incorrect) *un-**kō** rina-bāṭa*, from their debt.

Adjectives in *ō* and *u* form the feminine in *i* or *ī*, and the oblique masculine in *ā*. As usual, the oblique masculine may be the same as the nominative. Other adjectives do not seem to
20 change. As examples of the oblique masculine, I have met *āphnā bhāga-kō*, of his own share; but *āphnu khēt-mā*, in his own field.

Comparison is effected by putting *bhandā* (in saying) after the thing with which comparison is made, as in *kēṭō bhandā kēṭi rāmrī*, the girl is better than the boy. So *sabai bhandā rāmrō*,
25 better than all, best.

The first two personal pronouns are declined as follows. The plural is commonly employed instead of the singular.

Sing.	Nom.	*ma*, I	*ta*, thou
	Ag.	*mai-lē*	*tai-lē*
30	Obl.	*ma, mai*	*ta, tai*
	Gen.	*mērō*	*tērō*
Plur.	Nom.	*hāmi*	*timi*
	Ag.	*hāmi-lē*	*timi-lē*
	Obl.	*hāmi*	*timi*
35	Gen.	*hāmrō*	*timrō*

Nasalization of the above forms is frequent. Thus, *mā̃*, *tā̃*, *hā̃mi* (but not *tĩmi*). The Genitives are possessive adjectives.

Respectful pronouns of the second person are *tapā̃ī*, and *āphu*, both meaning 'Your honour'.

40 The Reflexive pronoun is *āphu* or *āphai*, self; Gen. *āphnu*, own (an adjective). *Āphu* does not necessarily refer to the subject of the sentence, as in Hindī.

The Demonstrative Pronouns, and Pronouns of the third person are:

45 Sing.	Nom.	*yō*, this, he	*u*, that, he
	Obl.	*yes* (*yas*)	*us*

Plur.	Nom.	*ina*, *yina*,	*una*, *wuna*
	Obl.	*ina*, *yina*,	*una*, *wuna*

The Relative Pronoun and its Correlative (also used as a pronoun of the third person) are:—

Sing.	Nom.	*jō*, *jun*, who	*tyō*, *sō*, that, he
	Obl.	*jes* (*jas*), *jun*	*tes* (*tas*)
Plur.	Nom.	*jun*	*ti*, *tini*
	Obl.	*jun*	*ti*, *tini*

The Interrogative Pronouns are:—

Sing.	Nom.	*kō*, who?	*kyā*, (*kyē*, *kē*), what?
	Obl.	*kas*	*kas*, *kun*, *kyā*.
Plur.		*kun*	

Kōi or *kōhi* (obl. sing. *kasai*), is 'anyone', 'someone'. *Kēi, kyē*, *kēhi, kāhi, kaihi* or *kōhi*, is 'anything' 'something'. Its oblique form is the same as the nominative.

The Verb has two conjugations,—simple and honorific. Either may be positive or negative. The Verb Substantive is thus declined:—

Sing.	Plur.
1. *chu*, I am	*chaū*, *chū*
2. *chas* (fem. *ches*)	*chau* (fem. *cheu*)
3. *cha* (fem. *che*)	*chan* (fem. *chin*)
1. *chaina, chuīna*, I am not	*chainaū*, *chaūna*
2. *chainas* (fem. *chinas*)	*chainau*, *chauna* (fem. *cheuna*)
3. *chaina* (fem. *china*)	*chainan* (fem. *chinan*)

So *rāchu*, I am indeed; *rainachu*, I am not indeed.

From another base we have:—

Sing.	Plur.
1. *haū*, I am	*haū*, *hū*
2. *hos*	*hau*
3. *hō*	*hun*
1. *hōwaina*, *huīna*, I am not	*hōwainaū*, *haūna*, *hūna*
2. *hōwainas*, *hōinas*	*hōwainau*, *hauna*
3. *hōwaina*, *hōina*	*hōwainan*, *hōinan*

The Feminine of the above is the same as the masculine.

The Past tense is:—

Sing.	Plur.
1. *thiyā*, *thyā*, I was	*thiyaū*, *thyaū*, *thiyū*, *thyū*
2. *thiis*, *this*	*thiyau*, *thyau*
3. *thiyō*, *thyō* (fem. *thii*, *thi*)	*thiyā*, *thyā* (fem. *thiin*, *thin*)

	Sing.	Plur.
1.	*thiyena, thiīna*, I was not	*thiyenaũ, thiyaũna*
2.	*thinas*	*thiyenau, thiyauna*
3.	*thiyena*	*thiyenan*

5 *Chu*, I am, has a present participle *chãdō*, the locative of which, *chãdai*, *chãdā*, or *chãdā-mā*, on being, is very often employed as an adverb, meaning 'while'.

In the conjugation of the finite verb, roots which end in vowels optionally nasalize them, and in the case of the Aorist tense sometimes 10 even insert *n*, before terminations commencing with a mute consonant.

The Honorific conjugation is impersonal, being formed by prefixing the infinitive to the appropriate tense of the verb *hũnu*, to become. The latter is always in the third person singular masculine, whatever the subject of the verb may be.

15 A personal honorific conjugation formed by prefixing the noun of agency to *hũnu* is also sometimes found.

A passive voice is formed by adding *i* or *ī* to the root. Thus *garnu*, to do; *garīnu* or *garīnu*, to be done. As *gari* or *garī* ends in a vowel, it is treated as a vocalic root, and is liable to 20 nasalization before a mute.

The infinitive, which ends in *nu*, is a verbal noun, and is declinable. So are the present, past, and future-passive participles.

The Past participle (*garyō*, one who did), frequently takes the genitive suffix *-kō*, without change of meaning. Thus *garyā-kō*. 25 This latter is the form generally employed in conjugation.

The Radical tenses are the Old Present, and the Future. The latter is formed, as in Rājasthānī, by suffixing *lā* to the Old Present, but there are several apparent irregularities which will be seen in the paradigms. The Past tense is formed by suffixing 30 personal terminations to the past participle.

The remaining tenses are periphrastic, and the only one that requires notice is the Aorist, which is a formation borrowed from Tibeto-Burman languages, and can be used to refer to any time, past, present, or future. It is made by adding the present tense 35 of the verb substantive to the root. A similar tense, with the past tense of the verb substantive, refers to continuous action in the past, as in *gar-thyō*, he used to do.

The forms of the negative conjugation can be learnt from the paradigms.

40 The only verbs which offer serious irregularities are *hũnu*, to become, and *jãnu* to go. The first has *bhayō* or *bhō* for its past participle, and the latter *gayō*.

A few other verbs have minor irregularities, which present no difficulties.

Causal verbs are formed by adding *āu* to the root, as in *garāũnu*, to cause to be done (not 'to cause to do'). The *u* of the *āu* is dropped before *i* or *y*.

A paradigm of the conjugation of the Khas verb is given at the end of this introductory note. 5

A few indeclinables deserve mention.

The word *bhani*, having said, the conjunctive participle of the root *bhan*, say, is used after a quotation, exactly like the Sanskrit *iti*. Thus '*kyā hai?*' *bhani*, *sōdhdā*, on asking, saying 'what is it?' i. e. 'On his asking what it was'. *Bhanyē* (*bhanē*) 10 the locative of the past participle of the same verb, means 'if', and is placed after the protasis of a conditional sentence. For an example see sentence 14 of chapter 45 of the specimen. Similarly *kina bhanyē* (*bhanē*), 'on having said "why"', means 'because'. For an example see sentence 19 of the same. 15

The usual words for 'and' are *ani* (cf. Marāṭhī *āṇi*) and *-ra*. The latter is an enclitic and is appended to the first of two things coupled together, as in *bājā-ra nāca-kō śōr*, the noise of music and dancing. When used to couple two sentences it is sometimes found in unexpected positions: as in sentence 23 of chapter 45 of the 20 specimen.

In order to facilitate comparison, I have numbered the sentences of the specimen so as to agree with the numbering of the verses of the two corresponding *adhyāyas* of the *Bhāgavata Purāṇa*.

The following is a complete conspectus of the conjugation of 25 the Finite Verb in Khas:—

Active Voice.

A. Positive Conjugation.

Infinitive, *garnu*; obl. *garna*; loc. *garnyē*, *garnē*, *garnyā*; the act of doing. 30

Present Participle, *gardō*; obl. *gardā*; loc. *gardai*, *garda*; doing.

Past Participle, *garyō*, *garyā-kō*, *garyē-kō*, *garē-kō*; obl. *garyā*, *garyā-kā*, &c.; one who did (active, not passive as in Hindī).

Future Passive Participle, *garnu*, &c., as Infinitive; about to be done, necessary to be done. 35

Adverbial Participle, *gardā*, *gardā-mā*, *gardai*, *gardā khēri*, or *gardai khēri*; while doing.

Conjunctive Participle, *gari*, *gari kana*, *garyē-ra*; having done.

Noun of Agency, *garnē*, *garnyē*, *garnyā*; a doer, one who is about to do; Impersonal honorific form, *garnu hunyē*. 40

	Old Present, Present Subjunctive, and Imperative		Future	
	I do, I may do, let me do		I shall do	
	Singular	Plural	Singular	Plural
1.	*garũ*	*garaũ, garũ*	*garũlā*	*garaũlā, garũlā*
2.	*gar, gares*	*gara*	*garelās, garlās*	*garaulā*
3.	*garos, garē*	*garun*	*garelā, garlā*	*garlan, garnan*
	Impersonal Honorific *garnu hos*		Impersonal Honorific *garnu hunyē cha*	

	Past Aorist		Present Definite	
	I did (continuously)		I am doing	
	Singular	Plural	Singular	Plural
1.	*gar-thyā̃* [1]	*gar-thyaũ*	*garda-chu* [2]	*garda-chaũ*
2.	*gar-this*	*gar-thyau*	*garda-chas*	*garda-chau*
3.	*gar-thyō*	*gar-thyā*	*garda-cha*	*garda-chan*
	Impersonal Honorific *garnu hunthyō*		Impersonal Honorific *garnu hũda-cha*	

	Pluperfect		Future Perfect	
	I had done, I did		I shall have done	
	Singular	Plural	Singular	Plural
1.	*garyā-kō thyā̃* [3]	*garyā-kā thyaũ*	*garyā-kō hũlā* [3]	*garyā-kā haũlā*
2.	*garyā-kō this*	*garyā-kā thyau*	*garyā-kō hōlās*	*garyā-kā haulā*
3.	*garyā-kō thyō*	*garyā-kā thyā*	*garyā-kō hōlā*	*garyā-kā hunan*
	Impersonal Honorific *garnu bhayā-kō thyō*		Impersonal Honorific *garnu bhayā-kō hōlā*	

1) Any optional form of the auxiliary may be employed. With feminine subjects feminine forms of the auxiliary are used.

2) *gardai* may be substituted for *garda* throughout. With feminine subjects, feminine forms of the auxiliary are used

3) Any optional form of the auxiliary may be employed. In all the above, feminine forms are used with feminine subjects.

Past		Aorist	
I did		I do, I shall do, I did	
Singular	Plural	Singular	Plural
garyā̃, garyē̃, garē̃	*garyaũ, garyũ*	*gar-chu*[1])	*gar-chaũ*
garis	*garyau*	*gar-chas*	*gar-chau*
garyō (fem. *garyī, garī*)	*garyā, garyē, garē* (f. *garyin, garin*.	*gar-cha*	*gar-chan*
Impersonal Honorific		Impersonal Honorific	
garnu bhō		*garnu huncha*	

Imperfect		Perfect	
I was doing		I have done	
Singular	Plural	Singular	Plural
garda-thyā̃[2])	*garda-thyaũ*	*garyā-kō chu*[3])	*garyā-kā chaũ*
garda-this	*garda-thyau*	*garyā-kō chas*	*garyā-kā chau*
garda-thyō	*garda-thyā*	*garyā-kō cha*	*garyā-kā chan*
Impersonal Honorific		Impersonal Honorific	
garnu hũda-thyō		*garnu bhayā-kō cha*	

Present Subjunctive (Periphrastic)	
If I do	
Singular	Plural
garda-hũ[2])	*garda-haũ*
garda-hōs	*garda-hau*
garda-hō	*garda-hun*
Impersonal Honorific	
garnu hũda-hō	

Verbs with roots ending in vowels vary slightly from the above see p. 664.

For irregular verbs, see p. 664.

B. Negative Conjugation.

Infinitive, *na garnu*, &c., not to do.
Present Participle, *na gardō*, &c., not doing.
Past Participle, *na garyō, na garyā-kō*, &c., one who did not.
Future Passive Participle, *na garnu*, &c., not about to do.
Adverbial Participle, *na gardā, na gardai*, &c., while not doing.
Conjunctive Participle, *na gari, na garyē-ra*, &c., not having done.
Noun of Agency, *na garnyē*, &c., not a doer, not one about to do
Honorific Form, *na garnu hunyē*.

	Old Present, Present Subjunctive and Imperative		Future
	I do not, I may not do, let me not do		I shall not do
	Singular	Plural	
1.	*garnna*	wanting	First pers. singular, *garnna*,
2.	*na gar, na gares*	*na gara*	For the other forms the Pre-
3.	*na garos, na garē*	*na garun, na garnan*	sent Definite is employed.
	Impersonal Honorific *na garnu hos*		Impersonal Honorific *na garnu hunyē cha*

	Present Definite		Imper
	I do not, I shall not do		I was
	Singular	Plural	Singular
1.	*gardĩna, gardaina*	*gardaũna, gardainaũ* [3])	*gardĩna* [4]) *thyā̃* [5])
2.	*gardainas*	*gardauna, gardainau*	*gardaina this*
3.	*gardaina*	*gardainan*	*gardaina thyō*
	Impersonal Honorific *garnu hũdaina*		Impersonal *garnu*

	Pluperfect	
	I had not done, I did not	
	Singular	Plural
1.	*garyā-kō thiyena* [6])	*garyā-kā thiyaũna*
2.	*garyā-kō thinas*	*garyā-kā thiyauna*
3.	*garyā-kō thiyena*	*garya-ka thiyenan*
	Impersonal Honorific *garnu bhayā-kō thiyena*	

1) or *garyũna, gar(y)enũ.*
2) or *garyanau.*
3) or *gardũna, gardainũ.*
4) or *gardaina.*
5) Any optional form of the auxiliary may be used. With feminine subjects, feminine forms of the auxiliary are used.

Past		Aorist
I did not		I do not, etc.
Singular	Plural	
garĩna	*garyaũna, gar(y)enaũ* [1])	Not used. The Present Definite is employed instead.
garĩnas	*garyauna, gar(y)enau* [2])	
gar(y)ena, garyana	*gar(y)enan, garyanan*	
Impersonal Honorific *garnu bhayena*		

fect	Perfect	
not doing	I have not done	
Plural	Singular	Plural
gardaina thyaũ	*garyā-kō chuĩna* [6])	*garyā-kā chaũna*
gardaina thyau	*garyā-kō chainas*	*garyā-kā chauna*
gardaina thyā	*garyā-ko chaina*	*garyā-kā chainan*
Honorific *hũdaina thyō*	Impersonal Honorific *garnu bhayā-kō chaina*	

Future Perfect	
I shall not have done	
Singular	Plural
garyā-kō hunna [7])	*garyā-kā hũdaũna*
garyā-kō hũdainas	*garyā-kā hũdauna*
garyā-kō hũdaina	*garyā-kā hũdainan*
Impersonal Honorific *garnu bhayā-kō hũdaina*	

6) In both the Perfect and the Pluperfect, any optional forms of the Participle or of the Auxiliary Verb may be used throughout. With feminine subjects feminine forms of the Participle and of the Auxiliary Verb are used.

7) Any optional forms of the Participle and of the Auxiliary may be used throughout. With feminine subjects, feminine forms of the Participle are used.

Passive Voice [1]).

C. Positive Conjugation.

Infinitive, *garīnu*, &c., to be done.

Present Participle, *garīdō*, &c., being done.

Past Participle, *garīyō*, *garīyā-kō*, &c., been done.

Adverbial Participle, *garīdā*, &c., while being done.

Conjunctive Participle, *garīi*, &c., having been done.

Noun of Agency, *garīnyē*, &c., one who is done, or about to be done.

Old Present, Present Subjunctive, and Imperative, *garīū̃*, I am being done, I may be done, let me be done.

Old Present, Second person plural, *garīyau* (irregular).

Future, *garīūlā*, I shall be done.

Past, *garīyā̃*, I was done.

Aorist, *garīnchhu* (see page 664), I am being done, I shall be done, I was done.

Past Aorist, *garīthyā̃*, I was being done (continuously).

Present Definite, *garīda-chu*, I am being done.

Imperfect, *garīda-thyā̃*, I was being done.

Perfect, *garīyā-kō chu*, I have been done.

Pluperfect, *garīyā-kō thyā̃*, I had been done, I was done (a long time ago).

Future Perfect, *garīyā-kō hūlā*, I shall have been done.

Present Subjunctive (Periphrastic), *garīda-hũ*, (if) I be done.

D. Negative Conjugation.

The passive Negative Conjugation presents no difficulties, being formed on the model of the Active Negative Conjugation. Thus, *na garīnu*, not to be done; *garīnna*, let me not be done; *garīīna*, I was not done; *garīdīna*, I am not being done, and so on for the other forms.

---

1) Throughout the Passive Voice, the typical ī is often written i or, before vowels, *iy*. Thus *garīnu* or *garinu*, to be done; *garīūlā* or *gariūlā*, or *gariyūlā* I shall be done. As explained on p. 664, under the head of Vocalic Roots, the ī or i may be, and usually is, nasalized before any mute consonant.

॥ अथ भगवद्भक्तिविलासिन्यां पञ्चचत्वारिंशो ऽध्यायः ॥

श्री-शुकदेव आज्ञा गर्नु-हुन्छ । परमेश्वर-भगवान्-ले आमा-बाबु-लाइ ज्ञान-प्राप्त भये-को जानि, 'अैल्हे यो ज्ञान दिन ठीक छैन' भनि, माया-ले त्यो ज्ञान बिर्साइ दिनु-भो (१) । वाहाँ-पछी भगवान् दुइ भाइ माता-पिता-का नजीक आइ बड़ो नम्रताञि-ले 5
प्रसन्न-गराउने भये-का छँदा (२), 'हे आमा! हे बाबा!' भनि केहि भन्न लाग्नु-भो । 'तपाञि-हरु हाम्रा-निमित्त सार्है-खेद्-मा हुनु-हुन्थ्यो । तै-पनि बाल्य-पौगंड-किशोर-अवस्था-को आनन्द हामि-बाट पाउनु-भयेन (३) । हामि-अभागी-ले पनि तपाञि-हरु-का नजीक बस्न पायेनौँ । बाबु-का घर बसे-को जो सुख बालख-लाइ हुन्छ 10

---

(1) *garnu-hunchha*, aorist honorific in sense of past; *ājñā garnu*, to make an order, is honorific for 'to say'; *bhagawān-lē* agent case, being the subject of *birsāi-dinu-bhō*, caused to forget, lower down; *bhayē-kō*, for *bhayā-kō* (past participle of *hūnu*, to become). The word agrees with *āmā-bābu-lāi*, mother and father, 15 but it does not agree in the plural number, as the concord is disturbed by the presence of *lāi* the postposition of the accusative. 'Now it is not (*chaina*) right to give (*dina* for *dinu*) this knowledge'. *māyā-lē* is in the instrumental, not in the agent, 'by means of illusion'; *birsāi-dinu-bhō*, honorific past. *bhō* contracted form of *bhayō* 20 (past of *hūnu*); *birsāi* is conjunctive participle of *birsāunu*, causal of *birāsnu*, to forget: *birsāi-dinu*, a compound verb, to cause to forget, lit. to give causing to be forgotten.

(2) *najīka* (Prs. نزدیک). A common postposition here governing the oblique genitive, 'having come (*āi*) near the (i. e. their) parents'. 25 *namratāñi* for *namratāi*, humility, instr.; lit. on being (*chādā*) become (*bhayē-kā*, past part plur.) pleased-causers (*garāunē*, noun of agency), i. e. while causing (them) to be pleased. *garāūnu*, causal of *garnu*, to do.

(3) *bhani*, having said, is used exactly like the Skr. *iti*; they 30 began (hon. past) to say (obl. infinitive after *lāgnu*, to begin) something; Your Honours for our sake were (imperfect honorific: *thyō* contracted for *thiyō*) in hard trouble; *tai-pani*, nevertheless; *hāmi-bāṭa*, from us; *pāunu-bhayena*, negative honorific past, you did not get. 35

सो पनि हामि-ले पायेनौँ (४) । जस्-ले चारै पुरुषार्थ दिने शरीर उत्पन्न गर्‍यो, जस्-ले पालन गरि ठूलो बनायो, उन्-को रिन-बाट बराबर् सय-वर्ष-सम्म सेवा गरे पनि रिन-चुक्ती हुँन सक्तैन (५) । जो पुत्र धन-ले शरीर्-ले समर्थ भै आमा-बाबा-लाइ आनन्द दिदैन, तेस्-लाइ परलोक-मा आफ्नै मासु खुवाउँछन् (६) । फेरि वृद्ध आमा बाबु, पतिव्रता स्त्री, बालख, पुत्र, गुरु, ब्राह्मण, शरणागत, इन्-लाइ जो समर्थ भै पोषण गर्दैन त्यो जिउँदै मरे-समान हुन्छ (७) । अतएव कंस-का डर्-ले आज-तक् तपाञि-हरु-को पूजन न-हुना-ले जन्म व्यर्थ गयो (८) । हे तात! हे मात! दुष्ट-कंस-का कारण महा-

---

(4) *basna pāyenaũ*, we did not get (simple negative past, 1. plur.) to dwell (obl. infinitive, a permissive compound), we were not allowed to dwell near you. *bābu-kā ghara*, *ghara* is oblique of *ghar*, in the house; *basē-kō* (*basyā-kō*), past participle, one who has dwelt, in agreement with *bālakha-lāi*, dat. plur. of *bālakh*, the concord being disturbed by the presence of *lāi*; *huncha*, 3. sg. aorist of *hūnu*, in sense of present; 'the happiness which becomes to (i. e. is possessed by) children who dwell in the house of (their) father'; *pani* here, and often, is equivalent to the Greek δέ.

(5) *jas-lē*, agent case of *jō*, who; *cār-ai*, emphatic of *cār*, the four; *dinē*, noun of agency, a giver; 'he who (being) a giver of the four human objects (*dharma*, *artha*, *kāma*, *mōkṣa*) brought the body into being, he who protecting (lit. doing protection) made (his son) great (*thūlō* = *sthūlaka*-), from his debt (*rina* = *ṛṇa*-), (if) a man do service continually (Prs. برابر, *barbar* in XLVI, 28) for a hundred years, there cannot be debt-remission; *saktaina*, 3. sg. neg. pres., governing *hūna*, the obl. infin.

(6) *dhana-lē*, *śarīra-lē*, instrumentals; *bhai*, conjunctive participle of *hūnu*; *āmā-bābā-lāi*, *bābā* is obl. of *bābu*; above, we have *āmā-bābu-lāi*, in the same meaning; *didaina* or *dīdaina*, 3. sg. neg. pres. of *dīnu*, to give; *khwāũchan*, 3. pl. aorist of *khwāūnu*, causal of *khānu*, to eat.

(7) *bhai*, conj. part. of *hūna*; *gardaina*, 3. sg. neg. pres.; *jiũdai*, loc. of pres. part., while yet alive, he becomes equal to one who is dead; *marē* for *maryā*, obl. of *maryō*, past part. of *marnu*, to die.

(8) *ḍara-lē*, instr.; *na-hunā-lē*, owing to there not being worship; *hunā* obl. infin., *lē* postposition of ablative of cause; *gayō*, past term. of *jānu*, to go.

क्लेस-युक्त औ पराधीन हामि-बाट जो तपाञि-हरु-का सेवा भयेन सो क्षमा गर्न जोग्य हुनु-हुन्छ' (९) ॥

श्री-शुकदेव आज्ञा गर्नु-हुन्छ । यस्-तरह माया-ले मनुष्य-रूप जगत्-का अन्तर्यामि भगवान्-का बचन-ले मोहित भै भगवान्-लाइ काख-मा लि, अँगालो हालि परमानन्द-मा प्राप्त भये (१०). हे महाराज, आसु-का धारा-ले अभिषेक गर्ने भया-का, बसुदेव-र देवकी स्नेह-का-मारे हृदय-सम्म आसु पुर्याइ केहि बोल्न सकेनन् (११)। तब भगवान्-कृष्ण-ले आमा-बाबु-लाइ यस्तो देखि संझाइ-बुझाइ मातामह-उग्रसेन-लाइ मथुरा-को राज्य दिनु-भो (१२) । फेरि केहि भन्नु-पनि-भो की, 'हे महाराज! हामि तपाञि-का प्रजा हुँ । हामि-

---

(9) *kāraṇa*, used as a postposition governing the oblique genitive, 'on account of'. *tapāñi-haru-kā*, for *-kō*, the oblique form being wrongly used instead of the direct, probably for the sake of rhyme with *sēwā*; *bhayena*, 3. sg. neg. past of *hũnu*; *garna*, obl. infin., governed by *jōgya*, worthy of doing pardon; *hunu-huncha*, honorific aorist, its subject being *tapāñi-haru* understood, 'inasmuch as (*jō*) service of you did not take place, still (*sō*) You Honours are worthy of forgiving us, i. e. should forgive us'. *hāmi-bāṭa*, from us who were *mahā-klēśa-yukta* and *parādhīna*.

(10) *yas-taraha*, in this (obl. of *i*, this) way (Ar. طرح); *bacana-lē*, by the word (instr.); *kākh-mā*, on the bosom (*kakṣa-*); *li*, conjunctive participle of *līnu*, to take; *ãgālō hāli*, lit. having put an embrace; *prāpta*, here, as often, used with *hũnu* to mean 'they became subject to' with locative following: *bhayē* (or *bhayā*) 3. pl. past.

(11) *garnē bhayā-kā*, having become doers (of sprinkling with a stream of tears); *garnē*, noun of agency; *bhayā-kā*, past part. pl.; *basudēva-ra*, here *ra* is, as is invariably the case, an enclitic meaning 'and'; *snēha-kā-mārē*, owing to affection, a common Hindōstānī idiom; *puryāi*, conj. part., causing (tears) to advance (as far as their hearts); *kēhi bōlna sakenan*, they could not (3. pl. neg. past) say (obl. infin. after *saknu*, a potential compound) anything.

(12) *yastō dēkhi*, seeing them in such condition; *yastō* is an adjective, agreeing with *āmā-bābu-lāi* (see No. 6), but the concord is disturbed by the *lāi*, (see No. 1); *saṃjhāi* (Hindōstānī, *samjhāi*), conj. part., causing to understand, i. e. consoling; *dinu-bhō*, honorific past.

लाइ आज्ञा गर्नु-हवस् । हामि-लाइ-र ययाति-राजा-का आप-ले राज-गद्दी-मा बस्न हुन्न । हजुर राज गर्नु-होस (१३) । हामि सेवक हाजिर छौँ-ज्याल् देवता-हरु पनि आफै-आफ नजर्आना अर्पण गर्ने छन् भने अरु-राजा-का ता के कुरा’ भनि (१४), पैल्हे कंस-का डर-ले भागे-का यदु, वृष्णि, अन्धक, मधु, दाशार्ह, कुकुर, आदि सबै-लाइ बोलाइ, धन-ले प्रसन्न गराइ. आफ्ना-घर-मा बसाल्नु-भो (१५, १६) । भगवान्-राम-कृष्ण-का बाहु-ले रक्षा गरिया-का यादव-हरु पनि आनन्द-पूर्वक घर-मा रमण गर्न लागे (१७) । नित्य

---

(13) *phēri*, = then (see No. 20); *bhannu-bhō* (honorific past), they said (*pani* = δέ) something, that (Prs. كه); *hāmi hū*, we are; *prajā*, plural, subjects. *ājñā garnu-hawas* (or *hos*), give (honorific imperative) (to us) an order. *hāmi-lāi-ra*, and for us, note that *ra* here connects two sentences, and does not connect *hāmi-lāi* with anything following as in *basudēva-ra*, in No. 11. *basna hunna*, we are not for sitting, i. e. we cannot sit, ‘and as for us, — owing to Yayāti's curse, we cannot sit on the royal throne’ (but this is doubtful, and the passage looks corrupt); *rāj* (here, for *rājya*) *garnu-hos*, do ruling (honorific imperative); *hujura* = Ar. حضور).

(14) *hājir* (Ar. حاضر); *jyāl*, as long as, follows the sentence to which it refers, ‘as long as we are in attendance as thy servants, the Gods even of their own accord (*āphai-āpha*) will bring (lit. are bringers of) offerings’; *najar-ānā* (Prs. نذرانه), is wrongly considered by folk-etymology as a compound word of which the second member is *ānā*, a certain coin; *gārnē*, noun of agency: *bhanē*, locative of past participle, lit. on having said, continually used as a conjunction equivalent to ‘if’, i. e. ‘if the gods will give presents, what need to talk of earthly kings’, lit. ‘of other (*aru*) kings then (*tā*) what affair (is it?); *bhani* again = *iti.*

(15, 16) *pailhē*, at first (Hindī *pahilē*); *bhāgē-kā*, plur. past part., the Yadus &c. who had fled; *sab-ai-lāi*, emphatic accusative; *bolāi*, conj. part. of *bolāūnu*, to summon; it is causal of *bōlnu*, to speak; ‘having called all (these)’; *prasanna garāi*, see No. 2; *basālnu*, causal of *basnu*, *basālnu-bhō* (hon. past), he caused them to dwell each in his own house.

(17) *gariyā-kā*, plural of *gariyā-kō*, past participle of *garīnu*, the passive of *garnu*, to make; *rakṣā gariyā-kā yādava-haru*, Yādavas, whose protection had been made; *garna lāgē* (or *lāgyā*), inceptive compound, they began to do.

भगवान्-को दर्शन गर्ना-ले बुढ़ा-हरु पनि बलवान् पराक्रमी तरुण भया, किन-भने बारम्बार नेत्र-का द्वारा भगवान्-का मुख-कमल-को अमृत-पान गर्द-थे (१८, १९)। महाराज! फेरि भगवान्-श्री-कृष्ण-र बलदेव-जी नन्द-जी-का नजीक आइ केहि भन्न लाग्नु-भो (२०), 'हे बाबा! तपाञि-ले स्नेह-का-साथ धेरै-काल-सम्म पालन-पोषण गरि, पुत्र-का भन्दा बढ़ता गरि राख्नु-भो (२१)। जो आफु-लाइ पाल्छ पोस्छ उहि बाबु कहिन्छ (२२)। तस्मात्, हे बाबा! अब व्रज-मा पाल्नु-हवस। म पनि स्नेह-ले भरिया-का बन्धु-वर्ग-को-र चरण-का दर्शन गर्न आउँला' भनि (२३), यस-तरह व्रजवासी-का अगाड़ी लुगा गहना-का सौगाद् दि, श्री-कृष्ण-ले नन्द-को सत्कार गर्नु-भो (२४)। नन्द-जी पनि भगवान्-को बचन सुनि प्रेम-ले विह्वल

(18, 19) *garnā-lē*, from (on account of) doing; *garnā* is oblique infinitive; *bhayā*, they became; *kina-bhanē*, lit. 'did they say why?', hence 'because'. Cf. the use of *bhanē* for 'if' in No. 14. *garda-thē* (or *thiyā* or *thyā*) imperfect, 'they were doing'.

(20) *phēri*, again, often used to introduce a new subject, and equivalent to 'next' or 'then', literally the conj. part. of *phērnu* to cause to turn. *najīka*, see No. 2. *bhanna lāgnu-bhō*, inceptive compound (see No. 17), began to say (honorific).

(21) *sātha*, with, governs oblique genitive. *dhēr-ai*, emphatic suffix *ai*. *bhandā*, on saying, the usual particle of comparison with oblique genitive, = 'than'. *baṛhtā*, in exceeding, = more, an old oblique pres. part. (modern *baṛhdā*); the whole sentence means 'you kept (i. e. cherished) us more than (if we were) sons.

(22) *āphu-lāi*, accusative of *āphu*, self, here used for 'one's own (children)'. *pālcha pōscha*, aorists in sense of present; *kahincha*, aorist of *kahīnu*, passive of *kahnu*, to say, 'he who protects and cherishes his own children is called a father' (*u-hi*, emphatic for *u*, = he verily).

(23) *pālnu-hawas*, honorific imperative, literally, 'protect', here politely, 'proceed to Vraja'. *bhariyā-kā*, honorific plural of the passive past participle, 'and I shall come to see the feet of my relatives who are filled with affection (for me)'. *ra* here although in the middle of the sentence connects it with what precedes. *garna*, oblique infinitive of purpose, *āũlā*, future, 'I will come to do seeing (i. e. to see). *bhani* = *iti*.

(24) *yas-taraha* (see No. 10). *saugāda* or *saugāta*, are offering

भै, दुइ-भाइ-लाइ आलिंगन गरि, बड़ा-दुक्ख-ले गोपनी साथ व्रज-मा आया (२५) ॥

महाराज, फेरि बसुदेव-जी-ले पुरोहित-र अरु ब्राह्मण-लाइ समेत् बोलाइ, बिधि-पूर्वक राम-कृष्ण-को व्रत-बन्ध गराया (२६)। 5 आया-का ब्राह्मण-हरु-लाइ रेशमी कपड़ा, सुन-का गहना-ले पूजा गरि, दक्षिणा सहित्, दुहुनि गाइ दिया (२७)। भगवान् जन्मे-का दिन पनि बसुदेव-ले गाइ-दिने-को इच्छा गर्‍या-को थिया, सो कंस-का डर-ले हुन न-सके-को हुँदा, उपनयनै-का दिन गरे (२८)। राम-कृष्ण दुइ-भाइ-ले गर्गाचार्य-द्वारा उपनयन भै ब्रह्मचर्य धारण गर्नु-10 भो (२९)। जद्यपि दुइ भाइ सर्बज्ञ थिया, तै-पनि मनुष्य-का चेष्टा-ले

---

or respectful present, having first given (conj. part.) a respectful present of clothes and ornaments. *garnu-bhō*, honorific past.

(25) *pani* = δέ. *suni*, *bhai*, *gari*, conjunctive participles. *baṛā*, obl. of *baṛō*, great, agreeing with *dukkha* (*duḥkha*)-*lē* (instr.). 15 *gōpanī sātha* translates *saha gōpaiḥ*. *gōpanī* is an oblique plural of *gōpa*, a cowherd. The form is not Khas, but is borrowed from Hindī or Bihārī. *āyā*, honorific plural, he came.

(26) *purōhita-ra aru brāhmaṇa-lāi* (having called) the *purōhita* and other *brāhmaṇas*. *aru* = other (= Hindī *aur*, Skr. *apara*-). 20 *bolāi*, conj. part.; *garāyā*, 3. plur. (hon. for sing.) past of *garāunu*, causal of *garnu*, to make.

(27) *āyā-kā*, past part. plur. (to the *brāhmaṇas*) who had come, having worshipped them with silk (Prs. ریشمی) garments and ornaments of gold (*suna svarṇa*-), with the fees, he gave (3. plur. 25 past) (milch cows). The plural is respectful for singular.

(28) *janmē* (or *janmyā*) plur. past participle of *janmnu*, to be born (hon. plur.), on the day of Bhagavān being born. *pani* = δέ. *dinē*, obl. infin., a wish (or intention) of giving cows. *garyā-kō thiyā*, plup., note the carelessness. The auxiliary verb 30 is in honorific plural, while the participle is singular. *huna* (obl. infin.) *na sakē-kō* (or *sakyā-kō*, past part.) *hũdā*, on (i. e. owing to) its not being able to happen owing to fear of Kaṃsa, he did it (*garē* = *garyā*, 3. plur. past) on the day of the *upanayana* itself; *ai* is emphatic particle.

35 (29) *dui-bhāi-lē*, the two brothers (agent case) took up (hon. past) the state of religious studentship.

ज्ञान-लाइ गुप्त राखि (३०) पढ्ना-का इच्छा-ले उज्जयन-शहर-मा काश्यप-नाउँ-भया-का ब्राह्मण-सित पढ्न जाँनु-भो (३१) । ताहाँ पनि 'गुरु-का सेवा गर्नु पर्छ' भनि, शिक्षा गर्ने भया-का, भगवान्-ले गुरु-लाइ परमेश्वर-का-झै सेवा गर्न लाग्नु-भो (३२) । ब्राह्मण-ले पनि शुद्ध जानि छ अंग-र उपनिषद्-ले-सहित् भया-को बेद पढाया (३३), मंत्र-ज्ञान-सहित्-का धनुर्वेद, धर्मशास्त्र, मीमांसा, न्याय, संधि-बिग्रह-जान-आसन-द्वैध-आश्रय-रूप नीति-शास्त्र पनि पढ्नु-भो (३४) । इ-दुइ-भाइ-लाइ पढ्नु के थियो । खालि सुन्नु थियो (३५) । यस्-तरह दिन-मा यक यक बिद्या पढ्दा चौसट्ठी दिन-मा चौसट्ठी कला सिक्नु-भो । * * * * * इ बिद्या सिक्नु-भो । महाराज, यति पढे पछी 'मन-मा जो छ, सो गुरु-दक्षिणा माग्नु-होस्', भनि,

---

(30) *tai-pani*, nevertheless, by their human actions (*manuṣya-kā cēṣṭā-le* = *narēhitaiḥ* = *naracēṣṭitaiḥ*) keeping (conj. part.) the knowledge concealed.

(31) *śahara* = Prs. شهر; they went (hon. past) to read (obl. infin.) with a Brāhmaṇa named (*nāũ bhayā-kō* is the regular formula for 'named', here it is oblique to agree with *brāhmaṇa*) Kāśyapa.

(32) There, saying 'one must do service of a *guru*', having become makers of instruction (i. e. learners), they began to do service to the *guru* (who was to them) like a god. *guru-kā* for *guru-kō*, probably to rhyme with *sēwā*. *garnu*, here future passive participle (*karaṇīya-*); *parcha*, 3 sg. aorist of *parnu*, to happen, become; *garnē*, noun of agency; *bhayā-kā*, plur. past participle; *jhai*, postposition, 'like', governing oblique genitive.

(33) *pani* = δέ; *jāni*, knowing them to be pure taught (3. plur. past of *paṛhāũnu*, causal of *paṛhnu*, to read) them the Vēda including (lit. become-with-from) the six Vēdāṅgas and the Upaniṣads.

(34) *jāna* = *yāna-*; *paṛhnu-bhō*, they read (hon. past).

(35) For these two brothers what was there to be read (*paṛhnu* = *paṭhanīya-*), it was only (Ar. خالی) to be heard, i. e. they had no need to study, all that was necessary was to hear once from the *guru* (*ēka-vāraṃ gurōr uccāraṇamātrēṇa*).

गुरु-सित प्रार्थना गर्नु-भो (३६) । गुरु-ले अमानुखी बुद्धि-पराक्रम देखि आफ्ना-पत्नी-सित सल्लाह मिलाइ, प्रभास-क्षेत्र-मा मरे को आफ्नु पुत्र मागे (३७) । दुइ भाइ पनि 'जो आज्ञा' भनि, रथ-मा चढि प्रभास-मा गै, क्षण-भर बस्नु-भो । समुद्र पनि भगवान् आया-को चाल पाइ, अनेक रत्न भेटी लि, दर्शन गर्न आया (३८) । समुद्र आया-को देखि, भगवान्-ले भन्नु-भो की, 'मेरा-गुरु-पुत्र लाइ चाडै देउ जस्-लाइ तिमि-ले बगाये-थ्यौ' (३९) । भगवान्-का यस्ता बचन सुनि, समुद्र बिन्ति गर्छन, 'हे देव! मै-ले लिया-को छैन । मेरा-जल-भित्र शंख-को रूप भया-को पंचजन यउटा दैत्य बस्छ । तैसै-ले

---

(36) *yas-taraha* (see No. 10). *yaka yaka*, distributive, while reading (obl. pres. part.) one (branch of) learning each day, they learnt (hon. past) the 64 *kalās* in 64 days. Here the original gives a list of the 64 *kalās* which I omit. The words being translations and not transliterations of Sanskrit would be useful to lexicographers, but to no one else. *yati paṛhē* (or *paṛhyā*, obl. past part.) *pachi*, after reading this much, saying (*bhani* = *iti*), 'ask for (hon. imperat.) that *guru*-fee which is in your heart', they made request to the *guru* (abl. after verb of saying).

(37) *amānukhī* = *amānuṣī*; having joined (*milāi*, conj. part. of *milāũnu* causal of *milnu*, to be joined) counsel (Ar. صلاح) with (*sita*) his own wife, asked (*māgē* or *māgyā*, 3. plur. past) for his own son who had died (*mārē-kō*, or *maryā-kō*, past participle) in Prabhāsa-kṣētra.

(38) saying 'what is (your order)', the common formula of respectful assent. *gai*, conj. part. of *jānu*, to go. *basnu-bhō*, sat there for a short time. *kṣaṇa bhara*, lit. a full moment, a common locution. *cāla pāi*, getting (conj. part. of *pāũnu*) the conduct (i. e. news) that Bhagawān is come (past part.); *bhēṭī li*, taking (conj. part. of *lĩnu*, to take) an offering (lit. a present given to one who arrives), came (3. plur. past) to see (obl. infin. of purpose).

(39) *āyā-kō*, past part. seeing the sea who had arrived, i. e. that he had arrived. *dēu* or *dēwa*, 2. plur. imperat. *dēu* is used when addressing one person respectfully; *dēwa* when addressing many; so *lēu* or *lēwa*, take; *jāu* or *jāwa*, go: 'give quickly (*cāṛai*) the son (acc.) of my *guru*, whom (*jas-lāi*) you (*timi-lē*) carried of (pluperfect, 2. plur. of *bagāũnu*, causal of *bagnu*, to flow).

ल-ग्यो-हो’ (४०) । समुद्र-का यस्ता वचन सुन्ने बित्तिकै जल-मा फाल हालि तेस्-पंचजन-लाइ मारि निज दैत्य-को पेट चिरि हेर्नु-भो (४१) । ताहाँ बालख-लाइ न देखि, शंख-मात्र लि संयमिनी-नाउँ-भया-को यम-राज-का शहर-मा जानु-भो (४२) । ताहाँ पुग्ने बित्तिकै भगवान्-ले खूप् शंख बजाउनु-भो । यम-राज पनि शंख-को शब्द सुन्ने बित्तिकै कृष्ण-का अगाड़ी हाजिर भै बिधि-पूर्वक भगवान्-को पूजा गरि भन्न लागे (४३, ४४), ‘हे लीला-ले मनुष्य-रूप विष्णु आज्ञा हवस्! के सेवा गरौँ’ । यम-राज-का इ वचन सुनि, भगवान् आज्ञा गर्नु-हुन्छ, ‘हे यम-राज! अरु केहि होइन । आफ्ना-कर्म-बन्ध-ले बाँधिया-का गुरु-पुत्र-लाइ तपाञि-ले जाहाँ ल्याउनु-भया-को-छ । मेरो आज्ञा मान्ने भया सो बालख दिनु-होस्’ (४५) ।

---

(40) *yastā bacana*, such words (plur.); *binti* (*vijñaptikā*), a respectful statement; *garchan*, aorist in sense of past. *chaina*, 1. pres. neg. verb substantive forming perfect, ‘I did not take him’; *bhitra*, within (*abhyantarē*); *śaṅka-kō rūpa bhayā-kō*, having become (i. e. having taken) the form of a conch. *yauṭā* (*yak* + *uaṭā*, a defining numeral suffix, like pigeon-English ‘piece’) ‘one-piece demon dwells (3. sg. aorist, in sense of present). *tes-ai-lē*, it is he verily (*ai*) who took him away (*la-gyō-hō*, 3. sg. perf. irregular of *lai-jānu*, to take away).

(41) *sunnē*, loc. of infinitive, on hearing; *bittikai*, immediately; *phāla*, a jump; *hālnu*, to throw; *phāla hāli*, having jumped; *nija*, used as a demonstrative pronoun, having split the belly of that demon he looked (past hon.) (inside).

(42) Then, not seeing the lad, taking only the conch, he went (hon. past) to the city (شهر) of Yama-rāja called Saṃyaminī (*sic*).

(43, 44) *pugnē*, loc. of infin., ‘on arriving’: *khūp* (Prs. خوب, Pahlavi *χvap*), well; *bajāunu-bhō*, he caused the conch to sound (hon. past). *sunnē*, loc. of infin., ‘on hearing’; *agāṛī*, before, governs oblique genitive. *hājira* (Ar. حاضر) becoming present, according to rule doing worship of Bhagavān, began to say (inceptive compound, with oblique infinitive).

(45) ‘O Viṣṇu, (who) in sport (has taken) human form, let there be an order’ (a common formula for saying respectfully ‘what do you want?’). What service may I do (1. sg. old pres.)? *vacana* is here again plural, ‘hearing these words of Y.’. *ājnā garnu-huncha*, see No. 1. *aru* &c., ‘other anything (*kaihi*) is not. Your Honour

भगवान्-का यस्ता बचन सुन्ने, बित्तिकै 'जो आज्ञा' भनि, यम-राज ले बालख हाजिर गर्-दिया । भगवान्-ले पनि गुरु लाइ बुझाइ दि, फेरि 'गुरु बर माग्नु-होस्' भन्नु-भो (४६) । तब गुरु-जी भन्द-छन् 'हे बाबु! तपाञि-हरु-ले भारि गुरु-दक्षिणा दिनु-भो । तपाञि-जस्ता शिष्य हुँदा के बाकी छ-र बर मागौँ (४७) । हे बीर घर जाउ । तपाञि-हरु-को कीर्ति चारै तर्फ फैलियोस् । अरु केहि बर चाहिँदैन । घर जानु-होकोस (४८) । हे बाबु! हे परीक्षित! यस्तो गुरु-को आज्ञा पाउने बित्तिकै बायु-को जस्तो बेग भया-का रथ-मा बसि, मथुरा आउनु-भो (४९) । शहर-बासी पनि धेरै दिन-मा राम-कृष्ण-लाइ आया-को देखि, हराया-को धन पाया-मा झैं, अति आनन्द भया (५०) ॥

॥ इति भगवद्भक्तिविलासिन्यां पञ्चचत्वारिंशो ऽध्यायः ॥

---

has brought (honorific perfect) here (*ñāhā*) a *guru's* son bound (past participle passive) with the bond of his own fate. *bhayā*, oblique of *bhayō*, in having become an obeyer (noun of agency) of my order give (hon. imperat.) that lad'.

(46) on hearing (loc. of infin.) such words of Bh. *jō ājñā*, see No. 38. *hājira*, see No. 43. *gar-diyā*, 3. plur. past, a compound verb. *bujhāi di* (conj. part. of *dīna*), *bujhāi dīnu*, 'to give after having caused to understand', is employed to mean 'to make over charge of any thing'. Again (see No. 20) they said (hon. part.), 'O *guru*, ask (hon. imperat.) a boon'.

(47) *bhanda-chan* (respectful 3. plur. pres. definite). Your Honours gave a weighty *guru*'s fee. In the case of (*hũdā*, lit., while being) disciples like Your Honours, what is incomplete (Ar. باقی) and (what) boon can I demand (old pres., in sense of present subjunctive)?

(48) may your fame be spread (*phailiyos*, 3. sg. imperat. pass.) in the four (*cār-ai*, i. e. in all) directions (Ar. طرف) any other is not desired (3 sg. neg. pres. passive). *jānu-hōkos*, a pleonastic form of *jānu-hos* (hon. imperat.).

(49) on getting (loc. of infin.) such an order of the *guru*, instantly sitting (conj. part.) in a chariot which was become speedy like the wind, they came (hon. past) to Mathurā.

(50) *śahara* (Prs. شهر). The citizens (*pani* = δέ) seeing Rāma and Kṛṣṇa who had arrived (concord disturbed by the *lāi*)

॥ अथ भगवद्भक्तिविलासिन्यां नन्दशोकापनयनं नाम षट्चत्वारिंशो ऽध्यायः ॥

श्री-शुकदेव-जी आज्ञा गर्नु-हुन्छ । वृष्णि-वंस-मा-का श्रेष्ट, साक्षात् वृहस्पति-का शिष्य, बुद्धिमान्-मा श्रेष्ट, उद्धव-जी भगवान्-का प्यारा मंत्रि थिया (१) । येक दिन शरणागत-लाइ अभय दिने भगवान्-ले एकान्त-मा उद्धव-को हात समाति भन्नु-भो की (२), 'हे उद्धव! हे सौम्य! तपाञि ब्रज-मा जानु-होस्, किन-भने तेस्-ब्रज-मा मेरा विरह-ले आमा-बाबा-र गोपिनी-हरु समेत् सार्‍हैं व्याकुल छन् । कोहि उपाय-ले तिँ-हरु-लाइ संझाइ-दिनु-हवस् (३) । गोपिनी-हरु आफ्ना पति पुत्र छाड़ि केवल मैँ-मा मन लाया-का छन् । तिन्-को प्राण-जस्तो मैँ छु । जो जन मेरा-निमित्त यो-लोक-का-र पर-लोक-का साधन छाड़्द-छ, तेस्-को पोषण म गर्द-छु (४) । हे मित्र! म टाढ़ाव बसे-को छु । यस्-निमित्त गोकुल-का

in (i. e. after) many days, became very joyful (*ānanda* for *ānandita*), like (*jhai*, following the clause to which it refers) one who has lost on having found wealth.

(1) *bhagavān-kā pyāra . . . thiyā*, plurals of respect.

(2) *dinē*, noun of agency, the giver (of freedom from fear); note *hāta* not *hātha*, hand. *samātnu* or *samā̃tnu*, to grasp, seize. *bhannu-bhō*, hon. past.

(3) *jānu-hos*, hon. imperat. *kina-bhanē*, see XLVI, 18. *tes*, obl. sing. of *tyō*, in that Vraja owing to separation from me. *samēt* (Skr. *samēta*), here 'all', 'every one'. *sārhai*, hard, cf. XLV, 3. *kōhi*, obl., by some device console (lit. cause to understand; hon. imperat.) them (*tī* plur. of *tyō*).

(4) *lāyā-kā chhan*, they have put their minds on me. *lāyā-kā chhan* is masculine plural. It should be feminine. It is perfect of *lāuna*, to place, to be distinguished from *lyāunu*, to bring (cf. XLV, 45). *tin-kō* &c., I am like (*jastō*) their life. Whoever (lit. what person) abandons (pres. def.) the expedients of this (*yō*, direct, for *yas*, oblique) world and the next for my sake, of him I do (pres. def.) the cherishing.

स्त्री-हरु साह्रैं व्याकुल हुनन् (५) । म यस्-तर्फ आउने-बेला-मा 'पनि म आउँला' भनि पठायैँ थ्यैँ, तेसै-ले मात्रै प्राण राखे-का हुनन् (६) ॥

श्री शुकदेव आज्ञा गर्नु-हुन्छ । हे परीक्षित महाराज! उद्धव-जी-5 लाइ यति भन्ने बित्तिकै मालिक-को आज्ञा सिर उपरि गरि, तत्काल रथ-मा चढ़ि उद्धव-जी नन्द्-का व्रज-मा जानु-भो (७) । जाँदा जाँदा सूर्यास्त-हुने बेला-मा पुग्न-जाँदा-गो खुर-का धुला-ले उद्धव-जी-को रथ बिलकुल ढाकियो (८) । गाइ-का-निमित्त आपुस-मा लड्ने भया-का साढ़े-का डक्राहट-ले रथ-को शब्द पनि सुनि-10 येन (९) । तेस्-बेला व्रज-मा पनि कस्तो थियो भने, चारै-तिर बाछा उफ्रन लागे-का । 'गाइ दुहन-लाइ फोउ बाँध' भन्ने शब्द-ले

(5) *ṭāṛhāwa*, afar off. *basē-kō* (or *basyā-kō*) past part., I am dwelling. *yas-nimitta*, for this reason. *hunan*, 3. plur. fut. in sense of dubitative present, they are probably.

15 (6) *āunē*, obl. infin., at the time of coming hither (Ar. طرف). *paṭhāyẽ thyẽ*, a kind of pluperfect. *paṭhāyẽ*, I sent; *paṭhāyẽ thyẽ* (= *thiyā̃*), I sent a long time ago. At the time of my coming hither I sent saying 'I will come again'. Only (*mātr-ai*) for this very (*tes-ai*) (reason) have they probably kept (a similar dubitative 20 perfect) their lives.

(7) *yati bhannē*, on saying (loc. of infin.) so much to Uddhava, at once (*bittikai*) putting on (his) head the order of (his) master (Ar. مالک). *caṛhi*, conj. part., mounting his chariot. *jānu-bhō*, hon. past, he went to the Vraja of Nanda.

25 (8) *jā̃dā*, obl. pres. part., while going; *hunē*, obl. inf., at the time of sunset-becoming; *pugnu*, to reach, *pugna-jānu*, to go home, the chariot of U. was altogether (Ar. بالکل) hidden (passive past part.) by the dust (obl. of *dhulō*) of the hoofs of the cattle who were going home (*praviśatāṃ paśūnāṃ khura-rēṇubhiḥ*).

30 (9) Moreover (*pani*) the noise of the chariot was not heard (negative passive, 3. sing.) owing to the bellowing of the bulls (who were) become fighters amongst themselves for the sake of a cow. *laṛnē*, noun of agency.

भरिया-को (१०) । गोपिनी-हरू असल लुगा-र गहना लाइ कृष्णी-
को चरित्र गाउँथ्या (११) । गोप-हरू-का घर-मा अग्नि, सूर्य,
अतिथि, गो, ब्राह्मण, देव, पितृ, इन्-को धूप-दीप-नैवेद्य-फूल-ले
पूजा गर्दा भारि रमणीय भया-को (१२) । चारै-तर्फ फुले-का वृक्ष,
उस्-माथि झन् पक्षि शब्द गर्ने हुना-ले झन् सोभा दिया-को (१३) । 5
तैसै-वेला कृष्ण-का प्यारा उद्धव-लाइ आया-को देखि, भेट्-घाट्
गरि, ईश्वर-बुद्धि-ले उद्धव-को नन्द्-जी-ले सत्कार गरे (१४) । वाहाँ
पछी खीर इत्यादि भोजन गराइ, पलङ्-मा बसाइ, गोड़ा ठोकि,
जब थकाइ मर्‍यो, तब नन्द्-जी सुध्याउन लाग्नु-भो (१५), की 'हे
मित्र! हे महाभाग! हाम्रा मित्र बसुदेव कष्ट-बाट मुक्त भै, इष्ट- 10

---

(10) Moreover, if you say (*bhanē*, cf. XLV, 14) 'at that time, in Vraja how was it?' In the four directions (*tira*) calves (were) having begun to leap (obl. infin.); (it was) filled (passive past part.) with the sound of saying 'loosen! tie! for milking (obl. infin.) the cows'. 15

(11) While the herd-maidens wearing (*lāi*, conj. part. of *lāunu*, see No. 4) beautiful (Ar. اصل) clothes and ornaments kept singing (obl. past participle *thyā* (*thiyā*), with root of main verb) the deeds of Kṛṣṇa only (*-ai*).

(12) *gardā*, obl. pres. part., while (the cowherds were) doing 20 worship &c., it (Vraja) (was) become very beautiful.

(13) *cār-ai tarpha*, see XLV, 48. *phulē-kā*, past part. plur. of *phulnā*, to bloom. *jhan — jhan*, the more . . . so much the more: here 'owing to so many birds being sound makers, so much the more was it (Vraja) giving (forth) beauty: *garnē*, noun of 25 agency; *hunā-lē*, instrumental of infinitive.

(14) At that very time, seeing Uddhava the beloved of Kṛṣṇa come (concord disturbed by the *lāi*; see XLV, 1), doing greeting, Nanda, through the wisdom of the Lord, did (past respectful plural) welcome of Uddhava (Skr. *vāsudēva-dhiyā ārcayat*). 30

(15) *wāhā pachi*, thereafter, having caused him to do eating of rice-milk &c., having seated him on the bed, having shampooed his feet, when the weariness was dissipated (lit. dead), then Nanda began (honorific past) to ask (inflected infinitive in an inceptive compound). 35

मित्र-बन्धु-वर्ग-का साथ आनन्द-ले छन्' (१६)? दुष्ट कंस मर्‍यो बहुत बढ़िया भयो (१७), अरु तेसै हो कैल्हे काहि कृष्ण हामि-लाइ ता संझन्छन्, आफ्ना गाइ बाछा ब्रज वृन्दावन गोवर्द्धन-पर्वत इन्-लाइ पनि संझन्छन् की (१८)? भला, कृष्ण आहाँ भेट्-घाट् गर्न आया येक फेरा, त कृष्ण-को दर्शन पाउँदा-हुँ (१९)। हेर! जस-ले डढेउला देखि आधि-बेहेरी-देखि अरिष्टासुर अघासुर इत्यादि अनेक उपद्रव-बाट हामि-लाइ बचाये (२०)। हे मित्र! श्री-कृष्ण-को पराक्रम-लीला-ले कटाक्ष-सहित हेर्नु हास्नु बोल्नु इत्यादि जब संझन्छु. तब सबै काम बिर्सन्छु (२१)। कृष्ण-को पाइला उन्-का खेल्ने बन-पर्बत देख्ता, ता झनतत् रूपै हुन्छु (२२)। गर्गाचार्य-ले भने

---

(16) *basudēva*, is throughout treated respectfully as plural. *bāṭa* is sign of the ablative; *bhai* conj. part of *hunu*; *ānanda-lē chan*, is he with happiness? i. e. is he happy?

(17) It is a very good thing (*baṛhiyā* = excellent) that the wicked Kaṃsa is dead.

(18) *testai*, adv., in this manner. *hō*, is, is principally used in questions; similarly *hũ* in 19. 'Is it so that Kṛṣṇa at any time (*kailhē*) thinks of us at all (*kāhi*)?' *tā* is expletive. *saṃjhanchan*, 3. pl. aorist of *saṃjhnu* (cf. Hindī *samajhnā*) or *saṃjhanu*, to remember. This is treated as a verb whose root ends in a vowel: hence it takes *n* in the aorist. Similarly *birsanchhu* from *birāsnu* or *birsānu*, to forget, in 21 below. *pani*, moreover: *kī* is here simply a sign of interrogative.

(19) Good! Kṛṣṇa came here to greet (obl. infin. of purpose) (us) on one occasion; so (*ta*) shall we get a sight of Kṛṣṇa (again)? *pāũdā-hũ*, lit. are we getting (pres. def.). *hũ* instead of *chũ*, as usual implies a question: see No. 15.

(20) See! (he) who saved (*bacāyē* or *bacāyā*, pl. past) us from forest fires (*ḍaḍhēulā*) from storm (*ādhi*) (and) whirlwind (*behērī*) from Ar., Agh. and other many calamities;—

(21) when we remember (see 18) of that Kṛṣṇa the prowess, the looking sportively with side-glances, the laughing, the speaking &c., we forget (see 18) all (our) business.

(22) (Nay, not only do we forget our mundane business, but) while we see (obl. pres. part.) Kṛṣṇa's foot-prints (lit. feet: *pāilō*, a foot), his (places) for sporting, the woods and mountains, then we become (aorist) identical with him (*jhanatat* absolutely; *rūpai*, in (his) form).

बमोजिम देवता-को कार्य सिद्ध गर्न ञाहाँ प्रगट भये-का रहे-छन् भन् ठान्छु (२३) । नत्र कंस-जस्तो बलवान् राजा, कुवलयपीड हाति, बड़ा बड़ा पहल्मान्, इन्-लाइ कसरी मार्दा-छन् (२४) । तार-वृक्ष-जस्तो धनु भाचे । सात-दिन-सम्म गोवर्द्धन उठाये (२५) । देवता-लाइ पनि जित्ने प्रलंब, धेनुक, अरिष्टासुर, तृणावर्त, अघासुर आदि दैत्य-लाइ मनुष्य भया लीलि-ले कसरी मार्दा-छन्' (२६) ॥

श्री-शुकदेव आज्ञा गुर्नु-हुन्छ । यस-तरह-ले प्रेम-ले कृष्ण-लाइ संझि, प्रेम-ले बिह्वल भै चुप लागे (२७) । जसोदा-को पनि पुत्र-को वर्णन सुनि बर्बर् आसु-का धारा बग्न लाग्यो (२८) । स्तन-बाट दुद पनि बग्न लाग्यो । यस्तो नन्द-जसोदा-को कृष्ण-मा प्रेम देखि उद्धव भन्द-छन् (२९), 'हे नन्द-जी! तपाञि-हरु अवश्य सहाँउन जोग्य हुनु-हुन्छ । किन भने जगत्-का गुरु नारायण-मा यस्तो बुद्धि हुनु दुर्लभ

(23) According to (Prs. Ar. بموجب) (the words) said (plur. past part.) by Garga, 'having become manifest here to make (obl. infin. of purpose) accomplished a business of the Gods he has remained (perf.)', so saying (*bhan* for *bhani* = *iti*) we think. *ṭhānnu*, to establish, to make up ones mind, to think.

(24) Otherwise (*natra*) how (*kasarī*) does he kill (pres. def. interrogative, cf. 18) these:— a king so mighty as Kaṃsa, Kuvalayapīḍa the elephant, very great wrestlers (Prs. پهلوان).

(25) He broke (*bhācnu*, to break) a bow like a *tāla* -tree; for (*samma* = during) seven days he upheld Gōvardhana.

(26) How, in sport having become (pl. of respect) a man, does he kill *daityas* such as Pr., Dhē., Ar., Tṛ., Agh., et cetera, who were conquerors (noun of agency) even (*pani*) of the Gods?

(27) Remembering (conj. part.) Kṛṣṇa in this manner (طرح) with affection. *cupa lāgnu*, to become silent (lit. to be attached to silence); *lāgē* (or *lāgyā*) pl. of respect.

(28) *barbar* = Prs. برابر (cf. *barābar* in XLV, 5). Streams of tears began to flow (inceptive compound with oblique infinitive) continuously.

(29) Milk (*dud* = Hindī *dūdh*) also began to flow from her bosom. *Bhanda-chan*, pres. def. 3. pl. (respectful), is saying, says (historical present).

छ (३०) । राम-कृष्ण ई दुइ भाइ यस-जगत्-का कारण-आदि बीज-
रूप हुन् । सबै-का मालिक हुन् । अनेक-तरह-का देह-मा प्रवेस
गरि भिन्न देखिन्छ (३१) । हे महात्मा! मनुष्य-ले प्राण-जाने बेला-
मा, शुद्ध-मन ले क्षण-मात्र इन्-मा मन लायो भने, कर्म-वासना लाइ
छाड़ि, परमगति-मा प्राप्त हुन्छ (३२) । ई दुइ भाइ निरंतर
तपाञि-हरु-लाइ संझन्छन् । अब तपाञि-हरु-को के-काँ बाकि
रह्यो (३३)? अब थोरै-दिन-मा भगवान् आहाँ आइ, तपाञि-हरु-
लाइ प्रसन्न गर्नु-हुने छ (३४) । सबै-यादव-का बैरि-कंस-लाइ रङ्ग-
भूमि-मा पछारि, तपाञि भया-का ठाउ आइ, कृष्ण ले जे प्रतिज्ञा
गर्नु-भयो-थ्यो सो पूर्ण गर्नु-हुने छ (३५) । तपाञि सुर्ता न गर्नु-हवस् ।
कृष्ण-लाइ चाडै देखनु-हुने छ । कृष्ण ता काठ-मा अघि रहे थे

---

(30) Your Honours are (aorist honorific) certainly worthy of praise (obl. infin.); *kina-bhanē*, because, see XLV, 18. Skr. *nārāyaṇē 'khila-gurau yat kṛtā matir īdṛśī*, it is difficult for such a (state of) mind to exist.

(31) *mālika* (Ar. مالک), they are lords (plur.) of all: *taraha*, see 27; making entrance into bodies of many kinds he appears (passive aorist) (in) various (forms).

(32) *bhanē*, if, placed at and of the sentence to which it refers; cf. XLV, 14. *lāyō*, past of *lāunu*, to place, a transitive verb. Hence *manuṣya-lē*, the subject is in the agent case. If a man at the time of the going (obl. infin.) of his life, with a pure mind put his mind for but a moment on them. *prāpta hunu*, to become obtained, hence to find oneself in a certain position, to attain to.

(33) *saṃjhanchan*, see No. 18. These two brothers (Rāma and Kṛṣṇa) continually remember Your Honours. *tapāñi-hāru-kō kē-kā̃ bāki rahyō* (Skr. *kiṃ-vā 'vaśiṣṭaṃ yuvayōḥ sukṛtyam*): *kē-kā̃*, at what, i. e. to what degree, to what degree is (*rahyō*, lit. remained) (any virtue) wanting (Ar. باقی) to (lit. of) Your Honours?

(34) *prasanna garnu-hunē cha*; *garnu-hunē*, honorific noun of agency, a maker, about to make, he is about to make you pleased.

(35) *pachāri* (conj. part.), having dashed down; *bhayā-kā*, past part. obl. of *hunu*, having come to the place (*thāu = sthāna*·) which has become (i. e. is) Your Honour's, the promise which Kṛṣṇa made long ago (pluperfect honorific), that he will fulfil (*garnu-hunē*, see 34).

सबै-का हृदय-मा पनि रहनु-भया-को-छ (३६) । तर परमेश्वर-भगवान्-का ता न-कोइ प्रिय छन्, न अप्रिय छन् । न उत्तम, न अधम, न विषम छन् (३७) । आमा न बाबु, न भार्या, न छोरा, न आफ्ना न बिराना छन् । न देह छ, न जन्म छ (३८) । खालि यो अवतार्ता भक्त-हरू-को रक्षा-का-निमित्त (३९) इनै भगवान् सत्त्व-रज-तम इन-का माया-ले यस-जगत्-मा रचना गर्नु-, पाल्नु-, संहार-गर्नु-, इत्यादि गर्नु हुन्छ (४०) । इ तपाञि-का पुत्र होइनन्, किन्तु सबै-का आमा-बाबु-आत्मा हुन् (४२) । जे जे तपाञि सानु ठूलो देख्नु-हुन्छ, सुन्नु हुन्छ, त्यो सब भगवान् बाहेक केहि छैन' (४३) ॥

श्री-शुकदेव भन्नु-हुन्छ । हे महाराज परीक्षित्! यस-तरह नन्द-को उद्धव-को बातचीत हुँदा रात बित्यो । गोपिनि-हरू पनि उठि, बत्ती बालि, बास्तु-पूजन गरि, मही पार्न लागे (४४) । फेरि

(36) Do not make (hon. imperat.) grief: You will quickly see (honorific future participle like *garnu-hunē*) Kṛṣṇa: (*tā*, expletive, = indeed, verily) Kṛṣṇa verily, as (*jhaī*: follows the sentence to which it refers: cf. *jyāl* in XLV, 14) fire dwells in wood, has dwelt (perfect honorific) in the hearts of all.

(37) *bhagavān-kā*, *-kā* is plural, agreeing with *na-kōī* no persons (are dear).

(38) *āmā-na-bābu*, the negative refers to both words (*dēhalī-dīpa nyāya*). *birānā* (pl.), belonging to another, opposed to *āphnā*, one's own.

(39, 40) Only (Ar. خالى) while he becomes incarnate (obl. pres. part.) to protect the faithful, does this Bhagavān, with *sattva*, *rajas* and *tamas*, which are his illusion, perform the making (*racanā-garnu-huncha*, aorist honorific), the protecting, and the destruction of this world.

(42) *hōinan*, he is not (neg. verb. subst. 3. plur. pres.). Here 'he is not only your son, but is also, the mother, father, self, of all'. A common idiom. Verse 41 of the original is not translated.

(43) Whatever, small (or) great, you see (aorist hon.) or hear, all that is not (*chaina*) anything except (*bāheka* = *bāhīka*) Bhagavān.

(44) *hūdā*, obl. pres. part., while the conversation was going on, night passed. The herd-maidens having arisen, and having lit lamps, having performed the house-worship (*vāstūn samabhyarcya*)

मधानि-को डोरि तान्दा जुझे भया-का चुरा-बाला-का शब्द-मा मिलाइ भगवान्-को चरित्र पनि गाउँछन् (४५, ४६) ॥

॥ इति भगवद्भक्तिविलासिन्यां नन्दशोकापनयनं नाम षट्चत्वारिंशो ऽध्यायः ॥

---

5 began (*lāgē*, masculine!) to do (*pārna*, inceptive compound with oblique infinitive) churning.

(45, 46) Then (*phēri*) while pulling (*tānnu*, pres. part. obl.) the rope of the churning-stick, were singing (Aorist, 3. plur.) the deeds of Bhagavān, uniting it with (lit. in) the sound of the bangles 10 (*cūrā*) and earrings which were become (*bhayā-kā*, plur. past part.) colliders (noun of agency), (i. e. which struck against each other).

(47—49) The section concludes with a poetical description in verse of the charms of the young ladies, and of their conversation. It is difficult, and I am not sure that I understand it all. I there- 15 fore omit the four verses which correspond to (they are hardly a translation of) the three verses of the original.

Das mandäische Seelenbuch.

Von

Mark Lidzbarski.

Auf seiner „Mission en Perse“ in den Jahren 1889—1891 hat der umsichtige De Morgan auch einige mandäische Handschriften erworben. Er wollte sie in der Sammlung, in der die Ergebnisse seiner Forschungsreisen mitgeteilt werden, veröffentlichen, und da jetzt in Frankreich niemand da ist, der mandäisch versteht und der einen brauchbaren Druck hätte besorgen können, ließ er die Handschriften photolithographisch reproduzieren. Eine Revision durch einen Kenner wäre freilich doch von Nutzen gewesen, da auch bei einer mechanischen Vervielfältigung allerhand Zufälle unterlaufen, welche die Genauigkeit der Wiedergabe beeinträchtigen. Ich habe den Band zuerst im April 1905 in Paris gesehen, und da fiel mir bei der Durchsicht auf S. 4 dreimal die Form סותא statt אסותא „Heilung“ auf. Ich nahm anfangs an, daß hier eine Aphaeresis vorliege, die gerade bei א nicht auffällig wäre. Da aber die Form סותא immer am Anfange der Zeile steht und sonst in demselben Stücke אסותא geschrieben ist, schöpfte ich Verdacht und sah die Originalhandschrift ein. Da fand ich denn an allen drei Stellen אסותא. Offenbar war die photographische Platte zu schmal, wodurch rechts ein Streifen der Schriftfläche abfiel, der auch die drei א mitnahm. An vielen anderen Stellen hat der Lithograph, wo die Wiedergabe auf dem Steine mißraten war, auf eigene Faust verbessert, ohne sich um die Originale zu kümmern, und dadurch eine Unzahl Wörter entstellt. Der Sachkundige wird freilich fast überall das Ursprüngliche erraten.

Bei dieser Genesis der Publikation ist es begreiflich, daß in sie manches hineingeraten ist, was eine Herausgabe nicht verdiente. Dazu gehört das Stück p. 205—252, das nur Fragmente einer minderwertigen Handschrift des bereits vor 40 Jahren von Euting herausgegebenen Qolasta enthält. „Seelenbuch“, סידרא ד̆נישמאתא, ist einer der Titel des Qolasta, und er steht im Brit. Mus. Add. Ms. 23598 an der Spitze des Werkes. Diese Worte sind nachträglich über die erste Seite der Fragmente De Morgan's geschrieben worden, um den Anschein zu erwecken, daß es der Anfang der Handschrift sei. Diese Blätter sind es nun, die Sch. Ochser in diesem Bande pp. 145 ff., 356 ff. als etwas Neues transkribierte und

übersetzte. Daß er den Charakter der Bruchstücke nicht erkannt hat, ist um so auffälliger, als er erst vor kurzem aus dem Qolasta ein Stück übersetzt hat (American Journal of Semitic Languages XXII, p. 287 ff.).

5 Das Qolasta ist bis jetzt nicht übersetzt, daher hätte die Übertragung selbst einiger abgerissenen Teile aus ihm einigen Wert, wenn sie mit Verständnis und Sorgfalt gemacht wäre. Aber bei Ochser's Arbeit kommt man gleich zu Beginn aus den Überraschungen gar nicht heraus. In den mandäischen Handschriften ist es schwer, 10 א von dem als Suffix 3. sing. verwandten ה zu unterscheiden. Wer einen Text versteht, wird sie natürlich in den meisten Fällen nach dem Zusammenhange auseinanderhalten können, dazu sind sie gerade in De Morgan's Fragmenten ziemlich deutlich geschieden. Ochser machte es sich aber bequem und schrieb überall א. — In der 15 mandäischen Schrift wird das alte aramäische ה nur für ה als Suffix 3. sing. verwandt, während sonst für ה und zugleich für ח, das gleichfalls als ה gesprochen wird, das alte ח gebraucht wird. Nach seinem phonetischen Werte wird dafür in den Transkriptionen immer ה geschrieben. Ochser wollte hier ein Übriges tun und 20 ursprüngliches ח von ה sondern; dabei zeigen sich sonderbare Dinge. Das pron. demonstr. האזין = jüd.-aram. הָדֵין schreibt er חאזין, ebenso schreibt er dessen weibliche Form האזא (= הָדָא), und das Adverb האיזאך (= ܗܳܟܰܢ) durchweg חאיזאך. Da er den Plural des Demonstrativpronomens האלין schreibt, vermute ich, daß er חאזין, 25 חאזא, חאיזאך von ܚܙܐ herleitet. — S. 150, 7 liest er כולא דאורא דניחוריא und übersetzt „jene ganze Wohnung, die entstanden". Er sieht also in דניחוריא eine Form von ܗܘܐ und hätte daher דניהוריא (ܢܶܗܘܳܐ) schreiben müssen. „Die entstanden" wäre auch דהוריא; was wirklich dasteht siehe weiter unten. Einige Zeilen weiter schreibt 30 er חיביל und transkribiert Ḥibil, während es Abel הֶבֶל ist.

Doch auch diese Dinge wären noch von geringer Bedeutung, wenn Ochser wenigstens den Text richtig verstanden hätte. Aber gleich die ersten Seiten zeigen, daß ihm selbst die Elemente aramäischer und mandäischer Grammatik unbekannt sind. Er ist nicht 35 imstande, Nomen und Verbum, Singular und Plural, koordinierte Nomina und Genetivkonstruktion auseinanderzuhalten. Dabei hat er noch mit unglaublicher Leichtfertigkeit gearbeitet. Versteht er eine Stelle nicht, so ändert er sie ohne etwas zu bemerken ab. Er läßt Buchstaben, Wörter, ja ganze Zeilen aus; dafür bereichert 40 er anderwärts den Text um eigene Zutaten. Da ist er denn auch so tief in das Verständnis des von ihm übersetzten Stückes eingedrungen, daß er nicht gemerkt hat, daß die ersten Teile zu einem Taufritual gehören (col. 1—21; Qol. fol. 1—21). Auch in ihnen werden freilich die Personen, an denen die rituellen Handlungen

vorgenommen werden, als Seelen bezeichnet. Aber wie der mandäische Kultus es im allgemeinen nicht auf den Körper, sondern auf die Seele absieht, wie das *A* und *Ω* dieser Gnosis ist, der Seele die *ἐπάνοδος* zu ermöglichen, so gilt auch die Taufe der Seele des Gläubigen; Seelen steigen in den Jordan und werden getauft. Um das körperliche Heil kümmert sich die niedere Gnosis, die ganz im Banne der alten babylonischen Religion und ihrer Auswüchse steht, und ihre Praxis lernen wir aus den Schalentexten kennen und aus noch älteren Bleitafeln, die sich jetzt in London befinden[1]).

Eine Berichtigung aller von Ochser gemachten Fehler ist hier nicht möglich. Man müßte dann geradezu eine neue Transkription und eine neue Übersetzung geben. Ich habe auch nur die ersten Seiten durchgeprüft, und nachdem ich an ihnen den Wert der Arbeit erkannt, die folgenden Blätter überschlagen und nur noch die letzten 2—3 Seiten des Stückes im 1. Hefte durchgelesen, um zu sehen, ob sie vielleicht besser wären. Aber sie stehen auf derselben Höhe wie die ersten. Ich will hier auch nur zu diesen Seiten Berichtigungen geben und nach diesen Beispielen wird sich der Wert des Ganzen bemessen lassen. Die Berichtigungen beruhen auf demselben Texte, den O. benutzt hat; wo ich diesen Text nach den Handschriften des Qolasta emendiere, hebe ich es besonders hervor.

Ochser schreibt immer Ḥajah, während es *ḥaijē* (ܚ̈ܝܐ) ist.

S. 150, 7 hat der Text משאבא האך כולה̄ דאורא ד̈ניהיא „gepriesen sei jene ganze Wohnung der Seligen (ܛܘ̈ܒܢܐ). — Z. 8 lies עלאריא. — Z. 9 lies האניך כולהין statt כולהון האניך. — In derselben Zeile: קאלא והאילא ומימרא. — Z. 10 lies ד̈אתיא מן בית אבאתור. משאבא „welche kommen aus dem Hause des Abathur. Gepriesen sei der hohe Abathur". — Die Namen der Genien שילמאי und נידבאי hat Nöldeke allerdings von den hebräischen Opferbezeichnungen שְׁלָמִים und נְדָבָה abgeleitet; aber richtig ist es nicht. Diese Genien sind identisch mit den phönizischen Gottheiten שלמן und נדבכ(ה), *Σελαμάνης καὶ Μάδβαχος*. Die beiden Namen sind zu der Form *qitlaj* umgewandelt, wie andere Namen aus dem Westen, so מיריאי (Maria), עניშבאי (Elisabeth). Im Mandaismus haben sich viele westliche Elemente erhalten und sind z. T. in westaramäischem Sprachgut überliefert; ihre Erkenntnis ist für die Erforschung des Ursprunges und der Entwicklung der babylonischen Gnosis von größter Bedeutung.

Hinter ד̈כולה̄ שורבתא in Z. 13 hat O. die Worte כרוך ודהיא מינאי דיליא ביהראם בר מאמאניא ומן האלין ausgelassen und munter mit dem folgenden נישמאתא, zu dem האלין das Prädikat ist, einen

1) Diese wichtigen Texte wurden mir durch die Freundlichkeit ihrer Besitzer, der Herren Klein und Lyon und des Herrn Ellis vom Britischen Museum zugänglich.

neuen Satz begonnen. „Wendet und stoßet ab[1]) von mir Bihram, dem Sohne der Mamanē, und von diesen Seelen, die in den Jordan hinabgestiegen sind und sich haben taufen lassen, die Angst[2]) und Furcht und das Beben (וזיוידתא = ܙܘܥܬܐ) vor den Dämonen, Dēws, Šēden ...., welche die sieben Planeten, die Herren des (irdischen) Hauses gegen die Seelen auf dieser Welt loslassen". צצבבא ist ܨܒܥܢܐ, also nicht √צבי. — מארואתא = ܡܪܘܬܐ hält Ochser der Femininendung wegen für ein Femininum und übersetzt „Herrinnen". Das Wesen der הומריא, אלאהיא, מאלאכיא und עבוריא in den mandäischen Schriften habe ich an einer anderen Stelle besprochen.

Z. 19 ff. „Blicke auf uns, die wir stehen an diesem Orte (דהאזין mit pleonastischem ד), der ganz (דכולה) aus Bösen, und an der großen Pforte, die ganz aus (weltlichen) Königtümern besteht. Wir stehen (ܩܝܡܝܢܢ) unter Bösen und wohnen unter Sündern. Erlöse uns[3]) aus der Welt, die ganz aus Sündern besteht, und von den Zaubereien der Söhne Adams und Evas (ומן[4] הארשיא דבניא דאדאם והאוא!). Was wir getan haben, vergib uns (תישבוקלאן), und was wir tun (ודאבדינין), vergib uns. Du Erlasser der Sünden und Vergehen! Erlasse uns unsere Torheiten, unsere Strauchelungen und Verfehlungen[5]). Vergibst du uns nicht unsere Sünden und Vergehen und Torheiten und Strauchelungen und Verfehlungen, so steht niemand sündenrein (זאכאיא) da vor dir, Manda dHaijē. Leben! Nimm an (קאביל, Imper. pl.) dein Gebet[6]) aus dem Verborgenen und errichte Seligkeit auf deinem Lichte[7]). Im Namen des Šarhabēl, des großen ersten Glanzes. Aufgerichtet sind die Worte des Šarhabēl, des großen ersten Glanzes, für alle, die den Namen der Kušṭa lieben, und für mich Bihram, Sohn der Mamanē. Niedergehalten (כביש) ist die Finsternis und aufgerichtet (ותריץ Qol.) das Licht!"

S. 152, 11 lies צבייא.

---

1) Lies ודהון mit Codd. Paris. VIII, X des Qolasta.

2) מן steht hier in partitivem Sinne, fehlt übrigens in drei Handschriften des Qolasta.

3) De Morgan's Text und die meisten Handschriften des Qol. haben schlecht ופארקינאן.

4) Morg. und eine Handschrift des Qol. schlecht מן.

5) סכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן sind natürlich Plurale.

6) Der Text scheint hier nicht in Ordnung zu sein.

7) Nicht „Lichter", vgl. Nöldeke, Gram., p. 180.

Z. 16. „Durch den Schatz des Lebens (בעוצאר הייא)[1]) stehen wir aufgerichtet da (תריצינין ומקאימינין = ܬܪܝܨܝܢ ܘܡܩܝܡܝܢ). Durch Oṣar-Ḥaj und Pta-Ḥaj ist aus dem Hause des Lebens die Lehre zu uns gelangt (ܐܬܐ ܠܢ). Manda dHaijē brachte uns herunter mit Glanz in Fülle und Licht in Menge (דכאביר) unser Mana, unser Zeichen, unseren Pfad[2]), unseren Jordan (!ויארדנאן) und unsere Taufe[3]). In unserem Gewande Hauran und unserer Hülle Hauraran[4]), in unserem Kranze Hazazban[5]) rufen wir zum gewaltigen, überirdischen, erhabenen Leben, das alle Werke überragt, und sprechen zu ihm: „Siehe, siehe[6]), großes Leben: dir, dir zu Liebe, o Leben, sind wir zum Jordan hinabgestiegen, und dir, dir zu Liebe, o Leben, haben wir unseren Namen und unser Zeichen angenommen aus dem großen Jordan des Lebens und dem großen Urquell der Heilmittel[7]) durch Worte der Gradheit[8]) und durch das Aufrichten (וקאיומיא) des Jokabar Ziwa[9])".

S. 154. „Umbunden und gesiegelt sind diese Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben, durch Hauran-Hauraran (בהאוראן האוראראן) Ziwa, den Ausfluß aus dem

---

1) Könnte auch „Im Schatze des Lebens" heißen, vgl. die Verse des Jacob von Sarūǧ in Brockelmann's Syrischer Chrestomathie², p. 116, 20; 120, 9. Doch läßt sich im Folgenden ב nur in instrumentalem Sinne auffassen.

2) דירכא ist der Weg des Gesetzes und der guten Werke, wie דֶּרֶךְ, سَبِيل, مِنْهَاج, مَذْهَب.

3) Man kann auch die folgenden drei Gegenstände, obwohl die Syndese unterbrochen ist, von אסגיא abhängig machen.

4) האוראן und האוראראן sind Namen von der gewöhnlichen Form dieser Namenpaare, in denen das zweite Glied durch partielle Reduplikation erweitert ist. Gebildet sind sie allerdings vom Stamme חור.

5) An dieser Lesung ist nicht zu zweifeln, obwohl auch Euting האזא זבאן getrennt hat. Im Ginza R., p. 181, 17; 182, 9; 208, 14 erscheint זאן האזאזבאן als ein Maṭṭarta-Wächter.

6) הזון ist der Impt. plur. ohne Suffix; „siehe (sehet) uns" wäre הזונאן.

7) אסאואתא = ܐܣܘ̈ܬܐ.

8) כושטא ist bei den Mandäern auch geradezu der Inbegriff ihrer Religion, wie ܩܘܫܬܐ bei den Syrern, so daß מימאר כושטא die mandäische Lehre wäre.

9) Die Worte וקאיומיא יוכאבאר זיוא stehen häufig am Schlusse der Gebete hinter במימאר כושטא (Qol. 9, 29; 11, 13; 16, 25; 43, 31; 45, 26), ihr Sinn ist mir aber nicht ganz klar.

großen Leben, als seinem (des Lebens) Beinamen[1]), durch Jōfin-Jōfafin und Sām, den bewahrten Mānā, durch Jōsmir, den Quell des Urlichtes, durch den Mann Jōkabar, den rüstigen (מהארזא) Uthra. Umbindet und besiegelt und behütet[2]) diese Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben, vor der ganzen Abgötterei des (irdischen) Hauses (דבאיתא), daß sie keine Macht über sie haben kraft ihrer Dämonen und Dēws, daß sie sich ihnen nicht nähern, an ihnen nicht sündigen und sie nicht verderben. Weggenommen seien (נישתאקלון) von ihnen alle *Schmerzen, Plagen, Züchtigungen und Wehen (?). Weichen und wegeilen sollen von ihnen alle[3]) häßlichen Krankheiten (קירסיא) und bösen Verwünschungen des Körpers. Die vor dir als Schuldbeladene sitzen, mögen als Schuldlose aufstehen[4]). Und Heilung (ואסותא) werde diesen Seelen zuteil, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben[5])".

1) Mit Hauran-Hauraran ist in diesem Stücke éin Wesen bezeichnet, ebenso wie weiterhin mit Jōfin-Jōfafin. Für צוריך nimmt Nöldeke, Gram. p. 150 zweifelnd die Bedeutung „Strahl" an. Ich glaube, daß es das paläst.-syrische ܨܘܪܟ, späthebräische צוֹרֶךְ (wohl Lehnwort) „Bedürfnis" ist. Dieses wurde für verschiedene mit Abgängen verbundene Funktionen des menschlichen Körpers gebraucht (vgl. Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, p. 220 a) und wurde wahrscheinlich von einem westlichen emanistischen Systeme als Bezeichnung für Emanationen angenommen. Die Mandäer übernahmen dann diesen Terminus, ihn gar nicht oder halb verstehend (bei ihnen bedeutet צרך „schreien" = צרח), denn in ihr System, das mit solchem Nachdruck die Reinheit betont, paßt die grob sinnliche Bedeutung des Wortes schlecht hinein. Jedenfalls ist bei ihnen der צוריך nur Licht und Glanz. — בכיניאנון ist wie auch Qol. 12, 29; 58, 31 mit הייא רביא zu verbinden; die Lesung דיופין statt ביופין hat Ochser sich geleistet. In Qol. 12, 29 heißt es נבאט ניבטא קאדמאיא צוריך הייא בכיניאנון בתיניאנון „Nbat, der erste Sproß, der Ausfluß aus dem Leben, als dessen Beinamen, als dessen Wiederholung". Diese Emanationen sind nicht aus dem großen Leben selber hervorgegangen, sondern aus dem neben ihm als Doppelwesen (الثُنّا) existierenden Namen. Die Abtrennung des Namens von der Gottheit — auf diese in den letzten Jahren viel erörterte Frage brauche ich hier nicht weiter einzugehen. — wird an dieser Stelle mit ganz besonderer Deutlichkeit ausgesprochen. 2) Impt. pl. c. suff. 3. plur. fem.

3) Ochser hat die Worte כיביא שיבטיא ורידיא ורומאייא ניטרון וניתאזיהון מינאיהון כולהון übersprungen. שיבטיא bedeutet eigentlich „Stockschläge". רידיא gehört zu רדא und ist wohl formal identisch mit רידא Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, p. 426 b. רומאייא ist wahrscheinlich von רמא gebildet, vgl. Ginza R, p. 202, 12 ראמילה רומאייא לעמא במאתניא גאואייא „sie werfen *rumājē* in die Mutter in die inneren Hüften", wo es wohl „Wehen" bedeutet.

4) Ich lese mit Cod. Paris. VIII כל זאכאייא statt וכל זאכאייא.

5) Die Handschrift hat ועצטבא.

Die folgende Anweisung an den Priester hat Ochser wiederum gründlich mißverstanden. „Diese vier abschließenden Gebete[1]): „Als gab“, „Umbunden und gesiegelt“ (ועסירא והתימא), „Durch den Schatz des Lebens“ (ובעוצאר הייא) und das große „Umbunden und gesiegelt[2])“ lies mit möglichst lauter Stimme[3]) über die Seelen, die du taufst, nachdem du ihnen Pihta und Mambuha gereicht hast (דיאהבאתלון Qol.). Über S e e l e n, die du taufst, lies wie geschrieben steht (כד דכדיב). Wenn (ער) es e i n e Seele ist, so sage „dieser Seele des N.N.“ (דפלאן, etwas entstellt). Alsdann sollen sie (die Seelen, die Täuflinge) aufstehen und nun lies „Ihr steht aufgerichtet da u. s. w.“ (folgt).

Z. 24. „Im Namen des Lebens. — „Was hat dein Vater (אבוך) mit dir getan, o Seele, am großen Tage, an dem du geschaffen wurdest (דעתקאיאמתבה̄ !)?“ — „Er führte mich in den Jordan hinab[4]) und pflanzte mich da auf und führte mich wieder zum Ufer empor und stellte mich hin. Er bereitete Pihta und reichte es mir, er sprach den Segen über den Kelch[5]) und gab mir zu trinken. Er setzte mich zwischen seine Kniee (בורכה̄) und den Namen des gewaltigen (Lebens) sprach er über mich (עלאי). Er erschütterte den Berg und . . . . . .[6]), er schrie mit lauter Stimme (בקאלה̄) und ließ mich hören. Er schrie und ließ mich hören mit lauter Stimme[7]): „„Wenn Kraft in dir ist, Seele, so komm!““ —

1) „Besiegelte Gebete“ wäre באואתא התימאתא, hätte außerdem keinen Sinn. Die vier Gebete werden die Liturgie bei ihrer ursprünglichen Fassung abgeschlossen haben; jetzt ist noch ein kurzes Gebet und ein erzählendes Stück angefügt. Zum Gebrauche von חתם in liturgischem Sinne vgl. die ܚܘܬܡܐ bei Wright, Syr. Catalogue of the British Museum I, p. 213 f.

2) Das erste „Umbunden und gesiegelt“ ist das Stück p. 152, Z. 10 ff., das zweite ist das längere p. 154, Z. 1 ff.

3) בכולהון קאלאך, wofür mit drei Handschriften des Qolasta בכולה̄ קאלאך zu lesen ist.

4) אהית = ܢܚܬ. Wegen der Endung ית hielt Ochser das Wort für ein Perf. 1. sing.; wie der Stamm sein sollte, hat er sich wohl gar nicht gefragt.

5) שאבא ist wahrscheinlich, wie Ochser annimmt, שַׁבַּח, obwohl man dabei eher על bezw. ל als ב erwartet.

6) אנדא ist von נדא = נדד gebildet. Der Text hat קאמאן, nicht קאמאך. In קאמאן muß ein Verb c. suff. 1. sing. enthalten sein, entsprechend אשמאן im Parallelsatze. Mit קאמאן selber ist nichts anzufangen, und קאימאן in Cod. Par. XI scheint eine sekundäre Zurechtmachung des nicht verstandenen oder entstellten Wortes zu sein. Vielleicht hat ursprünglich (ו)קיריאן „(und) rief mich heran“ dagestanden.

7) Auch in צראך ואשמאן בקאלה̄ ist בקאלה̄ mit צראך zu verbinden. Es ist die in der mandäischen Rhetorik beliebte Umstellung der Worte im zweiten Parallelsatze, die auf eine Antithese abzielt, sie aber nur selten ganz durchführen kann, vgl. Ephem. I, p. 115, Anm. 2.

„„Wenn ich auf den Berg steige, so falle ich herunter und verschwinde wieder[1]) aus der Welt"". Ich richtete meine Augen (אינאי) zur Höhe[2]) und blickte zum Hause des Lebens empor. Da stieg ich auf den Berg und fiel nicht, sondern gelangte hin und fand 5 mein Leben". Die Erzählung wird in denselben Wendungen fortgesetzt. Die Seele soll dann die Feuerprobe bestehen. De Morgan's Druck hat deutlich אנדא בנורא קאמאן, woraus O. אנדא בטורא קומאן gemacht hat. Dann heißt es weiter: הין עתבאך האילא נישמא אתא [מינה̄ מן אלמא] עזיל בנורא עבשול עתכאמאר עסוק. „„Wenn Kraft 10 in dir ist, Seele, so komm!"" — „„Wenn ich durch das Feuer gehe, so verbrühe ich und verschwinde wieder aus der Welt"". Man sehe, wieviel Fehler O. in diesem einen Satze gemacht hat. Hier wird De Morgan's Text durch eine Lücke von 2—3 Blättern unterbrochen. Nach dem Qolasta (f. 18) soll die Seele auch durch 15 das Meer schreiten, doch sie fürchtet zu ertrinken (עזאל ביאמא ועטבא), besteht aber auch diese Probe.

Nun noch einige Beispiele, nicht alle כבילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא aus den letzten drei Seiten des Stückes im ersten Hefte. — P. 172, 9. Die Äonen stellen der Seele nach und wenden 20 einen Gaunertrick an. Sie rempeln sie an, um sie zu Falle zu bringen und ihr dabei die Kušṭa zu entwenden, doch der Anschlag mißlingt. „Die Äonen stießen uns (דהגנאן), aber wir fielen nicht, und nicht stehlen sie deine Kušṭa[3])". Daraus macht O. „nicht stehlen w i r deine Wahrheit".

25 In das Stück Z. 19 ff. sind jedenfalls fremde Elemente hineingeraten. Entweder handelt es sich nur um den Schutzbrief, der der Seele herabgesandt ist, dann sind לאופא und זאכותא Appositionen zu עגירתא und כלילה̄ נהורא זאינה̄ שותא האיתא sekundäre Einschiebsel, oder אסארה̄ מיא וש׳ gehört zu נישימתא, und dann sind 30 die Worte כולמאן דניפיהתה̄ וניקריבה̄[4]) ניהייא וניהאסיא[5]) וניתקאיאם שומה̄ בית הייא zu streichen. Was dasteht läßt sich nur übersetzen: Ein (Schutz)brief, Lehre und Sieghaftigkeit[6]), sind gelangt zu dieser

1) Vgl. Nöldeke, Gram. p. 441 f.

2) נישמאת ist zu streichen.

3) כושטא ist auch das treue Zusammenhalten zwischen den Bundesbrüdern unter sich — der Handschlag, der die כושטא einleitet, bildet die Brücke zu älteren, urwüchsigeren Vorstellungen — und zwischen ihnen und der Gottheit. Wer die Kušṭa des Gottes in Händen hat, besitzt an ihr ein wirksames Mittel gegen die feindlichen Mächte. Vgl. ψ 91, 4 und Euseb's sehr lehrreiche Ausführungen Theophanie, p. 108 f.

4) So deutlich im Text.

5) So mit drei Handschriften des Qolasta zu lesen.

6) Die Eigenschaft als victoriosus, invictus, *ἀνίκητος*. Diese Epitheta spielen im römisch-orientalischen Synkretismus eine große Rolle. Auch in der sicherlich alten Formel הייא זאכין וזאכיא גאבארא דאסגיא לכא heißt זאכיא (ܙܳܟܳܐ) „siegreich" und nichts anderes. Wo Licht und Leben einem

Seele (להאזא נישימתה̄) des N. N. aus dem Hause des Lebens. Ihre Umbindung ist das Wasser (der Taufe), ihr Kranz ist das Licht[1]), ihre Waffe ist die lebendige Lehre, ihr Siegel ist der Auserwählte, Reine. Ein jeder, der ihn öffnet und in ihm liest, wird Leben und Heilung finden und sein Name wird Bestand haben im Hause des Lebens. 5

Z. 26. Statt פאגירא hat der Text, wie selbstverständlich, פאטירא. — עלאיא ובאתראיא paßt schlecht zu האד פאטירא, und ich konjiziere dafür עלאיא עו באתראיא. Die Hostienbrote liegen in einem Glase übereinander gereiht. Der Priester soll ordentlich sein und nicht ein beliebiges Brot aus der Mitte herausgreifen, sondern 10 das oberste o d e r das unterste nehmen. Die Hälfte des Stückes soll dann umgebogen und das Ganze zusammengerollt werden.

Die Liturgien lieben es an die Vergangenheit anzuknüpfen, nachdem das System die Wurzeln seiner Lehren und seiner Forderungen in die Urzeit verpflanzt hat. Worauf der Priester mit den 15 kultischen Handlungen hinzielt, dafür zitiert er entsprechende Geschehnisse aus der Vorzeit, ihre Wiederholung herbeiwünschend, heranzaubernd. So wechseln denn in den kultischen Texten Erzählungen aus der Vergangenheit mit Wünschen für die Gegenwart und Zukunft ab. Ein solches Stück liegt auch S. 174, Z. 1 ff. vor, 20 das O. fälschlich ganz als Wunschäußerungen ansieht. Es ist zu lesen: ביהרה̄ יוכאשאר לבראיא ביהרה̄ וקירייה̄ וקאימה̄ אלבשיה̄ זייא ד̌נפיש ואיתיה̄ נהורא ד̌כאביר כאסייה̄ ואסקה̄ לאתרא רבא ד̌נהורא ודאורא תאקנא בשכינתה̄ ד̌נאפשיה̄ עתאפראש ועתיניהאת נאפשיה̄ בעוצרה̄ עתיאוריא מיא הייא מן בית הייא ניתיאירא האלין נישמאתא 25 ד̌עתיקריא ועתקאיאם ועתירשים בהאזא מאסיקתא ודאבאהאתאן ורובאנאן ודאהאן ודאהואתאן וש׳. „Jokašar erwählte den Jenseitigen, er erwählte ihn, rief ihn hervor und schuf ihn. Er bekleidete ihn mit Glanz in Fülle und brachte ihm Licht in Menge. Er umhüllte ihn und brachte ihn empor zum großen Orte des Lichtes und zur glänzenden Wohnung. 30 In seiner eigenen Šekīna sonderte er sich ab, und sein Inneres fand Ruhe in seinem Schatze. Es erglänzte[2]) das lebende Wasser aus dem Hause des Lebens, so mögen denn erglänzen[2]) diese Seelen, die durch diese Masseqta hervorgerufen, geschaffen und gezeichnet wurden, sowie die unserer Väter, unserer Meister, unserer Brüder 35 und Schwestern etc.“ — לבראיא kann nicht „seinen Sohn“ heißen; das wäre לברה̄. In den mandäischen Schriften wird באראיא = بَرَّا „äußerlich“ häufig im Sinne von „jenseits vom Irdischen“, „erdenfern“

beständigen Kampfe unterworfen sind, muß das absolute Leben ewig siegreich sein. Siegreich muß aber auch der Mann sein, der als Erlöser auf die Erde herabgekommen ist. Auch für diesen Satz sind Euseb's Erörterungen Theophanie, p. 109 f. mit Anlehnung an Ev. Joh. 16, 33 äußerst interessant. Euseb hat geläufige gnostische Vorstellungen und Gedankengänge in christlichem Sinne umgedeutet.

1) ד̌נהורא hat Ochser sich geleistet.

2) יהר „glänzen“ und עור „wecken“ sind beide zu יור zusammengefallen und lassen sich auch nach dem Zusammenhange oft nicht auseinanderhalten.

gebraucht, und so ist namentlich oft vom איאר באראיא, dem äußeren Äther, die Rede. בראיא könnte nun s. v. a. באראיא sein, zumal eine Handschrift des Qolasta באראיא hat, und damit der personifizierte äußere Äther gemeint sein. Aber die sonstige Schreibung לבראיא, die in den Textstücken allein dasteht und wofür einige Handschriften in der Gebrauchsanweisung sogar ליבראיא bieten, spricht gegen diese Auffassung. Ich vermute nun, daß לבראיא für לעבראיא = לְעִבְרָיָא steht und den „Jenseitigen" bezeichnet. Dem Sinne nach stände es בָּרָיָא nahe, bezeichnete aber ein anderes Wesen, als den äußeren Äther.

S. 174, l. ult. Hinter ולדאורא תאקנא ist eine Lücke von ca. 6 Blättern (Qol. f. 33, 29—38, 22), Ochser liest und übersetzt aber ruhig über sie hinweg. Die Seele hat den Körper Adams verlassen und rüstet sich zum Aufstiege. Vor dem Aufbruche flucht sie dem Manne, der sie in die Ketten des Körpers gelegt, und sucht ihn zu reizen: „Auf, siehe, du Bildner der Körper (ܓܒܠܐ ܕܦܓܪ̈ܐ), daß deine hohlen Hände (דהופנאך = ܚܘܦܢ̈ܝܟ) sich mit Wasser gefüllt haben". Diese Worte lehnen sich vielleicht an eine sprichwörtliche Redensart an. Wer nur Wasser in den Händen hat, steht bald mit leeren Händen da, und namentlieh dem, der feste Körper formen will, ist mit Wasser nicht gedient. Man denkt auch daran, daß wer sich wäscht die hohlen Hände mit Wasser füllt; aber ich wüßte nicht, wie hieraus ein Sinn für die Worte zu gewinnen wäre. Der Former der Körper klagt und heult dann, daß seine Hände voll Wasser seien, gibt aber der scheidenden Seele seinen Segen: „Geh in Frieden, du Freigelassene, die man im Kreise der Bösen zur Magd gemacht [1]). Geh in Frieden, du reine Perle, die du aus dem Schatze des Lebens genommen wurdest [2]). Geh in Frieden, du Duftspendende, die du Wohlduft verliehest dem übelriechenden Körper. Geh in Frieden, du Lichtspendende, die du Licht gebracht in das düstere Haus. Geh in Frieden, du Auserwählte, Reine, Makellose, ohne Fehl" (דמומא ליתבה). Im letzten Satze haben die Adjektiva die Maskulinform mit Rücksicht auf das männliche נישמא, womit die Erzählung fortfährt.

Aus der Fortsetzung in Heft II, p. 386 ff. genügt es die erste Zeile anzuführen. Man hat zu lesen: בריכיא ומשאביא הייא דלהאלין נישמאתא בראהמיא עתימלון „Gelobt und gepriesen sei das Leben, welches voll Erbarmens ist über diese Seelen". ושאביק האטאייא והאוביא ניהוילה לנישימתה דהאך תאורא סי·····א.

---

1) קרא bedeutet hier, wie öfter in den mandäischen Schriften, durch den befehlenden Ruf zu etwas machen (hervorrufen), s. auch oben p. 697 unt. und Zimmern in KAT.[3], p. 403 zu hebr. קרא und assyr. *nabû*. Die Freigelassene muß erst eine wirkliche Sklavin gewesen sein.

2) Cod. Paris. VIII hat עתניסבאת, doch entspricht auch נצב der Ausdrucksweise dieser Texte.

Zu der Übersetzung der Sidra di Nischmata

(oben S. 145 ff.).

Von

Siegmund Fraenkel.

Die von Herrn Ochser gegebene Übersetzung bedarf, wie die folgende kleine Probe zeigt, noch wesentlicher Korrekturen.

S. 162 l. 2 בית מישקאל איניא כארפיא ודראי heißt: „Mit Erhebung der Augen, Schultern (die Korrektur der handschriftlichen Lesart ist ganz verfehlt) und Arme". Was Hr. O. S. 163 l. 2. 3 bietet, ist ebenso irrig wie z. T. Anm. 2. (Derselbe Gebetsanfang verkannt auch S. 165 l. 37. 38).

l. 3 אתרא דבאיין מינא מאשכיא usw. „zu dem Orte, wo die, welche bei ihm (etwas) suchen, es finden, wo die, die mit ihm sprechen, gehört werden, und die, welche ihn bitten, (ihre Bitte) bewilligt erhalten". (Lies 'מיש und 'חית ohne ר.)

l. 5 שיתא האזא „in dieser Stunde" (nicht „eine Stunde").

l. 7 שבאק nicht „möge aufhören" sondern Fortsetzung zu דארביך l. 6 also „welche verlassen usw." (ebenso wie סהאד l. 9).

l. 9 Für בורקסא lies קורקסא (so auch SR. 60, 8); *κρίκος*? (Die Erklärung ܚܣܝܢܐ (Bar Bahl. s. v. ܩܘܪܩܘܣܐ) beruht auf Verwechslung mit ܦܘܪܓܘܣܐ *πύργος*.)

l. 10 מיסאק שילתאן nicht „es steige auf unser Verlangen" sondern „beim Aufsteigen usw."; so natürlich auch S. 160 l. 7. Nöldeke, S. 389 l. 14 Q. 22, 14!!

l. 13 תיאבותא nicht „Erbitten" sondern „Buße" (ܬܝܒܘܬܐ).

l. 17 רוחצאנא nicht „Willen" sondern „Vertrauen".

l. 19 ist bis auf ein Wort in der Übersetzung ganz ausgefallen.

l. 27 ומאישית בתיראתא בעבדוניא תיתאייא דחשוכא nicht „und berührst die Türen des unteren Abgrundes. Vor dir ist die Finsternis ausgebreitet wie die Sonne" sondern: „und untersuchst die Gewissen (von תירתא = ܬܐܪܬܐ) in den untersten Abgründen der Finsternis. Wie die Sonne ausgebreitet ist sie vor dir usw."

Aus einem alten Werke hebräisch-arabischer Sprachvergleichung.

Von

W. Bacher.

Unter den in Nr. 2686 der hebräischen Manuskripte der Bodleiana vereinigten Fragmenten finden sich auch zwei Blättchen, die im Kataloge [1]) als „Fragment of a comparative grammar of Hebrew and Arabic, in Arabic“ gekennzeichnet werden. Dieses, in hebräischer 5 Schrift arabischen Text darbietende Fragment bringe ich hier, auf Grund einer von Herrn Isaac Last verfertigten Abschrift, zum Abdrucke. Das erste Blättchen beginnt in der Mitte eines Inhaltsverzeichnisses, das vom 22. bis zum 36. Kapitel reicht. Dieses Stück des Verzeichnisses beweist, daß es zu einem Werke größeren 10 Umfanges gehört; aber es gibt auch einigermaßen genauen Aufschluß über den Inhalt des Werkes. Aus dem über die Kapitel 30, 31, 34, 35 Gesagten ergibt sich, daß in dem Werke das Hebräische mit dem Arabischen verglichen wurde; und ohne Zweifel ist auch die Inhaltsangabe der übrigen Kapitel, obwohl es 15 nicht ausdrücklich gesagt wird, auf das Verhältnis der Vokabeln beider verwandten Sprachen zu einander zu beziehen. Demgemäß enthielten die Kapitel 22—35 folgende Gegenstände der hebräisch-arabischen Sprachvergleichung:

22. Wörter, in denen die eine Sprache die Buchstaben in 20 anderer Reihenfolge bietet als die andere.

23—25. Wörter, in denen die eine Sprache am Anfange des Wortes, in dessen Mitte oder an dessen Ende der anderen Sprache gegenüber einen Buchstaben mehr hat.

26—28. Wörter, in denen die eine Sprache am Anfange, in 25 der Mitte oder am Ende des Wortes der anderen Sprache gegenüber einen Buchstaben weniger hat.

29. Fälle, in denen — in beiden Sprachen — die Wurzel des Wortes in einem einzigen Buchstaben besteht.

30. Fälle, in denen die Übersetzung eines einzelnen hebräischen 35 Wortes durch zwei arabische Wörter bewerkstelligt wird.

1) Neubauer und Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Vol. II (Oxford 1906), Col. 84.

31. Fälle, in denen zwei hebräische Wörter mit einem einzigen hebräischen Worte übersetzt werden.

32. Wörter, die — in beiden Sprachen — der Verbindung mit anderen Wörtern bedürfen.

33. Wörter, die in der einen Sprache in anderer Reihenfolge verbunden werden, als in der anderen.

34. Fälle, in denen das Hebräische ein Wort als Maskulinum gebraucht, das im Arabischen ein Femininum ist.

35. Fälle, in denen das Hebräische ein Wort als Femininum gebraucht, das im Arabischen ein Maskulinum ist[1]).

Das zweite Blättchen bietet ein leider sehr unzureichendes Spezimen dafür, wie die Kapitel des Werkes selbst beschaffen waren. Es enthält nämlich den Schluß des e r s t e n und den Anfang des z w e i t e n Kapitels.

Die fehlenden Blättchen enthielten den Schluß des Inhaltsverzeichnisses und den Anfang des ersten Kapitels.

Das erste Kapitel handelt von der Verwandtschaft des Arabischen und Hebräischen in der Anwendung der P a r t i k e l b u c h s t a b e n. Der vorliegende Schluß betrifft die 2., 3. und 4. Bedeutung des ל. Und zwar ist als zweite Bedeutung angegeben der Gebrauch des ל im Sinne von מִן. Doch lesen wir hier nur zwei hebräische Beispiele: Num. 31, 21 und 2 Chron. 1, 13[2]). Ein arabisches Beispiel fehlt hier; es stand jedenfalls vor den hebräischen Beispielen. Die dritte Bedeutung des ל ist die Zweckangabe (= كَىْ). Als arabisches Beispiel ist angegeben: إِمَّا قُلْتُ لَكَ لِتَقُولَ لَهُ („ich sagte es dir, damit du es ihm sagest"), wo لتقول soviel bedeutet wie كَىْ تَقُولَ. Das andere arabische Beispiel lautet: إِمَّا أَكْرَمْتُكَ لِتُكْرِمَنِى („ich habe dich geehrt, damit du mich ehrest"), wo لتكرمنى = كَىْ تكرمنى. Die hebräischen Beispiele sind: לספר בציון (Ps. 102, 22), wo לספר arabisch mit كَىْ يُقَصَّ wiedergegeben ist („damit man erzähle"); ferner לתת מטר ארצך (Deut. 28, 12), wo

---

1) Vom 36. Kapitel ist nur der Anfang der Inhaltsangabe vorhanden.

2) Ebenso A b ū l w a l ī d M e r w ā n I b n Ġ a n ā ḥ im Kitāb al Luma' (ed. Derenbourg), p. 43, Z. 10 (Riḳma, p. 16): ותכון פי מעני מן מתל הבאים למלחמה אראד מן המלחמה ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון ירושלם אתי מן אלבמה אלי ירושלם. Abūlwalīd bringt dort noch andere Beispiele, zu denen aus dem Kitāb al-uṣūl (Col. 145, Z. 14) noch hinzugesetzt werden kann Zeph. 3, 3, wo Abūlwalīd לבקר im Sinne von מן הבקר versteht.

לתת arabisch mit كَىْ يَجْعَلَ[1]) übersetzt wird („damit er gebe")[2]). — Die vierte Bedeutung des ל wird mit dem arabischen Terminus لَامُ ٱلْجُحُودِ („Lām der Verneinung") bezeichnet[3]). Das arabische Beispiel lautet: مَا جِيتُكَ لِتُبَيِّتَنِى وَلَا زُرْتُكَ لِتَسْمَعَنِى („ich bin nicht zu dir gekommen, damit du mich begrüßest, und ich habe dich nicht besucht, damit du mich hörest"[4])). Das hebräische Beispiel ist לא לשאת את ארון ה' (1 Chron. 15, 2).

Den Beginn des zweiten Kapitels, mit dem das Fragment schließt, bekenne ich nicht zu verstehen[5]). Auch das angeführte Beispiel („im Arabischen sagt man ثياب وقميص — Gewänder und Hemd — während es dergleichen im Hebräischen nicht gibt") ist mir nicht verständlich.

Ein so umfangreiches Werk, wie es die hebräisch-arabische Sprachvergleichung, der das Fragment entstammt, gewesen sein muß, kann nicht verloren gegangen sein, ohne wenigstens Spuren in der Literatur zurückgelassen zu haben. Tatsächlich glaube ich diese Spuren gefunden zu haben. Das 29. Kapitel spricht von einbuchstabigen Wurzeln. Das Werk gehört also der vorḥajjūgischen Zeit an und sein Verfasser ist im 10. Jahrhundert zu suchen. In diesem aber ist es Dūnasch Ibn Tamīm, der uns als Verfasser eines das Hebräische mit dem Arabischen vergleichenden Werkes entgegentritt. Unter den „Ältesten der heiligen Sprache", das ist den Begründern der hebräischen Sprachwissenschaft, nennt Abraham Ibn Esra (Einleitung zum מאזנים) an dritter Stelle Adōnim (Dunasch) b. Tamīm, von dem er sagt: עשה ספר מעורב מלשון עבר וערב („er verfaßte ein Buch, gemengt aus Hebräisch und Arabisch"). Abraham Ibn Esra's älterer Vetter, Moses Ibn Esra,

---

1) Saadja übersetzt: فَيُنْزِلُ.

2) Unser Fragment bezeichnet dieses لِ als لَامُ كَىْ. Es ist das اللام للتعليل.

3) S. darüber Wright, Grammar of the Arabic language (2. edition), II, 27. Die dort angeführten Beispiele sind anderer Art, als die in unserem Fragmente stehenden. In diesem ist das لِ nur eine Abart der vorhergenannten, nur daß der Hauptsatz eine Negation enthält. Hingegen entspricht das hebräische Beispiel besser dem Begriff des لام الجحود. Die Worte לא לשאת würden arabisch so wiederzugeben sein: لَمْ يَكُنْ لِيَحْمِلَ.

4) Das nach אלעבראני stehende Wort muß korrumpiert sein.

erwähnt das Werk ebenfalls in seiner Rhetorik und Poetik, bei Gelegenheit des Kitāb al-muwāzana, des sprachvergleichenden Werkes Abū Ibrahīm Ibn Barūn's[1]). Dieses — so erklärt Moses Ibn Esra — steht hoch an Wert über dem Dunasch Ibn Tamīm's, der übrigens bloß die lexikalische Verwandtschaft der beiden Sprachen, ohne Rücksicht auf die Grammatik, behandelt habe[2]). Moses Ibn Esra zitiert auch eine Einzelheit aus dem Werke:[3]) die Vergleichung von ויעפו, Jes. 11, 14, mit عيافة. Weitere Einzelheiten aus demselben werden angeführt bei dem genannten Ibn Barūn[4]) und bei Jehuda Ibn Balaam[5]).

Da nun alles, was wir über das seit dem 12. Jahrhunderte verschollene Werk Dunasch Ibn Tamīm's[6]) wissen, sehr gut vereinbar ist mit dem Inhalte der hier veröffentlichten Fragmente, so dürfen wir ohne Bedenken annehmen, daß in diesem Reste jenes Werkes vorliegen. Wir dürfen auch hoffen, daß unter den noch nicht ans Licht gezogenen Schätzen der Geniza-Sammlung von Cambridge sich weitere Stücke des Werkes Dunasch Ibn Tamīm's finden werden. Das Inhaltsverzeichnis einiger seiner Kapitel beweist, daß Dunasch Ibn Tamīm in seiner Vergleichung sehr methodisch vorging und daß er ein viel reicheres und viel besser disponiertes Material zur Vergleichung des Hebräischen und Arabischen heranzog, als Jehuda Ibn Ḳoreisch, der erste, der ihm auf diesem Gebiet vorangegangen war.

Text.

[55 a] אלכ̇ב̇ פי אלאלפאט̇ אלתי יתקדם פיהא אלחרף ויתאכ̇ר ענהא.
אלכ̇ג̇ פי אלאלפאט̇ אלתי יכון פי [אול] אללפט̇ה̈ חרף זאיד.
אלד̇כ̇ פי אלאלפאט̇ אלתי יכון פי וסט אלכלמה̈ חרף זאיד.
אלכ̇ה̇ פי אלאלפאט̇ אלתי יכון פי אכ̇ר אללפט̇ה̈ חרף זאיד.
אלכ̇ו̇ פי [אל]אלפאט̇ אלתי יכון פי אול אללפט̇ה̈ חרף נאקץ.
אלכ̇ז̇ פי אלתי יכון פי וסט אללפט̇ה̈ חרף נאקץ.
אלכ̇ח̇ פי אלדי יכון פי אכ̇ר אללפט̇ה̈ חרף נאקץ.
אלט̇כ̇ יכון אצל [55 b] אללפט̇ה̈ חרף ואחד.

1) Einen großen Teil desselben edierte Kokowzoff (mit russischer Einleitung und Übersetzung, St. Petersburg 1893 (s. ZATW. XIV, 223—249).

2) وقد كان تقدّمه للكلام فى تقارب اللغة خاصّة دون النحو .... דוניש בן תמים. Die Stelle ist abgedruckt bei Kokowzoff (russ. Teil, S. 4) und bei Steinschneider, Catal. Bodl., Col. 1336.

3) S. Eppenstein in Revue des Études Juives XLI, 237.

4) Ed. Kokowzoff, S. 45 und 67 (s. RÉJ. eb.).

5) Siehe RÉJ. eb.

6) Über Dunasch Ibn Tamīm s. Jewish Encyclopedia V, 13f. und die dort angegebene Litteratur.

אלל̈ פי אלתי יכון תרג̇מה̈ אלואחדה̈ עבראני כלמתין ערבי.
אללא̈ פי אלתי יכון תפסיר אלכלמתין עבראני כלמה̈ ואחדה̈ ערבי.
אללב̈ פי אלד̇י יחתאג̇ אלי וצל.
אללג̈ פי אלתי תתקדם אללפט̇ה̈ ותתאכ̇ר ענהא.
אללד̈ פי [מא] יד̇כרה אלעבראני ממא הו מונת̇ פי אלערבי. 5
אללה̈ פי מא יונת̇ה אלעבראני ממא יד̇כר פי אלערבי.
אללו̈ פי מא יסתעמל.

[56 a] עבראני פי מוצ̇ע מן הבאים למלחמה מן המלחמה לבמה אשר
בגבעון מן הבמה. ואל[לאב] אלת̇אלת̇ פי אלערבי לאם כ̇י וד̇לך מת̇ל
קולה אמא קלת לך לתקול לה מעני ד̇לך כי תקול לה ואמא אכרמתך 10
לתכרמני כ̇י תכרמני לספר בציון כ̇י יקץ פי ציון לתת מטר ארצך
מע̇ [= מענאה] כי יג̇על מטר ארצך. ואלד̈ פי אלערבי לאם אלג̇חוד
כקולך מא ג̇יתך לתהינני ולא זרתך לתסמעני ונט̇יר ד̇לך פי [56 b]
אלעבראני לא לשאת את ארון יי̈.
אלבאב אלב̈ פי מא בין אללגתין פי אלבניה̈ ואלתרתיב פאחדהמא 15
יקצד פי אלעבראני תצ̇ביד אלאשיא כק̇ אלערבי ת̇יאב וקמיץ וליס
מת̇ל ד̇לך פי אלעבראני.

Anzeigen.

The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Edited by H. V. Hilprecht. Volume XX, Part 1. Mathematical, Metrological and Chronological Tablets from the Temple Library of Nippur by H. V. Hilprecht. Philadelphia, publ. by the Department of Archaeology, University of Pennsylvania. 1906. XVI, 70 S., 30, XV Taf. 4⁰. $ 5.—.

Die veröffentlichten Texte stammen gemäß Hilprecht aus der „Temple Library" von Nippur und nicht — und hierauf legt der Verfasser größten Nachdruck — aus der Tempelschule oder dem Tempelarchiv. Durch diese bloße Behauptung wird nun leider die Frage nach dem Vorhandensein einer Tempelbibliothek in Nippur ihrer Lösung nicht nähergeführt, und wenn H. darauf hinweist, daß nur aus Mangel an Raum die Erörterung der Streitfrage aus dem erschienenen Buche, in das sie eigentlich hineingehörte, in den noch nicht erschienenen 19. Band der Serie verlegt worden sei, so ist das im Interesse der Wissenschaft, die nähere Auskunft erwartete, nur zu bedauern. Jedenfalls sprechen die publizierter Texte an sich keineswegs für das Vorhandensein einer Tempelbibliothek im engeren Sinne, und es erscheint einem unbefangenen Beobachter fast, als ob es sich lediglich um einen Wortstreit handle, indem die Bedeutung des Wortes „Bibliothek" bezw. „Library" nicht klar genug hervorgehoben wird. Unser Wort „Bibliothek" umfaßt ja zwei ganz verschiedene Begriffe, die streng geschieden werden sollten: nennen wir doch die Bücherei eines medizinischen Instituts ebensogut eine „Bibliothek" wie die Sammlung der Königlichen Bibliothek zu Berlin oder die des British Museum. Und doch sind beide ganz verschiedene Institute. Die zuletzt genannten sind Universalbibliotheken, deren Zweck es ist, ohne Rücksicht auf praktischen Nutzen lediglich der Universalwissenschaft zu dienen; Bibliotheken ersterer Art haben dagegen in erster Linie die Zwecke des Unterrichts im Auge. Wir haben uns nun in der Assyriologie gewöhnt, unter „Bibliothek" eine solche Einrichtung zu verstehen, wie wir sie in Asurbanipal's Palast kennen gelernt haben, d. h. eine Sammlung aller erreichbaren literarischen Stoffe aus rein „wissenschaftlichem"

Interesse. Eine entsprechende Institution erwartet man an einem Tempel überhaupt nicht, da der Tempel als solcher keine bibliophilen Interessen hegen kann; ein Tempel ist lediglich ein praktisches Institut, das neben seinem Verwaltungsarchiv wohl eine Fach- und 5 eine Schulbibliothek, nie aber eine Universalbibliothek im Sinne eines alten Bibliophilen anzulegen beabsichtigen konnte. Es erscheint demnach ziemlich ausgeschlossen, an eine Bibliothek im Sinne Asurbanipal's in Verbindung mit einem Tempel zu denken. Was bisher von Nippur bekannt geworden ist, berechtigt nur zur Annahme einer 10 rein auf praktische Gesichtspunkte gerichteten Fach- und Schulbibliothek.

Die publizierten Texte bestehen 1) aus 46 Tafeln mathematischen und metrologischen Inhalts[1]) und 2) einer Königsliste, die für die Chronologie der Zeit vor Hammurabi von größter Wichtigkeit ist.

15 Eine größere Anzahl der Texte der ersten Klasse sind gleichzeitig Syllabare, indem sie auf einer Seite mit syllabarischen, auf der anderen mit mathematischen Aufstellungen versehen sind. Diese Syllabare behandelt H. in der Vorrede (S. VII—XIV). Unter ihnen gehört eins (No. 37) der Serie S[a] an, unter den übrigen gibt eins 20 einige Ideogramme ohne Übersetzung (No. 38); ein weiteres (No. 24) behandelt die Lesung des Ideogramms PAD (= *kurummatum*, *kusapū*, *puzzuzu*, *ṣaltum*; endlich[2]) gibt Plate VI, das leider noch nicht in Autographie mitgeteilt ist, Synonyma für „böse“ etc., darunter das Wort *a-a-bu-um*, das H. *ai-bu-um* transkribiert. Bei 25 dieser Gelegenheit macht er Ranke und Delitzsch, die für *a-a* in solchen Fällen *aja* lesen, den Vorwurf des „disregarding the historical development of Assyrian grammar“. Ich halte diesen Vorwurf für etwas übertrieben, da Hilprecht's Erklärung solcher Formen noch weniger befriedigt. Nach ihm nämlich sind Formen 30 wie *dainu*[3]) (d. i. *da-a-a-nu*) durch Synkope des langen *ā* aus *dajānu*[4]) entstanden. Da *ā* in solchen Wörtern gewiß betont war, so läge Synkope eines betonten langen Vokales vor, die ich für undenkbar halte. Fälle in denen sie vorzuliegen scheint, müssen zweifellos auf anderem Wege erklärt werden; so ist *ušziz* nicht 35 direkt aus *ušēziz* entstanden, sondern das *ē* fiel nur aus in Formen, in denen es nicht betont war, wie *ušēzíz-mā* u. ä., von wo aus sich allerdings sodann die kontrahierte Form weiter ausbreitete[5]). Für *dajānu* ist als Grundform **dajjānu* anzusetzen; hieraus entsteht

---

1) Zu diesen sind hinzugerechnet 1) eine altbabylonische Ideogrammliste der Monate (No. 46) und 2) eine ähnliche mit semitischer Übersetzung versehene (No. 45), die außerdem noch einige sumerische (GUR. RU-dam etc.) und semitische (*la i-gam-mil-lu nap-šat-*[*su*]) Beispielsätze bietet. Ferner 3) die von Hilprecht bereits in den Assyriaca (S. 67 ff.) besprochene Zahlliste (No. 44).

2) Auch No. 23 gibt Ideogramme, die mit *amēlu* determiniert sind, ist aber nur ganz fragmentarisch erhalten.

3) Hilprecht's Lesung!

4) Vgl. *da-ja-a-nim* CT IV 23[a] Z. 1.

5) Vgl. meine Grammatik § 5cβ.

zunächst durch Vereinfachung des Doppel-*j*[1]) *dajānu*. Dieses wird dann später durch Ausfall des intervokalischen *j* oder richtiger durch Übergang desselben in ʾ[2]) zu *daʾānu*, und dieses wird durch Schreibungen wie *da-a-a-nu-um* (z. B. Hamm. Kod. A VI, 16) ausgedrückt. Das ergibt sich auch aus folgendem. Wir sehen deutlich, daß im Altbabylonischen א in der Regel durch Vorsatz des betreffenden Vokalzeichens ausgedrückt wird: so schreibt man am Anfang eines Wortes *u-ul* für ʾ + *ul* (passim; z. B. Kod. A VI, 27. 30), *i-iḫ-ḫa-az-zi* für ʾ + *iḫḫaz-zī* (Kod. B X, 17) u. a. zahllose Beispiele. Dasselbe gilt für den Inlaut; man vergleiche *še-a-am* (CT IV, 46[c], 7; VI, 8, 35; VIII, 38[c], 7) = *šeʾam*; *i-il-li-a-am-ma* (CT VIII, 19[a], 31) = *ʾilliʾammā*; *u-zi-a-am* (Kod. A 5, 59; 6, 2) = *uṣeʾam*; *uš-te-li-a-aš-ši* (Kod. B 20, 59) = *uštēliʾaššī*; oder in Namen: *Sin-iš-me-a-an-ni* = *Sin-išmeʾannī* (Ranke, Pers. Names, S. 160). Die Beispiele lassen sich auf Hunderte mehren. Wir sehen also, daß in solchen Fällen der vorgesetzte Vokal den gleichen Wert hat wie א + den betreffenden Vokal; mit anderen Worten, er bezeichnet den Hiatus; *i-il-li-a-am-ma* steht also für *ʾi-il-li-ʾa-am-ma* etc. Wie sollte man nun ein aus *dajānu* entstandenes *daʾānu* anders wiedergeben als mit *da-a-a-nu*, d. i. *da-ʾa-a-nu*? Ebenso steht es mit **ajjābu*, *ajābu*, *aʾābu*, woraus später niemals *aibu*, sondern höchstens *ābu* werden konnte. In gleicher Weise erklären sich, wie ich schon Gramm. § 6[d] angenommen habe, *ḳa-ta-a-a* = *ḳātāʾa*, *Ṣi-du-na-a-a* = *Ṣīdūnāʾa* etc. als jüngere Formen, neben denen die älteren wie *ḳa-ta-a-ja*, *Ṣi-du-na-a-ja* oft als bloße historische Schreibungen gleichzeitig einhergehen. Infolge solcher historischen Schreibungen lag es nun nahe, *ja* und *a-a* als gleichwertige Zeichen zu behandeln und gelegentlich zu vertauschen; dieses ist z. B. der Fall in *ja-um-ma* (z. B. Tiglatp. I, 67; III, 38), das nur eine aus **ajjum-mā* (= arab. أَيّ + *mā*) entstandene jüngere Form wiedergeben kann, also wohl *aʾum-mā*. Hier bezeichnet also *ja* fälschlich den aus *j* öfter entstandenen Kehldeckelverschlußlaut. Man sollte also korrekter Weise sagen, daß das Zeichen *ja* bisweilen auch ein א wiedergibt. Überdies ist eine Form wie *ajaumma* (Hilprecht, a. a. O.) grammatisch unmöglich; denn sie bestände aus dem Akkusativ von **ajju*, der Nominativendung *um* und der Partikel *mā*! In der Volkssprache wird man später auch nicht mehr *daʾānu* gesprochen, sondern dieses weiter zu *dānu* kontrahiert haben. Das beweisen neubabylonische Namen[3]) wie *Nabū-da-a-nu* (= *Nabū-dānu*) neben *Šamaš-da-a-a-nu* (= *Šamaš-daʾānu*) einerseits und *Nergal-da-nu*[4]) (= *Nergal-dānu*) andrerseits. Um sicher zu beurteilen, wie *a-a* oder *ja* in einzelnen Fällen zu lesen sind,

---

1) Grammatik § 6 dδ.
2) Vgl. τιμάω aus *τιμαjω.
3) Tallqvist, Namenbuch S. 127[b].
4) A. a. O., S. 160[a].

bedarf es also einer jedesmaligen Untersuchung der betreffenden Form.

Wenden wir uns nunmehr zu H.'s eigentlichen Untersuchungen, deren erstes Kapitel (S. 1—10) die Überschrift trägt: On the age
5 of Babylonian literature. In diesem Kapitel weist H. mit Recht darauf hin, daß die spätere babylonische und assyrische Zeit in der Literatur wenig Neues geschaffen habe; immer mehr literarische und wissenschaftliche Stoffe erweisen sich als bloße Abschriften oder günstigen Falls Neurezensionen älterer. Hier mag zu den von H.
10 gegebenen Beispielen noch nachgetragen werden, daß auch die Originaltexte der Beschwörungsliteratur sich mindestens bis in die Zeit Gudea's zurückführen lassen; hingegen darf die sog. archaische Zeichenliste (CT V 7) kaum anders betrachtet werden als ein Dokument dafür, wie spätere babylonische Gelehrte sich ihre Zeichen ent-
15 standen dachten[1]). Durch die Grabungen in Nippur sind nun auch unsere Kenntnisse von der Geschichte der bab. Mathematik und Metrologie ein gutes Stück gefördert worden und wir sehen auch hier wieder — sofern unsere lückenhafte Kenntnis solche Schlüsse gestattet —, daß die spätere Zeit über die ältere nicht wesentlich
20 hinausgekommen ist. Daß die veröffentlichten Texte alt sind, beweist nicht nur ihre Schrift, sondern auch ihr Fundort: ein Teil stammt aus einer kassitischen Anlage westlich vom Schatt-en-Nil, ein anderer, östlich davon gefundener, aus der Zeit der ersten Dynastie von Isin. Hilprecht setzt die Zeit der ersten Gruppe auf
25 ca. 1350, die der zweiten auf ca. 2200 an. Zwei Texte (No. 25 und 25[a]) sollen sogar aus der Zeit der Dynastie von Ur stammen.

Das zweite Kapitel „Multiplication and division tables“ (S. 11 bis 34) beschäftigt sich mit den rein mathematischen Tafeln, von denen H. 29 publiziert (NNo. 1—25, 25[a]—28), darunter die von
30 Noorian gekaufte No. 3, von der H. sehr ausführlich nachzuweisen versucht (S. 15), daß sie nicht aus Sippar, sondern aus Nippur stamme. Möglich mag das sein; zu einem sicheren Urteil darüber zu gelangen, erscheint bei dem Mangel an Vergleichungsmaterial aus Sippar zur Zeit aussichtslos.

35 Multiplikationstafeln, die regelmäßig die Produkte einer bestimmten Zahl x multipliziert mit den Faktoren 1, 2 ... bis 20. 30, 40, 50[2]) angeben[3]), finden sich merkwürdigerweise nicht für alle Zahlen, sondern nur für eine ganz bestimmte Zahlenklasse; in H.'s Buch kommen nämlich für x folgende Werte vor: 2, 6, 9, 18, [25][4]),

1) So auch Otto Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer (Leipzig 1907), S. 293.

2) Einmal (No. 5) statt dessen 60.

3) Zum Schluß findet sich öfter noch x^2; bisweilen auch der Name des Schreibers (?).

4) Aus Sippar.

30, 36, 40, 45, 50, 72[1]), 90, 100, 120, 144, 150, 180, 240, 300, 432, 450, 480, 500[2]), 540, 600, 720, 750, 900, 960, 1000, 1080, 1350, 1500, 2160; ferner führt H. von unveröffentlichten Texten an: 3, 4, 5, 8, 12, 24, 60, 160000, 162000, 180000[3]). Es fällt hierbei sofort auf, daß nur solche Zahlen für x inbetracht kommen, deren Faktoren sich aus 2, 3 und 5 zusammensetzen, also die Grundzahlen des bab. Sexagesimalsystems. Dieser Umstand zusammen mit der Tatsache, daß, wenn mehrere Multiplikationsreihen aufeinander folgen, stets die zuerst steht, bei der x den höchsten Wert hat, sprechen entschieden dagegen, daß es sich um einfache Multiplikationstabellen im Sinne unseres Einmaleins handelt: dann müßten auch Texte gefunden werden, bei denen $x = 7, 11$ etc. ist. Außerdem ist es unwahrscheinlich, daß man solche Tabellen als „Rechenknechte" gebrauchte, da es sich in der Regel um Aufgaben handelt, die nach dem bequemen bab. Zahlensystem, das nur infolge Fehlens der Null hinter dem unsrigen zurücksteht, spielend gelöst werden können.

Da bisher noch nicht gezeigt ist, wie einfach es sich mit bab. Zahlen rechnet so möge dies hier im folgenden geschehen. Ich wähle die Aufgabe 37×45, d. i. in bab. Zahlen 𒌍𒅒 × 𒐏𒐙

Wir multiplizieren hierbei Zahl für Zahl wie bei arabischen Ziffern; als Hauptregel gilt, daß gleichartige Zeichen (Winkelhaken, bezw. Keile), miteinander multipliziert, Keile, ungleichartige jedoch Winkelhaken als Resultat ergeben. Ferner müssen, wo das Produkt mehr als 6 Winkelhaken ergibt, diese in Keile und Winkelhaken[4]), wo es mehr als 10 Keile, diese in Winkelhaken und Keile[5]) zerlegt werden. Eine Schwierigkeit bietet sich nur, wo Winkelhaken mit Winkelhaken multipliziert werden. Da sich nämlich hierbei reine Zentesimalzahlen ergeben, müssen diese erst ins Sexagesimalsystem umgerechnet werden. 𒌋 × 𒌍[6]) ist demnach nicht 3 Keile[7]), wie man nach der obengenannten Hauptregel erwarten sollte, sondern

1) In No. 8 als Folgeweiser. Als solcher findet sich nämlich öfter die erste Zeile einer neuen Multiplikationstafel angegeben; No. 8 behandelt $1 \times 90 = 90$, als Folgeweiser steht, wie bemerkt, $1 \times 72 = 72$, also eine niedrigere Zahl. Wo demnach auf einer Tafel mehrere Multiplikationsreihen vereinigt sind, folgt stets die niedrigere Zahl auf die höhere, vgl. No. 17 (1080, 1000, 960, 900). Diese Erkenntnis Hilprecht's (S. 20) ermöglicht oft die richtige Lesung der Zahlzeichen: denn z. B. 5 ist nicht nur 5, sondern 5×60^x.

2) Folgeweiser von No. 15.

3) Statt 3000 ($= 50 \times 60^1$) wird in No. 22 sicher 50 ($= 50 \times 60^0$) zu lesen sein, wie die verwandten Texte NNo. 20, 21 zeigen, wofern nicht umgekehrt auch in diesen statt 50 vielmehr 3000 gelesen werden muß.

4) Z. B. 16 Winkelhaken = 2 Keile + 4 Winkelhaken.

5) Z. B. 35 Keile = 3 Winkelhaken + 5 Keile.

6) D. i. $10 \times 30 = 300$.

7) D. i. $3 \times 60 = 180$.

es ist 30 × 𒌋 [1]; da 30 Winkelhaken aber in ihrer Zerlegung 5 Keile ergeben, so ist dieses das gesuchte Produkt. Wir werden wohl annehmen müssen, daß dem Babylonier diese Umrechnung so in Fleisch und Blut übergegangen war, daß er das Resultat sogleich aus dem Kopf niederschrieb, zumal ja nur 15 verschiedene Zerlegungen auswendig gelernt zu werden brauchten. Wichtig bei der Multiplikation ist es natürlich, daß die Reihenfolge der Stellen genau beachtet und daß wie beim Rechnen mit arabischen Zahlen entsprechend eingerückt wird.

Wir multiplizieren nunmehr in der gewählten Aufgabe zunächst 5 × 7 = 35 = 3 Winkelhaken + 5 Keile, dann, eine Stelle einrückend, 5 × 3 = 15 (Winkelhaken) = 2 Keile + 3 Winkelhaken, dann 4 × 7 = 28 (Winkelhaken) = 4 Keile + 4 Winkelhaken, und endlich 3 × 4 = 12 × 10 Winkelhaken = 120 Winkelhaken = 20 Keile = 2 Winkelhaken. Die einzelnen Posten addieren wir: zunächst 5 Keile; dann 10 Winkelhaken = 1 Keil, Rest 4 Winkelhaken; dann 6 Keile, dazu ein übertragener Keil = 7 Keile und endlich 2 Winkelhaken.

In Keilschrift sieht die Aufgabe dann etwa folgendermaßen aus:

𒌍𒐛 𒐏𒐙

𒌍𒐙

𒐖 𒌍

𒐘 𒐏

𒎙

𒎙 𒐛 𒐏𒐙

Diese letztere Zahl (= 45 + 27 × 60 = 45 + 1620) ergibt das richtige Resultat 1665.

Wir sehen also, daß die bab. Zahlenschrift geeignet ist, Multiplikationen aller Art auf mechanischem Wege auszuführen. Deshalb und aus den anderen oben genannten Gründen dürfte es kaum angängig sein, in den sogenannten Einmaleinstafeln einfache Multiplikationsaufgaben zu erblicken. Die wirkliche Bedeutung der Tafeln bleibt indessen vorläufig noch unklar. Einen Schritt näher zum Verständnis führen uns wohl die Texte NNo. 20, 21, 22, 24. Diese beschäftigen sich nämlich mit der Zerlegung der für die babylonische Mathematik wichtigen Grundzahl 12960000 = 60^4, geschrieben also 𒁹; links werden die Teiler angegeben, rechts der Quotient. Auffällig ist dabei, daß auch $1^1/_2$ als Teiler gebraucht wird, dabei

---

1) D. i. 30 × 10 = 300.

aber nicht mit $1^1/_2$, sondern mit 1 bezeichnet wird. Die Reihe der Faktoren ist demnach:

(IGI)[1]	1[2]	(GAL . BI)[1]	8 640 000	A . AN
(IGI)[1]	2	(GAL . BI)[1]	6 480 000	
		usw. bis		
(IGI)[1]	81[3]	(GAL . BI)[1]	160 000	

Unklar ist auch, weshalb mit dieser Zerlegung in der Regel das „Einmaleins" mit 50 ($\times 60^x$) verbunden wird, und zwar so, daß immer abwechselnd einmal die Zerlegung und einandermal das „Einmaleins" geschrieben wird. Nur in No. 24 folgen auf die Zerlegung die Einmaleins mit 45 ($\times 60^x$), 40 ($\times 60^x$), 30 ($\times 60^x$) und 25 ($\times 60^x$).

Auch No. 25 enthält Faktoren von 60^4 in geometrischer Reihe ansteigend, und zwar von 125 bis 16000. Zu jeder Reihe ist dann noch eine Zahl hinzugefügt, deren Bedeutung auch noch dunkel ist; diese steht in beifolgender Transkription in Klammern. Der Text heißt:

125	(12×60^x)	IGI . GAL . BI	103680
250	(6×60^x)	„ „ „	51840
500	(3×60^x)	„ „ „	25920
1000	(90×60^x)	„ „ „	12960
2000	(18×60^x)	„ „ „	6480
4000	(9×60^x)	„ „ „	3240
8000	(18×60^x)	„ „ „	1620
16000	(9×60^x)	„ „ „	810

Hilprecht, der die eingeklammerten Zahlen als 720, 360, 180, 90, 18, 9, 18, 9 faßt, glaubt ein Verhältnis zu den anderen Zahlen finden zu können: nach ihm erhält man die eingeklammerten Zahlen, wenn man die über ganze Sosse hinausgehenden Restzahlen der Divisoren in 3600 teilt; z. B. ist 125 = 2 Soß + 5; 5 aber ist in 3600 720 mal enthalten. Das stimmt aber nicht bei 2000; denn dieses muß in 33 Soß + 20, und nicht 3 Neren + 200 zerlegt werden. Die Verhältniszahl ist dann 3600 : 20 = 180 und nicht 18; ebenso ist es bei 4000. Oder wenn man zugeben will, daß man nur die größte Zahleneinheit absonderte und den ganzen Rest in 3600 teilte, so müßte man 1000 in 1 Ner + 400 und nicht 1 Ner + 6 Soß + 40 teilen; dann ergäbe sich 9 und nicht 90. Man kann also nur mit Hilfe willkürlicher Teilungen eine bestimmte ratio hineinbringen.

H. erklärt auch zum erstenmal K 2069, dessen Text er leider nur in Transkription gibt. Während man aus den bisher in Bezold's Katalog mitgeteilten Zeilen annehmen mußte, daß es sich um Zerlegung der Zahl 15 120 000 handelt, ergibt sich gemäß H. aus den

1) Die eingeklammerten Worte fehlen meist; sie bedeuten „sein (d. i. 12 960 000) so- und sovielter Teil".

2) Eigentlich $1^1/_2$, s. o.

3) So in No. 20 IV 30 teilweise erhalten.

unveröffentlichten Zeilen, daß die fragliche Zahl 15 120 000 $\times$ 60^4, also 195 955 200 000 000 ist, eine recht respektable Zahl, die wohl genügend beweist, daß die Babylonier, bezw. Assyrer mathematisch-abstrakt denken konnten. Auffällig ist bei dieser Zahl das Hinein-
5 ziehen der 7; denn sie ist $= 60^7 \times 10 \times 7$, bezw. $2^{15} \times 3^7 \times 5^8 \times 7$. Sollten hier irgendwelche Spekulationen mit der 7 als einer heiligen Zahl vorliegen?

Hilprecht macht sodann darauf aufmerksam, daß die berühmte Platonische Zahl (Republ. VIII, 546 B-D) in einem Zu-
10 sammenhange mit der babylonischen Zahlenlehre stehe, und das ist eins der Hauptverdienste seines Buches.

Diese überaus schwierige Stelle, zu deren Erklärung H. teils die Interpretation von James Adam teils mündliche Besprechungen mit seinem Kollegen W. A. Lamberton zu Hilfe genommen hat,
15 behandelt den Einfluß einer nicht direkt genannten, aber aus dem Zusammenhange rekonstruierbaren das Universum beherrschenden Zahl auf das Leben des Menschen und insbesondere auf die Zeit der Schwangerschaft. Die vollkommenste Länge derselben wird nämlich bestimmt durch das Additionsprodukt der Kuben der nur
20 indirekt genannten Zahlen 3, 4 und 5, beträgt also $3^3 + 4^3 + 5^3 =$ 216 Tage. Das Multiplikationsprodukt der drei Zahlen 3, 4 und 5, d. i. 60 noch dreimal mit sich selbst multipliziert, d. i. $60^4 = 12\,960\,000$, die Zahl der Weltperiode, enthält nach Plato wiederum zwei ἁρμονίας, nämlich $(36 \times 100)^2$ und 4800×2700. Wenn Plato ferner an
25 anderer Stelle die Dauer des Menschenlebens auf 100 Jahre, d. i. $100 \times 360 = 36\,000$ Tage angibt, so sieht man hierin seine Abhängigkeit von babylonischen Lehren; denn wenn die Weltzahl 12 960 000 in Tagen ausgedrückt werden darf, was sehr wahrscheinlich ist, so beträgt das Weltenjahr $36\,000 \times 360$ Tage, d. h.
30 je einem Tage im Leben des Menschen entspricht ein Jahr im Leben des Universums, also eine Bestätigung von Winkler's Thesen über die babylonischen Lehren von den Entsprechungen des Makrokosmos und Mikrokosmos. Wir verstehen auch, weshalb Plato die Weltzahl als *κύριος ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων* be-
35 zeichnet: er sieht in einem harmonischen Verhältnis der Tage der Schwangerschaft zu der Weltzahl die Gewähr einer vollkommenen Geburt. In dem Worte *κύριος* glaubt H. sogar die Übersetzung eines babylonischen *bēl* erkennen zu dürfen. Eine weitere Bestätigung der Abhängigkeit Plato's von Babylon wird durch Berossos
40 geboten, der den bab. Weltzyklus genau so hoch angibt wie die platonische Weltperiode, nämlich 36 000 Jahre. Wunderbar sind diese nahen Beziehungen Plato's zu Babylon keineswegs; denn er baut ja seine Mathematik auf pythagoräischen Lehren auf; und daß die Pythagoräer manche orientalische Elemente aufgenommen haben,
45 steht fest.

Von den übrigen mathematischen Texten Hilprecht's behandeln zwei (NNo. 27 und 28) in bekannter Weise Quadratwurzeln,

einer (No. 26) gibt die Quadratzahlen von 1 bis 50, ein letzter (No. 25[a]) endlich enthält mathematische Berechnungen, die H. im zweiten Teile des XX. Bandes behandeln will.

Im dritten Kapitel („Ashlu, Ṣubbân, Nium, Agarinnu, Ṣillu“, S. 35—38) behandelt H. eine Auswahl metrologischer Texte. Eine eingehendere Besprechung derselben (NNo. 29—43) behält er sich für den 2. Teil des vorliegenden Bandes vor. Hier sei nur vorweggenommen, daß diese Texte bestätigen, daß sowohl in altbabylonischer als auch kassitischer Zeit das Maß BAR 10 QA umfaßte. Daß es sich hierbei nicht nur um gelehrte Festsetzungen handelt, sei an einigen Beispielen gezeigt. Für die Gleichung 1 BAR = 10 QA kommt CT II, 18 (= 91—283) in Betracht, ein Text, der aus dem 15. Jahre Ammiṣaduga's stammt. Hier wird z. B. Z. 23 ff. angegeben, daß täglich 1 BAR + 7 QA für die Zeit vom 10. Dûzu bis 20. Waraḫsamnu (d. i. 128 Tage) 7 GUR + 1 PI + 1 BAR + 6 QA ergeben, d. i. (7 × 30 + 6 + 1) BAR + 6 QA. Demnach ist 217 BAR + 6 QA = 128 (1 BAR + 7 QA), oder 1 BAR = 10 QA.

Auch in der Kassitenzeit beträgt das BAR 10 QA, nicht 6 wie in neubabylonischer Zeit; man vergleiche Clay XIV, 136, Spalte II, 18—30, wo

2 GUR + 4 BAR + 8 QA
\+ 50 GUR + 4 PI + 5 BAR + 7 QA
= 53 GUR + 4 BAR + 5 QA ist.

Vgl. ferner Clay XV, 91, Spalte IV. Dagegen dürfte XV, 21, wo von Öl die Rede ist, das BAR zu 5 QA gerechnet sein[1]).

H. beschäftigt sich im 3. Kapitel hauptsächlich mit No. 30[2]). Aus diesem ergibt sich folgende Tabelle der Längenmaße:

1 KAŠ.GID = 30 UŠ
1 UŠ = 6 *ašlu*
1 *ašlu* = 2 *ṣubban*
1 *ṣubban* = 5 (10?) GAR
1 GAR = 2 GI
1 GI = 6 *ammatu*[3])
1 *ammatu* = 30, bezw. 24 *ubānu*

Leider hat der Tafelschreiber ein böses Versehen gemacht; er hat nämlich von I, 8 an das GAR nur halb so hoch berechnet als er sollte, indem er schreibt

60 (Einheiten) = 2 GAR, wo man erwartet
60 = 1 GAR.

1) Daß es sich hier um GIŠ.BAR 5 QA handelt, ist wohl Zufall; denn XV, 91 wird das BAR zu 10 QA gerechnet, trotzdem GIŠ.BAR.GAL vorliegt, was nicht mit GIŠ.BAR 10 QA identisch ist.

2) Dieser Text beweist auch, daß es eine Elle zu 24 und eine zu 30 *ubânu* gab.

3) Nicht 7, wie im Neubabylonischen.

Da jedoch wohl mit Sicherheit anzunehmen ist, daß die Berechnung der Einheiten richtig ist, so wird man wohl 1 *ṣubban* getrost auf 5 und nicht 10 GAR ansetzen dürfen.

Aus einer Col. II, 10 ff. stehenden Bemerkung glaubt H. die termini technici *ni'um* „kleinster Durchmesser", *agarinnu* „größter Durchmesser" und *ṣillu* „Höhe" eines abgestumpften Kegels (bezw. kegelförmigen Gefäßes) erschließen zu dürfen. Als geistreiche Vermutungen wird man diese Deutungen zu berücksichtigen haben, doch halte ich es für recht gewagt, so weitgehende Schlüsse daraus auf die babylonische Mathematik zu ziehen, wie H. es tut.

Das IV. Kapitel (S. 39—56 b), betitelt „A new chronological list" behandelt eine etwa aus dem Jahre 2000 stammende Königsliste, die für die altbabylonische Chronologie von hervorragender Bedeutung ist und ohne Zweifel den wichtigsten Bestandteil des Buches ausmacht. Diese Liste (No. 47) bildet die untere linke Ecke der Vorderseite und die obere linke Ecke der Rückseite einer ursprünglich 4 Kolumnen umfassenden Liste. Die Vorderseite ist zurzeit infolge Ablagerungen, die erst chemisch entfernt werden müssen, noch unleserlich[1]), die Rückseite enthält nur die obere Hälfte der 4. Kolumne, im ganzen 24 Zeilen, während die Tafel, als sie noch vollständig war, nach H.'s Schätzung etwa 180 Zeilen gehabt haben mag. Demnach müsste sie weit über die Zeit Sargon's von Akkad hinaufgegangen sein. Durch die neue Liste wird nunmehr auch sehr wahrscheinlich, daß Nabunaïd noch Königslisten besaß, die bis Sargon's Zeit reichten. Die Anzahl der Jahre (3200), die Nabunaïd Sargon vor seiner Zeit ansetzt, erklärt H. so, daß die Berechner nicht beachtet hätten, daß einzelne Dynastieen in den Königslisten gleichzeitig waren. Daß dem so ist, dürfte zweifellos sein; denn Iluma-ilum[2]), dessen Gleichzeitigkeit mit Samsu-iluna neuerdings A. Poebel[3]) gezeigt hat, kann kaum ein anderer sein als der Gründer der zweiten Dynastie. Desgleichen dürfte es wahrscheinlich sein, wie auch H. annimmt, daß die erste Isindynastie mit der Eroberung Isin's im 17. Jahre Sinmuballiṭ's durch diesen und Rim-Sin ihr Ende fand. Die Kassitenherrschaft über ganz Babylonien beginnt nach H. mit Agum-Kakrime, der Beginn der zweiten Isindynastie mit Nebukadnezar I. Sollten sich diese Ansetzungen, die vorläufig nicht den Anspruch darauf machen können und auch nicht wollen, als absolut sicher zu gelten, durch neue Gründe bestätigen, so erhielten wir etwa folgende Daten:

1140 ff. Nebukadnezar I
1625 ff. Agum-Kakrime
1993 ff. Iluma-ilum

---

1) Die Spuren beweisen nach H., daß auch hier Herrscher aufgezählt werden.

2) Nicht Iluma-ila, wie Poebel ihn nennt.

3) ZA. XX, 229 ff.

Letzteres Jahr setze ich[1]) gleich mit ungefähr dem ersten Jahre Samsuiluna's. Wir erhalten dann für die Eroberung Isin's das Jahr 2040. Weiter hinauf hilft uns dann die Königsliste Hilprecht's, die in Übersetzung lautet:

Ur:	Ur-Engur wurde König, . . .	regiert 18	Jahre
	Dun-gi, Sohn des Ur-Engur, .	„ 58	„
	Bûr-Sin, Sohn des Dun-gi, . .	„ 9	„
	Gimil-Sin, Sohn des Bûr-Sin,	„ 7	„
	I-bi[2])-Sin, Sohn des Gimil-Sin,	„ 25	„
	5 Könige,	regieren 117	Jahre

Ur's Dynastie[3]) wurde gestürzt[4]), Isin nahm seine Herrschaft.

Isin:	Iš-bi-Ur-ra wurde König, ...	regiert 32	Jahre
	Gimil-ili-šu, Sohn des Iš-bi-Ur-ra, . .	„ 10	„
	I-din-Da-gan, Sohn des Gimil-ili-šu, .	„ 21	„
	Iš-me-Da-gan, Sohn des I-din-Da-gan,	„ 20	„
	Li-bi-it-Iš-tar, Sohn des Iš-me-Da-gan,	„ 11	„
	Ur-Nin-ib	„ 28	„
	Bûr-Sin, Sohn des Ur-Nin-ib	„ 21	„
	I[têr-KA-š]a[5]), Sohn des Bûr-Sin . . .	„ 5	„
	[. . . . .][7]) Bruder	„ 7	„
	Si[n . . . . .][6])	„ 6	Monate
	Bêl-ba-ni	„ 24	Jahre
	Za-a[m-bi-j]a (Hilprecht, OLZ. 1907 Sp. 385 ff.)	„ 3	„
	[ ][7])	„ 5	„
	[ ][8])	„ 4	„
	Sin-ma-gir	„ 11	„
	Da-mi-iq-ili-šu, Sohn des Sin-ma-gir .	„ 23	„
	[16 Kön]ige,	regieren 225	Jahre 6 Monate.

Sollten die oben genannten Synchronismen sich bewähren, so könnte man folgende ungefähre Datenreihe aufstellen[9]):

Ur		**Telloh**
2381—2364	Ur-Engur	Gudea
2363—2306	Dungi	Ur-Ningirsu
2305—2297	Bûr-Sin I	
2296—2290	Gimil-Sin	
2289—2265	Ibi-Sin	

---

1) Vgl. BA VI, 3.
2) Beachtenswerte Schreibung.
3) BAL = *palû*.
4) BAL = *nabalkutu*, *enû*.
5) Die erhaltenen Spuren sind von H. nach unveröffentl. Kontrakten ergänzt.
6) Auf eine Anfrage teilt mir Herr Prof. Hilprecht mit, daß das letzte Zeichen des Namens ID oder LI sein dürfte. AM sei ausgeschlossen; sonst hätte man hier den König Si[n-e-ri-ba-a]m unterbringen können.
7) Die Spuren passen nicht für Nûr-Rammân, an den man denken könnte (S. 51).
8) Nach brieflicher Mitteilung ist das erste Zeichen möglicherweise SU.
9) Die Dynastie von Uruk dürfte, wie auch H. annimmt, gleichzeitig mit

	Isin		Babylon
2264—2233	Išbi-Urra		
2232—2223	Gimil-ilišu		
2222—2202	Idin-Dagan		
2201—2182	Išme-Dagan		
2181—2171	Lipit-Ištar		
2170—2143	Ur-Ninib[1]		
2142—2122	Bûr-Sin II	2138—2125	Sumu-abum
2121—2117	Itêr-KA-ša		
2116—2110	2 Könige	2124—2089	Sumu-la-el.
2109—2086	Bêl-bâni.		
2085—2083	Zambija		
2082—2074	2 Könige	2088—2075	Ṣabium
2073—2063	Sin-magir	2074—2057	Abil-Sin
2062—2040	Damiq-ilišu		
2040	Eroberung Isin's.	2056—2037	Sin-muballiṭ
	Larsa		
2039—2006	Rîm-Sin[2]	2036—1994	Ḫammurabi
2006	Besiegung des Rîm-Sin		
	„Zweite" Dynastie.		
1993—1933	Iluma-ilum	1993—1955	Samsu-iluna
		1954—1927	Abi-ešuḫ
1932—1878	Kiannibi	1926—1890	Ammiditana
		1889—1869	Ammiṣaduga
1877—1842	Damiq-ilišu II	1868—1838	Samsuditana
1841—1827	Iškibal		
1826—1800	Šušši		
1799—1745	Gulkišar		
	u. s. w.		

Während nach H.'s Liste in der ersten Isindynastie zunächst Sohn auf Vater folgt, bricht es bei Lipit-Ištar plötzlich ab. H. vermutet, daß die nächste Zeit eine Zeit großer Wirren gewessen sei. Sollte es möglich sein, diese mit dem Eindringen der Amurriter[3]) in Verbindung zu bringen? Dazu würde das kürzlich von H. Ranke[4]) behandelte Datum[5]) passen: *šattum ša Li-bi-it-Ištar A-mu-ru-um*

der ersten Isindynastie fallen. — Die gegebenen Jahreszahlen haben natürlich nur relativen Weg, indem sie das Verhältnis der einzelnen Herrscher zueinander darstellen sollen.

1) Ungefähr gleichzeitig in Ur: Gungunum und Sumu-ilum (s. u.).

2) Als Oberherrscher Babyloniens.

3) Der Einfall der Elamiter liegt beträchtliche Zeit später, stand aber gewiß mit der durch die vorhergehenden Wirren eingetretenen Schwächung Babyloniens in Zusammenhang.

4) OLZ. 1907, Sp. 109 ff.

5) CT IV, 22 (88—295).

iṭ-ru-du-uš „Jahr, wo den Lipit-Ištar der Amurriter vertrieb[1]." Es wäre dieses nach obigem das Jahr + 2171, wozu gut passen würde, daß 33 Jahre später sich die Amurriter in Babylon festsetzen. Was für eine Stellung Gungunum, dem Lipit-Ištar's Bruder Enannatum eine Inschrift weiht, einnimmt, und wie Ur-Ninib dazu kam, den Thron in Isin zu besteigen, sind Fragen, die sich noch nicht beantworten lassen. In diese Zeit der Unruhen dürfte auch eine Reihe der noch nicht unterzubringenden bereits bekannten babylonischen Herrscher gehören, die Hilprecht SS. 55 ff. behandelt; vor allem dürfte Sumu-ilum mit dem ersten Eindringen der Amurriter in irgend einer Verbindung stehen. Nicht für richtig halte ich mit H. Ranke[2]) die Gleichsetzung des Immerum mit Nur-Rammân, der sicherlich nicht Nûr-Immer gelesen werden darf. Drei verschiedene Personen sind endlich AN. A. AN, Ilu-ma-ilum (der Gründer der zweiten Dynastie) und Iluma-ila, ein Usurpator zur Zeit Sumu-la-el's, die H. als ein und dieselbe Person betrachten möchte (S. 56[a]). Ebensowenig kann nach dem oben gesagten Damiq-ilišu von Isin mit Damiq-ilišu von der zweiten Dynastie identisch sein.

Das V. Kapitel (SS. 57—70) enthält „Description of tablets and ruins", und behandelt A. „Autograph Reproductions" und B. „Phototype Reproductions".

Es folgen sodann auf 30 Tafeln die „Cuneiform Texts", die mit minutiösester, im einzelnen wohl etwas zu weitgehender Sorgfalt hergestellt sind. Die zahlreichen Schattierungen namentlich wirken oftmals etwas störend.

Den Beschluß bilden 15 Tafeln sehr schöner photographischer Abbildungen einzelner Tafeln sowie (Pl. I) eine Tafel mit Ansichten der Ausgrabungen in Nippur. Vielleicht dürfte man den Herausgeber bitten, bei solchen Tafeln künftighin gleich die Nummer der Autographie anzugeben, da dieses die Übersichtlichkeit wesentlich erhöhen würde.

A. Ungnad.

Persia Past and Present: A Book of Travel and Research with more than 200 Illustrations and a Map. By A. V. Williams Jackson. New York, The Macmillan Company, 1906. XXXI, 471 S. $ 4.— *net.*

Der Verfasser verließ Ende Januar 1903 New York, reiste über Berlin und Petersburg nach Tiflis und Erivan und überschritt bei Julfa die persische Grenze. Weiter führte ihn sein Weg über

---

1) Lindl's Auffassung des Textes (OLZ. 1907, Sp. 387 f.) halte ich aus sprachlichen und sachlichen Gründen für unmöglich.

2) A. a. O.

Tebriz im Bogen um den Urmia-See herum nach Hamadan, von wo aus er einen Abstecher nach Kermanšah und Bisutun unternahm. Nach Hamadan zurückgekehrt schlug er die Richtung nach Isfahan und Širaz ein, verfolgte von hier aus die gleiche Straße
5 rückwärts bis Khan-i-Kora, wo er nach Yezd abbog. Über Teheran, Rešt und Enzeli gelangte er schließlich nach Baku. Dieser Teil seiner Reise bildet den Gegenstand des vorliegenden Buches. Seine ferneren Erlebnisse auf der Wanderung nach Osten, die ihn über Krasnovodsk und Merv bis Samarkand führte, gedenkt er später
10 zu schildern. Der ausgesprochene Zweck seiner Reise war die wissenschaftliche Erforschung des iranischen Altertums, namentlich im Hinblick auf die Religion Zoroasters. Daneben hoffte er zu unserer Kenntnis des heutigen Persiens, insbesondere zu einem besseren Verständnis der Beziehungen des alten zum neuen, einiges
15 beizutragen. Man muß gestehen, daß es ihm gelungen ist, das Ziel, das er sich gesteckt hat, in der Hauptsache zu erreichen. Es ist erstaunlich, welch reiche Ernte er in der kurzen Zeit vom 14. März, da er zum erstenmal persischen Boden betrat, bis Ende Mai, da er das Reich wieder verließ, zusammengebracht hat. Dabei hatte er
20 in den ersten Wochen gegen die Unbilden eines armenischen und nordpersischen Winters, der das Reisen äußerst beschwerlich machte, anzukämpfen. Mit gründlicher Kenntnis des arischen Altertums verbindet J. eine scharfe Beobachtungsgabe für die modernen Verhältnisse, die er, wo irgend sich Gelegenheit bietet, mit den aus
25 dem Altertum überlieferten Nachrichten und Tatsachen vergleicht. Hierdurch ergeben sich ihm zahlreiche Parallelen; mit Interesse folgt der Leser seinen Bemühungen, das alte Iran im neuen wiederzufinden.

Die Probleme, die die Altertumsforschung in Persien zu lösen
30 hat, sind so schwierig und mannigfaltig, daß es noch jahrzehntelanger ernster Arbeit bedürfen wird, bis in den Hauptpunkten Einigung erreicht ist. Verhältnismäßig am günstigsten steht es jetzt um die epigraphische Erforschung des persischen Reiches. Wie schon erwähnt, ist J. in Bisutun gewesen und hat, als erster Ge-
35 lehrter nach H. C. Rawlinson, den schwierigen und gefährlichen Aufstieg bis zu den Keilinschriften des Darius gewagt. Einzelne Lesungen vielumstrittener Stellen in den altpersischen Texten hat er verglichen, z. T. auch photographisch aufgenommen. Doch mußte er aus Mangel an Zeit diese Arbeit früher abbrechen als ihm selbst
40 lieb gewesen sein wird. Sie wurde ein Jahr später von den Herren King & Thompson (s. u.) in weitestem Umfang wieder aufgenommen und zu gedeihlichem Ende geführt. Einen sehr willkommenen Beitrag zur Kenntnis der Achämenideninschriften hat J. durch die erstmalige authentische Mitteilung der kleinen Inschrift
45 von Kerman (S. 184, nebst 3 Tafeln) geliefert. Jetzt, da wir die 3 schönen photographischen Aufnahmen des Originals vor uns haben, erhebt sich für uns freilich die weitere Frage: Welche Bedeutung

mag wohl diese kleine Pyramide aus dunklem Stein gehabt haben? Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie ein Gewicht darstellen soll oder sollte, da sie dem bekannten Darius-Gewicht des Brit. Mus. (s. oben S. 402 Nr. 76) in Gestalt und Material sehr ähnlich ist. Es würde sich vielleicht lohnen, das Original auf 5 Spuren einer weiteren Inschrift, die das Nominal angeben müßte, genau zu untersuchen und zu wägen.

Von vielen alten Bauwerken und Skulpturen gibt J. neue Beschreibungen und Aufnahmen, die ältere Darstellungen ergänzen oder ersetzen. Einige seiner Auffassungen kann ich freilich nicht 10 teilen. So findet sich z. B. auf der Tafel zu S. 280 eine Abbildung des sogenannten „Gefängnisses Salomo's" mit der Unterschrift „A Fire Temple or a Tomb?", aber S. 281 spricht sich J. dahin aus, daß er mit der Mehrheit der Gelehrten das Gebäude für „an Achaemenian shrine of fire" halte. S. 302 f. führt er unter Berufung 15 auf die Mehrheit der Iranisten „including so distinguished a specialist as Justi" einige Gründe an, weshalb das sehr ähnliche Bauwerk „Kaʿbah-i Zardušt" bei Nakš-i Rustam ein Feuerturm sein müßte. In einem Punkte stimme ich ihm allerdings zu: Beide Bauwerke, sowohl das „Gefängnis Salomo's" als auch die „Kaʿbah-i Zardušt" 20 haben einheitlichen Charakter. Ist das eine ein Feuerturm, dann ist es auch das andere; oder sie sind beide Gräber. Mit Dieulafoy und Curzon nehme ich das letztere an, im Gegensatz zu den meisten Iranisten, darunter Justi und Jackson. Die Gründe, die beide angeführt haben, ermangeln jeder Beweis- 25 kraft. Jackson verweist auf die Analogie des modernen persischen *sagri*, das gewöhnlich die „Türme des Schweigens" begleite. Er sagt (S. 302): „Jeder, der Malabar Hill in Bombay besucht oder den Hafen zur Besichtigung der Dakhmah von Ooran durchkreuzt hat, wird, wenn er die Geschichte von Persiens heiligem Feuer in 30 Verbindung mit den Darstellungen auf den Münzen studiert hat, geneigt sein, dieser Zoroastrischen Erklärung beizupflichten". Es ist sehr schade, daß J. nicht eine Abbildung eines solchen sagri seinem Buche beigegeben hat. Ich kann deshalb nicht beurteilen, ob die Ähnlichkeit zwischen einem derartigen Bauwerk und den 35 sogenannten Feuertürmen so groß ist, daß sie den Betrachter ohne weiteres von ihrer Gleichartigkeit überzeugen müßte. Wenn die Ähnlichkeit des sagri und der „Feuertürme" aber nicht größer ist, als die der Münzendarstellungen, auf die J. anspielt, dann muß ich sagen, daß es um die von ihm vertretene Ansicht schlimm steht. 40 Justi behauptete (Grundriß der iran. Philologie 2, 456) mit Bezug auf die Kaʿbah-i Zardušt: „Dieses Feuerhaus ist dasjenige, welches die Dynasten der Persis zur Zeit der Parther auf ihren Münzen abgebildet haben". Wer sich die Mühe nimmt, einige dieser Münzen (ZDMG. 21, Tafel I zu S. 460; Zeitschr. f. Numismatik Bd. 4 Tafel I 45 oder auch bei B. V. Head, Hist. num. S. 696. Oxf. 1887) zu betrachten, dem muß zunächst der kolossale Unterschied in den Größen-

verhältnissen auffallen. Das „Gefängnis Salomo's" ist über 40 Fuß hoch, das jetzt zum Teil in der Erde stehende „Feuerhaus" von Naḳš-i Rustam (man sehe die Abbildung bei Jackson, Tafel zu 302) $35^{1}/_{2}$ Fuß. Der auf den Münzen dargestellte Gegenstand dagegen ragt kaum über den daneben stehenden Priester und das auf der andern Seite aufrecht gestellte Reichsbanner empor oder ist direkt niedriger. Und doch soll er ein über 30 Fuß hohes Gebäude darstellen! Weiter: Das „Gefängnis Salomo's" hatte sicher, das „Feuerhaus" von Naḳš-i Rustam aller Wahrscheinlichkeit nach eine Treppe, die zu dem hochgelegenen einzigen Gemach des sonst massiven Baues führte, der Gegenstand auf den Münzen ist ohne Treppe. Auch die Musterung der dem Beschauer zugewendeten Fläche des Gegenstandes (meistens 4 oder 5 Par Rechtecke untereinander) stimmt keineswegs zu dem „Feuerhaus", ebensowenig die eigentümliche Zinnenbekrönung. Kurz gesagt: Auf den subparthischen Münzen ist kein „Feuerhaus" abgebildet. Es handelt sich hier lediglich um etwa mannshohe Altäre, von denen glücklicherweise auch noch 2 prachtvolle Spezimina erhalten sind (Jackson Tafel zu S. 304), und die in zwei wichtigen Eigenschaften, der Höhe und der Bekrönung, mit den auf den Münzen abgebildeten übereinstimmen. Könnten nun trotzdem die Ka'bah-i Zardušt und das „Gefängnis Salomo's" Feuertürme gewesen sein? Wir müssen diese Frage verneinen, weil in dem wohlerhaltenen Innern des erstgenannten Gebäudes weder ein Rauchfang noch eine Spur von Rauch sichtbar ist. Richtig ist zwar, daß die Priester sich alle Mühe gaben, die Rauchentwicklung möglichst zu verhindern (Jackson 303); sie ganz zu unterdrücken wäre eine technische Unmöglichkeit gewesen, und hätte J. bei seinem Besuche des Feuertempels in Yezd (S. 366 ff.) bis zu dem Raume des heiligen Feuers selbst gelangen können, so würde er sich wahrscheinlich überzeugt haben, daß überall, wo Holzfeuer brennt, auch Rauch entsteht.

Welche Bedeutung haben die sogenannten „Feuertürme" nun in Wirklichkeit gehabt? Es ist eigentümlich, daß Justi ihre Ähnlichkeit mit lykischen Grabbauten zweimal (a. a. O. 422 f. u. 456) ausdrücklich festgestellt, sich aber hartnäckig dagegen gesträubt hat, sie als Gräber anzuerkennen. Ich habe in dieser Zeitschrift (Bd. 48 S. 662) den Beweis geliefert, daß das „Gefängnis Salomo's" Aristobul's Beschreibung des Cyrusgrabes genau entspricht. Hieran halte ich noch heute fest. Daß es das Cyrusgrab selbst gewesen sei, habe ich nie behauptet[1]). Aber ebensowenig halte ich für be-

1) Justi schrieb a. a. O. S. 422 Anm. 4 mit Bezug auf das „Gefängnis Salomo's": „Diesen Feuerturm hält Weißbach (ZDMG. 48, 653) unter Rekonstruirung einer stilwidrigen Treppe für das Kyrosgrab". Wie genau dies meine Ansicht wiedergibt, möge man aus meinen eigenen Worten a. a. O. 662 f. (so!, nicht 653) ersehen: „Kurz: dies Gebäude [das Gefängnis Salomos] entspricht Aristobuls Beschreibung Zug um Zug. Selbstverständlich will ich hiermit nicht sagen, daß nun auch das wirkliche Cyrusgrab

wiesen, daß das sogenannte „Grab der Mutter Salomo's" (Jackson Tafel zu S. 279 u. S. 291) das Grab Cyrus' des Großen sei. Gegen Jackson muß ich wieder betonen, daß die Beschreibungen der Griechen vom Grabe des Cyrus wenig oder gar nicht auf dieses Bauwerk passen, daß die Inschrift am Grabe selbst fehlt und wahrscheinlich nie vorhanden war, und daß die sogenannte Inschrift von Murghab sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auf den großen, sondern auf den jüngeren Cyrus bezieht. Ich halte meine Ausführungen ZDMG. 48, 653 ff. noch lange nicht für widerlegt.

Noch ein Wort über die vielzitierte Stelle Herodot I, 131, auf die Jackson S. 303 anspielt. Es wird hohe Zeit mit der Behauptung des Vaters der Geschichte, daß die Perser keine Bilder, Tempel und Altäre zu errichten pflegten, sondern die, so das taten, Toren schalten, endlich einmal aufzuräumen. Wenn die babylonische Übersetzung der Bisutun-Inschrift das altpersische *āyadanā* durch *bitati ša ilani* „Gotteshäuser, Tempel" wiedergibt, wenn man allenthalben im persischen Reiche noch Ruinen alter Tempel und Altäre findet, wenn die Parsen heutzutage noch wie vor 2000 Jahren das heilige Feuer in Tempeln verehren, dann müssen wir über die widersprechende Angabe Herodot's einfach hinweggehen. An ihr herumzudeuten, etwa daß „die Perser keine wirklichen Tempel wie die Griechen hatten" (Jackson S. 303), ist zwecklos. S. 343 ist eine Stelle aus Jacut (s. v. Abarkūh) übersetzt. Dabei hat sich ein elementarer Fehler eingeschlichen: „At Abarkuh there is a large hill of ashes, which the inhabitants claim was the fire of Abraham, lighted by Bardah and Salamah". Dazu die Anmerkung: The Arabic seems to mean „which Bardah and Salamah lighted upon it (i. e. the hill)"; but Barbier de Meynard, Dict. géog. de la Perse, p. 8, renders „qu' Abraham alluma pour Berdah et Salamah". In Wirklichkeit muß natürlich übersetzt werden: . . . „das Feuer Abraham's, das über ihm zu Kälte und Wohlbefinden wurde"; die Stelle spielt auf Sure 21, 69 an. Die Gerechtigkeit verlangt übrigens, diesen Schnitzer nicht so sehr dem Iranisten Jackson, als vielmehr seinen beiden arabistischen Kollegen, denen er (Anm. 5) „for assistance with the Arabic" dankt, zur Last zu schreiben.

Trotz der Ausstellungen, die ich an Jackson's Buch zu machen fand, bleibt es eines der besten und lesenswertesten Werke, die in den letzten Jahren über Persien erschienen sind. Die zahlreichen vorzüglichen Abbildungen, denen zum großen Teil Original-

---

entdeckt sei. Ähnliche Bauten mögen wohl noch mehrere in Persien gestanden haben" etc. Was die Treppe anlangt, so mag Justi recht haben, wenn er sie als stilwidrig bezeichnet. Als mir der Zeichner seiner Zeit die Skizze brachte, machte ich selbst ihn sofort darauf aufmerksam, daß ich mir die einzelnen Stufen viel höher und weniger zahlreich gedacht hätte. Die ganze hübsche Zeichnung aber wegen einer Lappalie, die für den Kern der Sache ohne jede Bedeutung ist, zu verwerfen, schien mir zu kleinlich.

aufnahmen zugrunde liegen, und die beigegebene Karte von K. Johnston dienen ihm zum Schmuck und fördern das Verständnis in hervorragender Weise.

F. H. Weißbach.

The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia. A new Collation of the Persian, Susian, and Babylonian Texts, with English Translations, etc. With Illustrations. Printed by Order of the Trustees. Sold at the British Museum &c. London 1907. 1 £.

Seitdem der kühne britische Offizier H. C. Rawlinson die umfangreichen Keilinschriften am Felsen von Bīsutûn der Wissenschaft zugänglich gemacht hat, ist mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen. Viele Reisende, auch europäische Gelehrte, sind nach ihm an dem Felsen von Bīsutûn vorübergezogen, aber keiner hat es gewagt, seinem Beispiel zu folgen und zu den in schwindelnder Höhe befindlichen Inschriften vorzudringen. Das Bedürfnis einer neuen Vergleichung des Originaltextes machte sich je länger um so dringender geltend. So vorzüglich auch Rawlinson's Leistung als Ganzes betrachtet war, so enthielten doch seine Kopien zahlreiche Lücken und auffällige Formen, über die man nur durch eine neue Besichtigung der Originale Gewißheit zu erlangen hoffen durfte. In der Zwischenzeit entstand eine reiche Literatur von Hypothesen und Konjekturen — von manchen Stellen, ja von einzelnen Wörtern kann man ohne Mühe ein Dutzend Deutungen, bezw. Etymologien aufzählen — die die Beschäftigung mit den Inschriften zu einer recht unbefriedigenden Aufgabe gestalteten. Diesem Übelstande ist jetzt, jedenfalls auf längere Zeit hinaus, gesteuert worden. Bereits 1903 hat A. V. W. Jackson den Felsen von Bīsutûn wieder bestiegen und einige Stellen der großen altpersischen Inschrift durch eingehende Prüfung des Originals aufgeklärt. Im folgenden Jahre hat dann L. W. King, unter Assistenz seines damaligen Kollegen vom British Museum, R. C. Thompson, im Auftrag der Trustees eine neue Kollation des Ganzen vorgenommen. Die Frucht ihrer Bemühungen bildet das vorliegende Werk.

Die Einleitung (SS. I—XLV), die von King und E. A. W. Budge abgefaßt ist, schildert die Örtlichkeit, die Stellung der Skulpturen und Inschriften des Darius im Verhältnis zu den anderen, die sich am Felsen befinden (Inschrift des Gotarzes uws.), die Art des Aufstieges, würdigt Rawlinson's Arbeiten, gibt die Masse der einzelnen Figuren und Kolumnen und schließt mit einer Analyse der Hauptinschrift. 16 Tafeln nach ausgezeichnet gelungenen photographischen Aufnahmen erläutern den Text. Besonderes Interesse erweckt die Art und Weise, in welcher K. u. T. zu den Inschriften gelangten. Diese befinden sich nach ihrer Angabe (S. XVI) unge-

fähr 500 Fuß[1]) über der Ebene. Bis auf 200 Fuß kann man sich ihnen verhältnismäßig bequem nähern. Dann steigt der Felsen fast senkrecht an. Während sich Jackson durch Eingeborene an Stricken bis zur Nische hatte hinaufziehen lassen, konstruierte King aus Kistenbrettern und Maultiergurten ein Schwebegerüst, das mittels langer Seile an einem Felsenvorsprung, etwa 200 Fuß über der Inschriftennische, befestigt und dort von Eingeborenen bedient wurde. Auf diese Weise war es ihm möglich, jede gewünschte Stelle der mehr als 20 Fuß hohen Nische und selbst die am schwersten zugängliche babylonische Übersetzung zu erreichen. Man darf ihm von Herzen Glück wünschen, daß er die schwierige und gefährliche Arbeit in wenigen Wochen und ohne Unfall zum Abschluß bringen konnte.

Ich wende mich nun zur Besprechung der neuen Textausgabe. Sie ist genau in der Weise eingerichtet wie der 1. Band der Annals of the Kings of Assyria (London 1902): jede Seite enthält ein Stück Keilschrifttext, darunter die zugehörige englische Übersetzung, ferner die Transkription, und schließlich, wo nötig, Anmerkungen. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Form einer Ausgabe in ihrer Bequemlichkeit einen großen Vorzug besitzt. Dagegen bietet der keilinschriftliche Typendruck gegenüber der Autographie oder Lithographie verschiedene Nachteile. Es ist für den Setzer fast unmöglich, die Abstände zwischen den einzelnen Zeichen genau dem Original entsprechend einzuhalten. Die Zeilen erscheinen deshalb bald länger bald kürzer, während im Original doch die Zeilen einer Kolumne genau die gleiche Länge haben. Solange der Text unversehrt ist, hat das keine große Bedeutung. Wo aber Lücken sind, und man auf Konjekturen angewiesen ist, muß man die Raumverhältnisse genau kennen. In den meisten Fällen haben die Herausgeber allerdings den Umfang der Lücken angemerkt, mehrfach vermißt man aber eine dahingehende Angabe. Ferner ist mir aufgefallen, daß das babylonische Zeichen *ki* in den ersten 48 ZZ. der großen Inschrift eine andere Gestalt hat als in den späteren ZZ. Rawlinson's Ausgaben (Journ. of the R. Asiat. Soc. Bd. 14 und III R 39 f.) zeigen dieselbe Eigentümlichkeit; ist sie im Original begründet?

Eines der wichtigsten Ergebnisse von K.'s u. T.'s Arbeit ist der Nachweis, daß der altpersische Kalender, abgesehen von den Monatsnamen, dem babylonischen völlig gleich war. Wo immer die Tageszahlen deutlich sind, stimmen sie in allen 3 Versionen vollständig überein (vgl. die Tabelle S. XXXVII). Aber noch mehr! Bisher hat man angenommen, daß Darius alle wichtigen Ereignisse zwar genau nach Monat und Tag, aber nicht nach Jahren datiert habe (so noch K. u. T. S. XXXVI), und ist deshalb bei der Ansetzung der einzelnen Daten zu recht verschiedenen Ergebnissen

1) Diese Höhe ist wohl noch nicht genau gemessen worden. Rawlinson (Journal of the R. Asiat. Soc. 10, 191) und Jackson, Persia 191 geben 300 Fuß.

gelangt. Wie sich jetzt beweisen läßt, sagt Darius selbst ausdrücklich, daß die Empörungen, von denen die ersten 4 Kolumnen der großen Bīsutūn-Inschrift berichten, im ersten Jahre nach seinem Regierungsantritt ausbrachen. Das ap. *hamahyāyā tharda* findet sich IV, 4; 41; 45 u. 60. *tharda* hat man entweder mit avest. *sarẹd* „Jahr" oder mit *sarẹda* „Gattung, Art" verglichen und *hama* durch „jeder" wiedergegeben. Man hatte also die Wahl zwischen den Übersetzungen „in jedem Jahre" (so schon Oppert vor 56 Jahren, Journ. asiat. IV. Série 18, 82 f.) oder „in jeder Weise". Die letztere Übersetzung wurde später bevorzugt, von mir hauptsächlich auf Grund des Elamischen 𒀸 *pelki-ma*. Da nämlich vor den übrigen Zeitbegriffen (Monat, Tag, Nacht) im Elamischen das Determinativ *AN* steht, dies aber vor *pelki* fehlt, schien mir die Bedeutung „Jahr" für dieses Wort ausgeschlossen zu sein. Die Entscheidung bietet jetzt die babylonische Übersetzung, wo ZZ. 99, 101 u. 103 noch *MU-AN-NA*, das Ideogramm für „Jahr" (von K. u. T. unübersetzt gelassen), steht. Nun fragt es sich noch: was bedeutet *hamahyāyā tharda*? Die Übersetzung „in jedem Jahre" ist im Grunde genommen ebenso matt und nichtssagend als „in jeder Weise". Aber *hama* ist gar nicht „jeder", sondern „einer und derselbe". Die Composita *hamātā* (für *hama-mātā*) und *hamapitā* I, 30 bedeuten „eine und dieselbe Mutter habend", „einen und denselben Vater habend". Die babylonische Übersetzung gibt hier (Z. 12) das ap. *hama* durch *ištenit* „una", bezw. *išten* „unus" wieder. Wenn wir nun finden, daß bab. Z. 99 (entspr. ap. IV, 45) vor *MU-AN-NA* nur ein einziges Zeichen fehlt, so kann dies kein anderes als das Zahlwort „eins" gewesen sein. Demgemäß ist z. B. ap. IV, 3 f. zu übersetzen: „Dies (ist's,) was ich tat. Nach dem Willen Auramazda's lieferte ich in einem und demselben Jahre, nachdem ich König geworden war, 19 Schlachten" usw. Das elamische *pelki* (= altelam. *pulki*?) muß demnach „Jahr" bedeuten, 𒀸 *pelki-ma* „in einem Jahre"; 𒀸 hat hier vielleicht die Funktion des Zahlzeichens für „1", wie im Bab.-Ass. (neben 𒁹). In ap. *hamātā* und *hamapitā* ist das *hama* im Elam. durch ein anderes noch unbekanntes Wort wiedergegeben.

Es sei mir nun gestattet, einige der hauptsächlichsten Textesverbesserungen, die wir K. u. T., sei es direkt, sei es indirekt, zu verdanken haben, zu besprechen. Daß sie auch auf Kleinigkeiten geachtet haben und es z. B. anmerken, wenn ein Zeichen, das bei Rawlinson am Schluß einer Zeile steht, an den Anfang der nächsten gehört, oder umgekehrt, ist ein Beweis ihrer Sorgfalt. Alles dies hier anzuführen, ist für unsere Zwecke natürlich überflüssig.

Zum altpersischen Texte.

Col. I, 10 steht *duvitāparnam* (ebenso a 17), nicht °*tarnam*. Damit wird die Vergleichung mit *diuturnus* hinfällig, die Über-

setzung „in two lines" (vgl. skr. *parṇa* „Flügel") ist die einzig gerechtfertigte. Das elamische *šamak-mar*, ein Ablativ oder Abessiv, bleibt freilich dunkel.

Z. 21. Das dem bab. *pitḳudu* „erprobt" entsprechende ap. Wort begann *a-ga-ra-* . . . . ., ist also weder *āgatā*, noch *dauštā*. 5 Ich vermute eine Ableitung von der Wurzel *gar* „wach sein" + *ā*.

Z. 24/5 *Auramazdāma*[*iy*]*ima*, nicht *Auramazdā* | *manā*.

Z. 26 *ha*[*ma*]*dārayai*[*y*] st. *adāry*.

Z. 29 *hauvam* (oder vielmehr *hauvma*?) st. *paruvam*.

Z. 55 *patiyāvahyaiy* (so auch Jackson) st. °*vahaiy*; die 10 Form entspricht also jetzt elam. *pattiyamanyai* genauer.

Z. 64/5 *abicariš* u. *v*(*i*)*thabišcā* (beides ebenso bei J.).

Z 86. Die von Foy (Zeitschr. f. vgl. Sprachw. 37, 553) aus dem elam. scharfsinnig erschlossene Lesung *maškāuvā* bestätigt sich. *maška* ist natürlich bab.-ass. Fremdwort (*mašku* „Haut, Fell, 15 Schlauch"). Die Perser lernten das Durchschwimmen von Strömen mittels aufgeblasener Schläuche und das Wort selbst erst in Babylonien und Assyrien kennen. — *ušabārim* und *asam* bietet das Original (so auch J.). Es ist bemerkenswert, daß bereits vor 51 Jahren Oppert (in dieser Zeitschr. 10, 804) eine im wesentlichen richtige 20 Erklärung dieser beiden Wörter gegeben hat, und daß andererseits noch 1900 den zahlreichen falschen Deutungen der falschen Lesung *dašabārim* eine neue falsche Konjektur beigefügt wurde (Amer. Journ. of philol. 21, 20 f.), dank der Nichtberücksichtigung der elamischen Übersetzung. Ob *uša* eine Nebenform von *uštra*, eine 25 organische Verkürzung oder endlich ein Fehler des Steinmetzen ist, mögen die Iranisten ausmachen. Der Sinn ist klar: „von Kamelen getragen" oder meinetwegen „eine Kamelslast bildend".

Z. 91 *athiy*, nicht *abiy*, bietet das Original wirklich.

Z. 92 *Ufrātuvā*, nicht °*tauvā*. 30

Col. II, 2. Statt *a*[*biy*] vermute ich jetzt vielmehr *a*[*mutha*], auf das die Spuren ebenso passen. Vgl. unten zu III, 71 und 87!

Z. 22 *Mā*[*ru*]*š*, nicht *Maruš*.

Z. 28 *citā* und Z. 29 *pasāva* (seit Spiegel ergänzt) stehen nicht im Original. 35

Z. 34, 39 u. 44 deutlich *Arm*(*i*)*niyaiy*; die Silbe *mi* ist defektiv geschrieben, dagegen plene in der Kurzform *Armina* Z. 50 u. a. Eine Form *Armaniya* existiert nicht.

Z. 44. In dem Ortsnamen fehlen nur 2 Zeichen in der Mitte, also entweder mit K. u. T. *U*[*yam*]*ā* oder *U*[*yav*]*ā*. 40

Z. 48. Das rätselhafte *a* . . . . . ist nach den Spuren zu *Ar*-[*m*(*i*)]*ni*[*ya*]*iy* zu ergänzen, wie schon 1851 Oppert (Journ. as. IV. Sér. 17, 553) getan hat. Seine Konjektur hätte sicher allgemeinen Anklang gefunden, wenn es sich nicht später herausgestellt hätte, daß das Elamische gerade an dieser Stelle abweicht. 45

Z. 49. [*pasāva*] möchte ich jetzt ohne Weiteres streichen. Hat das Original hier eine Lücke?

Z. 53. Der Ortsname könnte ap. außer *I[zal]ā* auch *I[cal]ā* oder *I[jal]ā* gelautet haben.

Z. 62. Das vielumstrittene Wort für „Ende" des Monats lautet *jiyamanam*(, besser wohl *jiyamnam*).

Z. 69. Der Monatsname lautet *Adukan(a)išahya*.

Z. 72 *avaparā* st. *avadā*.

Z. 73. *nipadiy* | *Fravartiš* | *agarbitā*, st. *tyaipatiy* | *F°* *agarbāyatā* | *utā*.

Z. 74. Als ap. Wort für „Zunge" haben K. u. T. *harbāna*, das sie mit lat. *sorbeo* &c. vergleichen. Sollte das aber ganz sicher sein? Nicht etwa *uzbāna*? S. sogleich.

Z. 75. Von dem ap. Worte für „Auge" ist hier nur das schließende *-ma* erhalten, Z. 89 aber noch das vorhergehende *-ša-*, und das diesem vorhergehende *-ca-* noch ziemlich sicher. Am Anfang soll ein Zeichen wie *u* oder *du* stehen. Ein ap. *učša* ist aber unmöglich, da einem skr. *akša* nur ap. *akhša* entsprechen könnte (vgl. Jackson a. a. O. 201 Anm. 1, der aber ap. *ašam* schließlich für möglich hält). Ich vermute jetzt *ucašma* = *hu-cašma*, also eine ähnliche Verbindung wie av. *hu-khšnaothra* „gutes Knie", vgl. Bartholomä, Altiran. Wörterb. Sp. 1820. Ähnlich würde sich *uzbāna* = *hu-zbāna*, np. *zabān* erklären.

Z. 76 *pasāvašim* st. *pasāva* | *adam*.

Z. 84 *tyam* vor *hamitriyam* steht nicht im Original.

Z. 92 ff. Der ganze § hat jetzt durch die Nachprüfung ein anderes Gesicht bekommen. Abweichungen von K. u. T. sind durch (!) gekennzeichnet:

92 *Parthava* | *utā* | *Var*
93*kāna* | *[ham]i[tr]iyā* | *[aba]va* | *[hacā]ma* | *Fravar[taiš* | *aga]*
u[bā]tā *V(i)štāspa* | *manā* | *pitā* | *ha*94*uv* | *[Parthavaiy]* *āha*
a[va]m | *kāra* | (!) *avahar[ta* (!) | *ham]itri[ya]* | *abava* | *pasāva*
V(i)štāspa (!) 95 *[ašiyava* | *hadā* | *kār]ā* *h[yašaiy]* *anuši[ya* (!) |
āha | *Viš[pa]uz[ā]tiš* | *nāma* | *varda*96*[nam* | *Parthavaiy]*
avadā | *hamarnam* | *[a]kunau[š]* | *hadā* | *Parthavaibi[š* |](!)
A[uramazd]āmaiy 97 | *[upastām* | *abara* |] *vašnā* [| *A]urama-*
[zdāha *V(i)š]tā[spa]* | *avam* | *kāra[m* | *tyam* | *ha]m[i]triya*98*m* |
[aja | *vasiy* *V]iyakhnahya* | *m[ā]hyā* | *[XXII* | *raucabiš* |] *tha-*
katā | *āha* | *avathāšām* | *hamarnam* | *kartam*. Wer sich die Mühe nehmen will, diesen Text mit der betreffenden Stelle in Spiegel's und noch in Weißbach und Bang's Ausgabe zu vergleichen, wird den großen Fortschritt, den die neue Kollation ermöglicht hat, ohne weiteres bemerken. Wenn die Lesung *avahar* . . . in Z. 94 sicher ist, so darf die Ergänzung *avaharta* wohl unbedenklich gewagt werden. Die Form ist Part. Perf. einer $\sqrt{}$*har* (= skr. *sar*) „weggelaufen seiend".

Col. III, 4. In dem Worte *Patigrabanā* kann das 3. Zeichen nimmermehr ein *u* sein, wie K. u. T. vermuten, da sonst der Name *Pataug*° gelesen werden müßte. Vgl. die elamische Form.

Z. 6. Hier hatte Rawlinson nicht weniger als 8 Zeichen, die am Anfang von Z. 6 stehen, ans Ende der 5. Zeile versetzt.

Z. 8. *thakatam* bietet das Original. Es ist ein weiterer Beweis für die Sorgfalt der Herausgeber, daß sie diese Abweichung, die ihnen unverständlich blieb, buchten. *thakatam* ist keineswegs ein mistake of the engraver, sondern diejenige Form (Nom. Sing. Neutr.), die man nach dem Sing. *rauca* von vornherein hätte erwarten müssen.

Z. 11. *hašitiya* ist aus dem ap. Lexikon zu streichen, da das Original *hamitřiya* bietet.

Z. 16. *Mārgavaibiš*. Damit fällt auch die bisher angenommene Nebenform *Mārgaya* „ein Margier" weg.

Z. 26. *hacā yadāyā fratarta*, wie schon Rawlinson hatte, steht wirklich im Original. Damit werden alle schönen Konjekturen, die den Text ändern wollen, auch die letzte von A. Hoffmann-Kutschke (Orient. Lit.-Ztg. 8, 513 ff. 1905) mit großer Sicherheit vorgetragene, hinfällig — man müßte denn gerade mehrere Fehler des Steinmetzen annehmen.

Z. 47. Das Datum ist 5., nicht 6. Garmapada.

Z. 51. *Uvādaicaya*, nicht °*daya*; Oppert's Konjektur bestätigt sich also.

Z. 53. Hier ist Rawlinson mit dem Auge in die nächste Zeile abgeirrt und hat infolgedessen einen kurzen § weggelassen. Das elamische und das babylonische (vgl. meine Ausführungen Assyr. Bibl. 9, 92 zu Z. 19!) boten bereits das Richtige.

Z. 71. *amutha* st. *mathišta* ist sicher. Das Wort findet sich also im Ganzen viermal: II, 2; 71; III, 41; 71. An den ersten 3 Stellen entspricht es elam. (I, 79; II, 54; III, 13) *puttukka*, an der 4. Stelle (elam. III, 31) ist dieses längst durch Konjektur eingesetzt. Im Bab. ist an der 1. Stelle (Z. 39) noch *-na-* erhalten, was K. u. T. dem Sinne nach richtig zu [*in*]-*na*-[*bit*] „er floh" ergänzen An der 2. (Z. 59) steht das Ideogramm *ḪA-A-ma*, d. i. *iḫliḳ-ma*, mit derselben Bedeutung. An der 3. Stelle (Z. 75) ist *iḫ-liḳ-ma* phonetisch geschrieben, an der 4. (Z. 83) ist das Wort verloren. *amutha* = elam. *puttukka* bedeutet also „er floh".

Z. 80. [*k*]*ārahyā*, nicht *udapatatā*, in Übereinstimmung mit dem Elam.

Z. 81. *Nabunaitahya* st. °*hyā*; so auch IV, 14; 30; d; i. Aber die Form mit *ā* steht noch I, 79!

Z. 84, 86 u. 88 ist der Name des Persers sicher zu lesen *Vidafarnā*.

Z. 87. *abiy* steht nicht vor *Bābirum*. Dann hat die Präposition aber auch II, 2 vor *Bābirum* nicht gestanden, und meine Konjektur (s. oben) ist um so sicherer.

Z. 88. Die von K. u. T. noch übrig gelassene Lücke von ca. 14 oder 15 Zeichen ist doch wohl durch *agarbāya* | und den Monatsnamen, dessen genaue ap. Form zu ermitteln ein Ding der Unmöglichkeit ist, zu ergänzen.

ZZ. 90—92 möchte ich, z. T. von K. u. T. abweichend, jetzt folgendermaßen ergänzen: *a* 90 *gauba*[*tā* | *ut*]*ā* | *martiyā* | *tyai* [*šaiy* | *fratamā* | *a*]*nušiyā* [| *āhātā* | *agarbāya* | *pa*] 91 *sāva* [| *niya*]*štāyam* | *h*[*auv* | *Arakha* | *u*]*tā*[| *mart*]*iyā* | *t*[*yaišaiy* *f*[*rata*[*m*]*ā* | *an* 92 *uši*[*y*]*ā* | *āhātā* | *Bābira*[*u*]*v*[| *uzmay*]*āpatiy* *akariyātā*.

Die Ergänzung *niyaštāyam* (elam. III, 45 [m]*ú šera*, bab. Z. 88 *anaku ṭēme altakan*) ergibt sich aus der Van-Inschrift des Xerxes ap. Z. 23 f. Eventuell ist hinter *pasāva* noch *adam* einzufügen. — Das letzte Wort der Kol. lesen K. u. T. wie Spiegel *asariyatā*. Da aber der Ausdruck „kreuzigen" an den anderen 3 Stellen (II, 76; 91; III, 52) mit der √*kar* zusammengesetzt ist, und im Elam. an allen 4 Stellen Ableitungen einer und derselben √ (*pela*) stehen, müssen wir auch hier *akariyātā* annehmen, um so mehr als Jackson (a. a. O. 201) ausdrücklich sagt: „*k* is best". Vgl. auch Bartholomä, Altiran. Wörterb. 448 Anm. 11.

Col. IV, 6. *adamšim* lesen K. u. T. statt *adamšām*; °*šim* ist der Form nach Sing.; im Elam. (III, 48) steht jedoch der Plur. *appin*, und im Bab. (Z. 90) ist noch das Plur.-Suff. *-šu-nu-tú* erhalten. Sollte doch vielleicht °*šiš* zu lesen sein? Auch der Zusammenhang erfordert den Plur.

Z. 38 steht *ufraštam*, Z. 69 *ufraštādiy* (nicht *ahif*°). Aber I, 22 u. IV, 66 *ufrastam*, bezw. *ufrasatam*?

Z. 44. Statt *Auramazd*[*ā*] ist im Hinblick auf elam. (III, 68) [an]*Uramašta-ra* doch wohl *Auramazd*[*iya*] zu ergänzen. Das verstümmelte Verbum, als dessen elam. Äquivalent K. u. T. *ankirir*, also eine 3. Sing., festgestellt haben, dürfte demgemäß eher auf . . . *r*(*a*)*t*(*a*)*iyaiy* ausgegangen sein.

Z. 49. *thā* . . . ., wie schon Rawl. hatte, steht nach K. u. T. wirklich auf dem Felsen, dahinter noch Reste eines Zeichens wie *du*; aber *tha*[*duty*] (vielmehr *thād*°), wie K. u. T. zweifelnd ergänzen, ist unmöglich. Die Stelle bleibt unklar. Jackson bietet übrigens *thada* . . .! Dagegen möchte ich die andere Lücke jetzt ergänzen: *naiša*[*iy* |] *ima* | *varnavātaiy*.

Z. 51. Bang's und meine Ergänzung *yātā* bestätigen Jackson und K. u. T.

Z. 52. Der Schluß des § lautet wirklich, wie Oppert (Mèdes 183) 1879 auf Grund des Elamischen ausgesprochen hat, *tharda kartam*, nicht *duvartam*.

Z. 53. Vor *nuram* ist keine Lücke.

Z. 54. Nach *avathā* lesen K. u. T. *sā*(!)[. . .]*da*[. . .]*tādiy mā* usw.

Leider ist über den Umfang der Lücken nichts gesagt. Indessen scheint nunmehr die Ergänzung [*avahyar*]*ādiy* ausgeschlossen zu sein. Im Elam. ist auch von dem bisher ergänzten *hu*[*pentukkime*] nur das 1. Zeichen erhalten. Das Babylonische (Z. 101 f.) ist noch von K. u. T. mißverstanden worden: *ki-i-pi* ist natürlich zu verbinden; für *ka-bit-tum* vermute ich *amat kit-tum*, also *at-ta ki-i-pi ša ana-ku e-pu-šu u amat kit-tum a-na Ú-ḲU ki-*[*bi*?] „Du glaube, was ich getan habe, und die wahre Rede dem Volke ver[künde?]!"

Z. 64. Foy's Konjektur (Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 35, 45) *arštām* st. *abaštām* bestätigen J. und K. u. T.

Z. 65. An Oppert's Ergänzung des Anfangs [*āyam*] halte ich fest. — *šakaurim* steht wirklich im Original (so J. und K. u. T.); dieser Umstand mag Weißbach und Bang eine gewisse Entschuldigung dafür bieten, daß sie diese „Unform" in ihren Text aufgenommen haben. Schade um die vielen Konjekturen!

Statt des vielumstrittenen . . . *huvatam* lesen K. u. T. . . . *tun-*[*u*]*vatam* und vermuten *mam stunuvatam* „those that praise me". Das ist unmöglich. Das Elamische (III, 80) *inne* fordert *naiy* statt *mām* (so!) gebieterisch. — J. liest *manuvatam*. Sollte dafür eine Ableitung von *tanu* „schwach" einzusetzen sein? Das Babylonische (Z. 104) gibt *šakaurim* und . . *nuvatam* durch *liḳ-tú u muš-ki-nu* wieder. K. u. T. übersetzen „prisoner (?) and freed man"; ich glaube eher „angenommenes Kind, Findling" und „Armer". Zu *muškinu* vgl. übrigens die gründlichen Erörterungen von R. F. Harper (Amer. Journ. of Sem. lang. 22, 6 ff.) und Johns (daselbst 224 f.) — Hinter *martiya* fehlt *hya* bei K. u. T. wohl nur durch Versehen. Die Stelle lautet also: *upariy arštām upariy*[*āyam*] *naiy šakauri*[*m naiy* . .]*nuvatam zura akunavam martiya hya hamatakhšatā.* „Nach dem Gesetze habe ich geherrscht, weder dem Findling noch dem Armen Gewalt angetan. Ein Mensch, der hilfreich war" usw.

Z. 68. F. Müller's Konjektur (WZKM. 1, 134) *zurakara* st. . . . *tar* . . . bestätigen K. u. T. Vgl. jedoch Jackson a. a. O. 208, andererseits unten zu bab. 105.

Z. 69 ist das zweite *avaiy* der bisherigen Ausgaben falsch. Von dem fehlenden Worte ist ein schließendes *-ā* erhalten. Etwa [*biy*]*ā*? Dies ist allerdings nur als 3. Sing. belegt, könnte aber ebensogut 2. Pers. sein.

Z. 71 (73 u. 77 ebenso) haben K. u. T. Rawlinson's Lesung *visanāhy* usw wieder aufgenommen. Sie ist aber nach dem Elam. *sari* und Jackson's Beobachtungen sicher durch *vik°* usw. zu ersetzen.

Z. 76. Das letzte Wort des § ist wirklich *kunautuv*, wie Oppert längst vermutet und wie Weißbach und Bang in ihren Text aufgenommen haben. Daß das vorhergehende Wort „groß" bedeuten müsse, war W. u. B. ebenfalls klar (Spiegel hat

es unübersetzt gelassen). Wenn sie dafür *mazānam* (?) einsetzten, so taten sie es, weil Rawlinson bei seiner letzten Revision ausdrücklich *m* als Anfangs- und Schlußzeichen des Wortes angegeben hatte. Es lag in der Tat recht nahe, ein iranisches Äquivalent für skr. *mahant* „groß" in dem Worte zu vermuten. Für sicher haben W. u. B. ihre Konjektur nie gehalten (daher das Fragezeichen!). Die Entrüstung, die sie bei vielen Fachgenossen erregt hat, zeigt einen pharisäischen Schimmer. Hätte W. u. B. nicht Rawlinson's, sondern K. u. T.'s Ausgabe vorgelegen, so würden sie Oppert's Konjektur *vazrakam*, zu der die von K. u. T. gegebenen Zeichenspuren zur Not passen, eingesetzt haben. Dies zur Beruhigung!

Z. 87 f möchte ich jetzt folgendermaßen verbessern: *tuvam* [*kā*] | *khšāya*[*th*]*iya* | *hya* | *aparam* | *ahy* | *tyām* | *imaišām martiyānā* 88 *m*[|] *taumām* | [*ubart*]*ā*[*m*] | *par*[*ibar*]*ā* „du, der König, der du später sein wirst, die Nachkommenschaft dieser Männer behüte wohl!" Das Elamische (III, 94) hat noch den Rest des Ideogramm-Determinativs vor *appa* ^{m}*ruh*^{id} *appi ir kuktaš* erhalten. Es ist also *GUL*^{id} zu ergänzen. Im Bab. (Z. 112) paßt die vor *ṣabe* erhaltene Spur ebenfalls zu *ziru*. — Daß *kar* + *pari* in der Bedeutung „behüten" aus dem ap. Lexikon auszuscheiden haben, ist ein schöner Fund K.'s u. T.'s. Das Ersatzwort *bar* + *pari* paßt auch viel besser zu elam. *kukti*, dessen Zusammenhang mit *kuti* = ap. *bar* bereits von Hüsing (Or. Lit.-Ztg. 1, 176. 1898) betont worden ist.

Z. 88—92. Oppert (Mèdes 154) hat bereits 1879 die elamische Inschrift Bh. l, die hoch oben neben ap. Bh. a steht, als den eigentlichen Schluß der großen Inschrift behandelt. Solange man dafür nur das einzige von Rawlinson in IV, 89 gegebene Wort *akunavam* (= elam. *hutta* Bh. l 3) und den Namen Darius am Anfang geltend machen konnte, blieb dies nichts als ein geistreicher Einfall. Und doch hat Oppert, was K. u. T. entgangen ist, recht gehabt. Leider läßt sich über die ἅπαξ λεγόμενα von Bh. l auch jetzt nicht viel mehr Sicheres sagen als vor 20 Jahren. Interessant ist vor allem, daß das Avesta, das durch Foy's Konjektur IV, 64 hinauskomplimentiert war, gute Aussicht hat, in das ap. wieder hineinzuschlüpfen. Z. 89/90 *avast*[*ā*]*ya*[*m*] dürfte als Substantiv aufzufassen sein und dann wohl Avesta bedeuten.

Z. 92 ist hinter *dahyā*[*va*] natürlich [*k*]*āra* zu ergänzen. — Als letztes Wort geben K. u. T. *amakhamatā*. Steckt darin das ap. Äquivalent für skr. *makhasy*? Wäre etwa möglich *kāra hama* | *amakhahyātā* „die Leute allzumal freuten sich"? Dies würde das elamische (l. 10) *taššutum-pe sapiš* mit aufhellen.

Col. V, 3. Vor *thardam* ist nach K. u. T. eine Lücke von etwa 5 Zeichen, deren erstes möglicherweise *tr̥* oder *p* sei. Da die Bedeutung „Jahr" für *thardam* jetzt zweifellos ist, wird man in dem vorher fehlenden Wort ein Ordinale vermuten dürfen, und zwar am ehesten *tr̥tiyam*. Darius hat ursprünglich die Inschrift

mit Col. IV abgeschlossen gehabt. Die Empörungen der ersten 4 Kolumnen waren alle in seinem 1. Regierungsjahr ausgebrochen und entweder sogleich oder doch im Laufe seines 2. Jahres unterdrückt worden. Darauf ließ er die ersten 4 Kolumnen seiner großen Inschrift und die Bilder der ersten 9 Empörer in den Felsen einmeißeln. Im 3. (oder 5?, *pâcamam*) Jahre begann der Tanz von neuem. Dann erst wurden Col. V (nur ap.) und das Bild des 10. Rebellen hinzugefügt.

Z. 5. Das Namenfragment hier und weiterhin ist natürlich nicht ... *mamita*, sondern ... *mamaita* zu lesen.

Z. 10. *Uvajiyaibiš* (!), nicht *hamitřiyaibiš*.

Bei Z. 14 hatte Rawlinson durch Abirren des Auges eine Zeile mehr herausgelesen. Die V. Columne umfaßt also nur 36 Zeilen.

In den kleineren Inschriften bieten K u T. eine große Anzahl kleiner Verbesserungen des Rawlinson'schen Textes. Die meisten waren bereits von Weißbach u. Bang aufgenommen, da ich im Jahre 1888 in London Gelegenheit hatte, die Papierabdrücke dieser Inschriften (außer a, h und k) zu prüfen. Besonders hervorzuheben ist, daß der Name des Saken *Skûkha* lautet. So ist dann auch V, 27 zu ergänzen.

Zum elamischen Texte.

Im Anschluß an Hüsing verwende ich jetzt diese Bezeichnung, ohne damit die noch von K. u. T. gebrauchte „Susian Inscriptions" als unrichtig hinstellen zu wollen. Falsch sind dagegen die Benennungen „medisch", der Oppert bis zu seinem Tode treu geblieben ist, oder gar „skythisch". Beide Ausdrücke sind, wenn jetzt noch verwendet, Zeugnisse gedankenloser Bequemlichkeit, über die die Wissenschaft einfach hinwegzugehen hat. In Bezug auf die Transkription des achämenidischen Elamisch haben sich K. u. T. im allgemeinen mir angeschlossen. Daß sie Zeichen 13 meiner Schrifttafel, das ich erst *la*, dann nach der Erkenntnis des wahren *la* (Zeichen 18) *lu* lesen wollte, im Anschluß an Hüsing (Mitt. d. Vorderas. Ges. 3, 284 f.) *li* lesen, billige ich. Nicht wegen seiner Gestalt, wie Hüsing a. a. O. will — denn eine Ähnlichkeit mit bab.-ass. *li* auf irgend einer Schriftstufe kann ich nicht entdecken — wohl aber, weil sich jetzt der Silbenwert *li*, dank den Textesverbesserungen von K. u. T., direkt erweisen läßt. Wenn ein Wort I, 18 *mi-ul-e*, III, 65 aber *mi-ul*-Zeichen 13-*e* geschrieben ist, so kann Zeichen 13 eben nichts anderes als *le*, bezw. *li* sein. — Nun enthielt aber meine Schrifttafel in Nr. 84 ein Zeichen *li*, das zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit bab. *li* aufweist, aber nicht mehr *li* sein kann. Hüsing's Vorschlag, es *lim* zu lesen, kann ich nicht annehmen, da das bab. Zeichen für *lim* gleich dem für *ši*, also auch im Elam. schon als dieses vertreten ist. Dagegen bin ich geneigt, K. u. T. mit der Lesung *lam* zuzustimmen, da es in der Tat dem bab. *lam* recht ähnlich ist. Nun hat aber Hüsing einen anderen

Kandidaten für die Silbe *lam*, nämlich Zeichen 96 meiner Liste. Er sagt (a. a. O. 285): „Vergleichen wir damit das Zeichen *lam*, (*tam*), wie es z. B. in Winckler's Altbabylonischen Keilschrifttexten N. 43, Z. 12 vorliegt, so ist die Gleichsetzung so selbstverständlich, daß sie weiter keines Beweises bedarf; verwunderlich bleibt nur, daß noch niemand darauf gekommen ist". Dies erklärt sich indessen sehr einfach aus dem Umstande, daß an der angeführten Stelle gar kein *lam* steht. Soviel über die Transcription, zu der ich nur noch bemerke, daß meiner Ansicht nach *zunkuk* nach wie vor „König" und *zunkuk-me* „Königsherrschaft" bedeutet. Dagegen würde ich den Plur. von *zunkuk* jetzt vielmehr *zunkup* bilden.

Col. I, 16. Das elam. Wort für „Nacht" ist, wie K. u. T. festgestellt haben, *šit*, nicht *šipir*.

Z. 22. Die Ergänzung von ^{m}*GUL*^{id} bei K. u. T. ist zu streichen; diese Zeichen sind noch erhalten, aber von K. u. T. mißverstanden worden. Anstatt (*m*)*neman-ma nikami* lies (*m*)*GUL*(*id*) (*m*)*nikami* und vgl. ZZ. 6 u. 38. Meine Lesung war richtig, nur haben K. u. T. am Felsen noch etwas mehr zu erkennen vermocht als ich 1888 auf dem alten Papierabdruck.

Z. 23. Das elam. Wort für „Bruder" *igi* hat Scheil (Délég. en Perse. Mém. 3, 84 Anm. 3) 1901 in einer altelam. Inschrift erkannt; jetzt bestätigen es K. u. T. für das achämenidische Elam.: vgl. auch Hüsing, Orient. Lit.-Ztg. 4, 446.

Col. II, 4 f. Der Name des Vaters des Martiya ist, wie K. u. T. festgestellt haben, *Zinzakriš*.

Col. III, 5 ergänze ich jetzt am Anfang *mene* ^{m}*ú*; dies paßt einigermaßen zu den von K. u. T. angegebenen Spuren und wird durch ap. (III, 29) *pasāva adam*, sowie durch bab. (Z. 72) *arki anaku* gefordert. Im weiteren Verlauf scheint der Text abzuweichen.

Z. 19. Wenn das auf *Matezis* folgende Zeichen, wie K. u. T. bieten, *iṣ* ist, so dürfen wir nur lesen: — *Matezis iṣ*[*rur-ma*] *appin pela* „in Uvadaicaya schlug ich sie ans Kreuz". Die formelhafte Umhüllung: „es ist eine Stadt namens ... in Persien" fehlt hier also ganz.

Z. 43. Hier scheint der Text in allen 3 Versionen etwas verschieden gewesen zu sein. Die Lücke ergänze ich jetzt *al*[*piša* ^{m}*ú*]-*ikki*. Das erste Wort ist wegen ap. (III, 88) *aja* und bab. (Z. 87) *idduk* völlig zweifellos.

Z. 65. Die von K. u. T. gelassene Lücke ergänze ich *a*-[*pi-iš*] = ap. (IV, 38) *parsā* = bab. (Z. 97) *šal-šu*. *api* „fragen, verhören, bestrafen" ist ein wichtiges neues Wort, das wir K. u. T. verdanken. Es findet sich noch I, 18 *api* und III, 82 *apiya*, beide Male = ap. *aparsam*. Dagegen weicht ap. IV, 69 von elam. III, 83 f. ab.

Z. 67. *pepranti*! Was K. u. T. für ein mistake of the graver zu halten geneigt sind, ist eine gut elam. Form, die Bork bereits vor 7 Jahren (Orient. Lit.-Ztg. 3, 9) vermutet hat und mit Genugtuung lesen wird. — Für *rili* „schreiben" ist hier und weiterhin natürlich *talli* zu lesen. Vgl. Scheil a. a. O. 5, 26 (zu Z. 44).

Z. 75. In der Lücke hinter *ᵐnin kanešne aiak* ergänze ich jetzt gemäß Z. 87 *kutta*. — Sollte in dem rätselhaften Zeichen hinter dem *kutta* nicht stecken *ᵐni me*? Dann würde dem ap. *dargam* „lange“ hier *mellik*, Z. 87 aber [*me*]*lli* entsprechen. Im Grunde genommen würde dies wohl identisch sein mit *mile* I, 18 und *millie* III, 65, das etwa „sehr“ bedeutet (in der Verbindung „sehr, streng bestrafen“) und dann auch besser als *tarlaka* in Z. 82 einzusetzen sein wird.

Z. 87. Gemäß Z. 75 würde ich in die Lücke lieber einsetzen [*aiak kutta me*]*lli takatuktine*. Dies würde dem ap. (IV, 75) *utā dargam jivā* „und lebe lange“ besser entsprechen. Vgl. auch ap. IV, 56 = elam. III, 75.

Col. IV. Was K. u. T. als Col. IV. bezeichnen (von mir Bh. m benannt) ist ein Teil einer älteren elamischen Übersetzung, die rechts von den Skulpturen stand, später vielleicht absichtlich zerstört und durch die links von der ap. Version stehende elamische Inschrift ersetzt wurde. Über die „Supplementary Texts“ vgl. S. XXX. Die sogenannte Col. IV, in Wirklichkeit ein Duplikat zu Col. I, 62—64, ist der letzte Rest der Kolumne, die zerstört wurde, als man den Platz für die Figur des Skûkha brauchte.

Von den kleineren Inschriften ist besonders hervorzuheben die erstmalige Veröffentlichung von elam. a und k, zu denen ich 1888 keine Papierabdrücke gefunden hatte.

Zum babylonischen Texte.

Z. 6. Die endlich sichergestellte Lesung *Gi-mi-ri* beweist, daß dies der semitische Name der *Saka*, der Skythen ist.

Z. 9 [*ú-sa-ḫi*]-*ip-šu* = ap. (I, 22) *aparsam*; vgl. dagegen Z. 97 *šal-šu* = ap. (IV, 38) *parsā*. Sollte nicht *-ip-* verlesen sein und etwa *-al-* oder *-lu-* dastehen ([*aš*]-*al-šu*, [*aš-'a*]-*lu-šu*)? — *ú-ša-az-gu-u* möchte ich von *a-si-ig-gu* Z. 104 ebensowenig trennen wie ap. (I, 23) *apariyāyam* (oder *up°*?) von IV, 64 f. *upariyāyam*. Ich lese deshalb *ú-ša-as-gu-u* und möchte arab. سجا „ruhig sein“ vergleichen.

Z. 27. *up-te-te-ki-id* ist schwerlich Fehler des Steinmetzen. Vgl. Delitzsch, Assyr. Gramm. § 83 S. 230.

Z. 105. Das rätselhafte *UD-IŠ-A-NI* hat Oppert (Expéd. en Mésopotamie 2, 235) bereits vor 48 Jahren richtig erklärt: *par-ka-a-ni* „Übeltäter“. Danach dürfte auch am Anfang [*par*]-*ki* zu ergänzen sein.

Ich schließe. Die obigen Bemerkungen wollen und können nicht erschöpfend sein. Wohl aber mögen sie dem Leser einen Begriff von der reichen Förderung vermitteln, die wir der Kühnheit, Ausdauer und Gelehrsamkeit der Herren King u. Thompson zu verdanken haben.

F. H. Weißbach.

Selection from the Annals of Tabari edited with Brief Notes and a Selected Glossary by M. J. de Goeje. [Semitic Study Series ed. by Richard J. H. Gottheil and Morris Jastrow Jr., No. I.] Leiden, late E. J. Brill, 1902. XII, 73 S. kl. 8°. 2 *Mk.*[1])

Das Unternehmen der Herren Gottheil und Jastrow sollte des Dankes aller semitistischen Dozenten sicher sein. Chrestomathien, wie man sich ihrer bisher stets beim Unterricht in den semitischen Sprachen bedient hat und noch bedient, haben gegenüber den Lesebüchern der „Semitic Study Series“ allerdings verschiedene Vorzüge: sie ermöglichen mittels einer entsprechenden Wahl der Texte wie mittels einer sorgfältigen Abstufung in der Setzung der Vokale und der sonstigen Lesezeichen ein systematisches Vorwärtsschreiten vom Leichteren zum Schwereren, gestatten dem Lehrer seine Schüler in zwei bis drei Semestern wenigstens einigermaßen mit allen für philologische Zwecke wichtigeren Literaturgattungen bekannt zu machen und stellen sich, besonders weil sie den Studierenden der dira necessitas überheben sich eine Anzahl kostspieliger Wörterbücher anschaffen zu müssen, sicher auch billiger. Allein die Textauszüge der Herren Gottheil und Jastrow sollen ja die Chrestomathien nicht verdrängen, sondern ergänzen, und, so verstanden, kommen sie zweifellos einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Wie hätte ich beispielsweise, um gleich den durch das vorliegende Heft an die Hand gegebenen Fall zu wählen, früher daran denken können die Annalen des Ṭabarī, die doch sicher sowohl in literargeschichtlicher und stilistischer, als besonders auch in sachlicher Beziehung das größte Anrecht darauf hatten, in einem Interpretationskolleg zu lesen? Daß ich für die 5—10 Hörer, auf die ich bei einer derartigen Vorlesung rechnen muß, die erforderlichen Exemplare hätte beschaffen können, war ja ganz ausgeschlossen, und noch weniger war natürlich — abgesehen vielleicht von dem in theori ja möglichen, mir in praxi aber noch nicht vorgekommenen Falle, daß sich ein junger Krösus unter meine Schüler verirrt hätte — daran zu denken, daß sich auch nur der eine oder andere Studierende ein Werk gekauft hätte, das jetzt antiquarisch ca. 300 Mk. kostet und das bisher noch auch für mich selbst unerschwinglich gewesen ist. Durch die „Semitic Study Series“ ist jetzt dieser und ähnlichen Schwierigkeiten abgeholfen.

Das vorliegende, die „Series“ eröffnende Heft stammt aus der Feder de Goeje's. Die Sammlung hätte nicht besser inauguriert werden können, auch wenn es sich nicht gerade um einen Auszug aus dem

1) Die, leider sehr starke, Verspätung dieser s. Z. von mir übernommenen Anzeige erklärt sich daraus, daß ich das ihr zugrunde liegende, ja für Unterrichtszwecke bestimmte Büchelchen erst einmal praktisch in einer Vorlesung erproben wollte, ehe ich mich darüber äußerte, dazu aber nicht so rasch Gelegenheit gefunden habe, als ich anfangs gehofft hatte.

Werke gehandelt hätte, dessen mustergültige Herausgabe unter den zahlreichen wissenschaftlichen Ruhmestiteln de Goeje's einen der glänzendsten bildet. Auch mit der Wahl, die de Goeje unter dem in die Annalen des Ṭabarī eingeschlossenen Riesenmateriale getroffen hat (der Auszug enthält das Porträt, das Ṭabarī von ꜥOmar I entwirft), wird man sich einverstanden erklären können. Es finden sich allerdings bei Ṭabarī nicht wenige Partien, die inhaltlich fesselnder und zugleich in Stil und Diktion glänzender sind (so, um nur ein Beispiel zu nennen, die Darstellung der Kämpfe bei Qādisīja, die man ohne Übertreibung eine der packendsten Schlachtschilderungen der Weltliteratur nennen kann). Aber wenn es de Goeje für angezeigt gehalten hat von Schlachtschilderungen u. ä., denen der Student ja schließlich überall begegnet und die außerdem wegen ihrer, im allgemeinen ja ziemlich einfachen, Diktion als zu leicht für den vorliegenden Zweck erscheinen konnten, einmal abzusehen und dafür den jungen Arabisten oder Semitisten mit dem Charakterbilde der nächst Muḥammad markantesten Persönlichkeit des älteren Islam bekannt zu machen, so läßt sich dagegen m. E. kaum etwas einwenden. Richtig finde ich es auch, daß de Goeje das Porträt ꜥOmar's, wie es bei Ṭabarī vorliegt, unverkürzt abgedruckt und ihm nicht durch Unterdrückung einiger weniger interessanten Züge mehr Relief zu geben gesucht hat, denn nur so kann der Studierende von den literarischen Qualitäten Ṭabarī's und der Art und Anlage seines Werkes ein unverfälschtes Bild erhalten.

Den Variantenapparat, der das Heft nur unnütz verteuert haben würde, hat de Goeje weggelassen und أدم Ṭab. I, ٢٧٤٥, 1 hat er in أدم korrigiert (S. 62, zu ٢٤, 15), sonst aber zeigt der Textauszug gegenüber dem Original keine Änderung. Zwei Hülfsmittel sollen seinem Verständnis vorarbeiten: erstens unter dem Texte zahlreiche Verweise auf Paragraphen der Wright'schen Grammatik, im Anschluß an Formen und Konstruktionen des Texts, die unter die betr. Regeln fallen, außerdem auch allerlei kurze Glossen, zweitens hinter dem Texte eine Art fortlaufender Präparation. Beide Hülfsmittel geben im ganzen eher zu viel als zu wenig und lassen jedenfalls nur selten ganz im Stich. (So hätte das harte إن أنا رددتك S. ٢٧, 1 = Ṭab. I, ٢٧٤٧, 5[1]) wohl eine Erklärung verdient, ebenso auf der nächsten Zeile die Wendung لي عليك „du verpflichtest dich mir gegenüber", S. ٣٠, 16 = Ṭab. I, ٢٧٥١, 6 der Aus-

1) Ich gebe stets auch Seite und Zeile des Originalwerks an, weil vielleicht der eine oder andere, der meine Bemerkungen liest, nur dieses besitzt.

druck (الأكل على ظَهْرِى[1], und wieder auf der nächsten Zeile die Worte حتى تأتيكم الدعوة „bis zu euch der Ruf[2]) kommt", d. h. „bis an euch die Reihe kommt".) An schwierigeren Stellen — eine Anzahl harter Nüsse gibt es ja in dieser sich z. T. stark der formel-
5 haften Sprache des Ḥadīṯ nähernden alten Prosa stets zu knacken — wird auch der Dozent mit Nutzen von de Goeje's Auffassung Kenntnis nehmen.

Nur wenig Fälle habe ich mir notiert, wo ich die Dinge etwas anders ansehe als de Goeje. Ich stelle sie hier kurz zusammen.

10 S. ١, 4 (= Ṭab. I, ٢٧٢٢, 3) u. passim l. الرحمن für الرحمان. Der Ṭabarī hat überall الرحمان, gemäß der in der „Introductio", S. XLIII, unter *f* mitgeteilten „allgemeinen Bestimmung": „Das lange *â* in سليمان, معاوية . . . . wird stets p l e n e geschrieben". الرحمن hätte aber besser von dieser Bestimmung ausgeschlossen
15 werden sollen, denn die herrschende Orthographie verlangt zwar رحمان (o h n e Artikel), aber الرحمن (m i t Artikel). Vgl. z. B. Ḥarīrī's Durra ٢٠١, 6[3]) und Lane, Lex., s. v. Nur wenn wir das Autograph Ṭabarī's besäßen und dieses die Schreibung الرحمان aufwiese, hätte hier m. E. von der herrschenden Orthographie ab-
20 gewichen werden dürfen.

S. ٢, 5 (= Ṭab. I, ٢٧٢٣, 1). Daß vor الله in den Worten ʿOmar's: اتَّقِ اللَّهَ إِنَّكَ لَتَجِدُ عمر بن الخطّاب فى التورية ein اتَّقِ zu subintelligieren sei, halte ich nicht für richtig. Das einfache اللهَ drückt sonst einen Schwur aus (s. Sīb. II, ١٤٩, 21. ١٤٨, 10; Mufaṣṣal
25 ١٩٥, 3. ١٤٥, 7; Ḫaṣāʾiṣ ١٣٩٩, 11; Baiḍāwī I, ١٣, 20. 24; Lane, Lex., s. الله), und daß es hier die nämliche Funktion hat, zeigen die

1) Gewöhnlich, wie die Lexx. zeigen, على ظَهْرِ يد فلان statt des bloßen على ظهر فلان.

2) Oder hat دعوة hier schon, wie im spätern Arabisch, die allgemeine Bedeutung „Sache, Affäre"?

3) وكذاك يَكْتبون الرحمان بحَذْف الألف فى كلّ مَوْطن وإنّما تُحْذَف الألف منه عند دخول لام التعريف عليه الخ.

Varianten[1]) ([2]أَٱللّٰهِ und وٱللّٰهِ. Eine völlig parallele Konstruktion findet sich Maqqarī I, ٢٢٠, 8 (وقال اللّٰهَ إِنَّ مالكا حدّثك بهذا فقال اللّٰهَ زياد اللّٰهَ إِنَّ مالكا حدّثنى بهذا; also auch hier vor إِنَّ und, wenigstens das erste Mal, auch vor einer Frage), wo doch von einer Ellipse von اتّق kaum die Rede sein kann. (S. auch unten zu S. ٢٩, 14.)[3]) 5

S. ٤, 6 (= Ṭab. ٢٧٢٤, 14). فتوضع فى فُقرائهم „und diese Summe muß unter ihre Armen ausgeteilt werden": ich würde für „austeilen" einen allgemeineren Ausdruck wählen, etwa: „muß ihren Armen zugewendet, auf sie verwandt werden"; vgl. z. B. S. ٣٣, 7 10 (= Ṭab. ٢٧٥٣, 5) und Jāqūt III, ٨٥٧, 19 ff. — Ibid. Z. 17 (= Ṭab. ٢٧٢٥, 7). أَعَنْ مَلَإٍ منكم كان هذا „War dies das Ergebnis eurer Versammlung?"; ich würde übersetzen: „Geschah dies (der Mord) infolge einer Beratung (eines Beschlusses) eurer Vornehmen?"; vgl. die Lexx. s. ملأ. 15

---

1) S. den Variantenapparat im Ṭabarī.

2) So oder آللّٰهِ ist für Prym's أآللّٰهِ zu lesen; vgl. Sīb. II, ١٤٨, 6; Mufaṣṣal ١٩٥, 8; Ja'īš ١٣٠١, 3. 23; Baiḍāwī I, ٢٧٧, 23.

3) Doppeltes اللّٰهَ steht im Sinn einer Aufmunterung, Anspornung; vgl. Kaššāf zu Sūra 2, 192 (ed. N. Lees I, ١٣٥, ult.): كما تقول للرجل إذا كان لك اهتمام بأمر تأمره به وكان منك بمَنْزِل اللّٰهَ اللّٰهَ لا تقصّر, Lane s. كَرَّة : اللّٰهَ اللّٰهَ والكَرّة على نَبِيّكم (freilich hier mit falscher Erklärung) und Maqqarī I, ٢٤٤, 8 v. u.: وها هو قاعد ينتظرك وقد أُمِرتُ بإعاجالك فاللّٰهَ اللّٰهَ. — اللّٰهَ اللّٰهَ فى hat die Bedeutung „verfahrt mild mit, behandelt gut"; vgl. Aussprüche des Propheten wie اللّٰهَ اللّٰهَ فى أَصْحابى, اللّٰهَ اللّٰهَ فى ما مَلَكَتْ أَيْمانُكم „behandelt meine Gefährten, eure Sklaven mild" etc. (Sujūṭī, al-Ǧāmi' aṣ-ṣaġīr s. اللّٰه, und dazu den Taisīr des 'Abd ar-Ra'ūf al-Munāwī; Ibn Hišām, Sīra, ed. Wüstenfeld ٥, 4 = Jāqūt I, ٣٥٩, 4 u. a.). Bei diesem اللّٰهَ اللّٰهَ wäre eher eine Ellipse von اتّقِ oder اتّقُوا denkbar (s. Lane s. اللّٰه).

S. ٥, 8 (= Ṭab. ٢٧٢٥, 13). Zu مُشْكِلًا in dem Satze فخرج النَّبِيذُ مشكلا bemerkt de G.: „zweifelhaft in Bezug auf Farbe". Die Lexx. (Nihāja, Lisān etc.) glossieren es: أى مختلطا بالدّم غير صريح (vgl. أَشْكَلَ in den Lexx.).

5 S. ٦, 9 (= Ṭab. ٢٧٢٦, 14). على رأس اثنتين وعشرين سنة وتسعة أشهر وثلثة عشر يومًا من الهجرة übersetzt de G.: „genau 22 Jahre, 3 Monate, 13 Tage nach der Flucht". Aber was soll hier ein „genau"? Daß die beiden Ereignisse auf dieselbe Stunde und Minute fielen, soll doch gewiß nicht gesagt werden. Ich glaube, 10 daß man bei diesem temporalen على رأس überall mit der Übersetzung „nach Ablauf von, am Schluß von" auskommt. Vgl. das ital. *a (in) capo di* und z. B. Bāǧūrī (Bēǧūrī), Glosse zu Tirmiḏī's Šamā'il (ed. Būlāq 1280), ١٢, pu.: . . . . . (قوله بَعَثَه اللهُ تعالى) وقوله على رأس أربعين أى من مولده وجُعِل على بمعنى فى أَوْلَى 15 من إبقائها على ظاهرها والمشهور بين الجمهور أنّه بُعث بعد استكمال الاربعين . . والمراد برأس الاربعين السنة التى هى أعلاها وبعثه على رأسها إنّما يتحقّق ببلوغ غايتها الخ.

S. ٧, 11 (= Ṭab. ٢٧٢٧, 14). فاستُنَّ به „sein Beispiel wurde befolgt"; besser: „dieses Verfahren wurde zum festen Brauche", 20 damit die neutrische Natur des ه in به hervortritt.

S. ١٩, 11 (= Ṭab. ٢٧٣٩, 14). Für مُطرِفًا l. genauer مُطَرَّفًا; vgl. z. B. Ḫulāṣat Taḏhīb Tahḏīb al-Kamāl ٣٧٨ unt., in Verbindung mit Ibn Ḥagar, Taqrīb at-Tahḏīb ٢٠٨, 4. Kol., 3, Ibn Ḫaṭīb ad-Dahša[1]) ١١٠, 13 u. a. — Nächste Zeile. نُقَبًا ودَبَرًا „Geschwür und 25 Geschwülste auf dem Rücken eines Kamels"; genauer wohl: „Krätze und wunde Stellen". — Ibid. Z. 15 (= Ṭab. a. a. O. Z. 18). Der Vers (فَاغْفِرْ له اللهمّ إِن كان فَجَرْ) läßt nur die Lesung إِنْ zu; vgl. das Beispiel Wright, Grammar³ II, S. 16, Z. 2.

1) *Tuḥfa ḏawī-l-arab* auf dem Titel dieser Ausgabe statt *Tuḥfat* etc. sieht recht häßlich aus.

S. ٣٢, 14 (= Ṭab. ٢٧٤٣, 4). Zu فسلّم bemerkt de G.: „er schloß sein Gebet mit dem Gruß (salām) an den Propheten". Aber daß die تسليمة am Schluß des Gebets an den Propheten gerichtet sei, ist wohl nicht richtig. Vgl. Lane, Modern Egyptians, Kap. III (Ausg. Lond. 1871 S. 98): „After the *last* rek'ah of each of the 5 prayers . . . the worshipper, looking upon his right shoulder, says, "Peace be on you, and the mercy of God" . . . . . These salutations are considered by some as addressed only to the guardian angels . . .; but others say that they are addressed both to angels and men . . . who may be present". 10

S. ٣٥, 1 (= Ṭab. ٢٧٤٥, 3). سطّح deutet de G. als: „mit einem Löffel aufschöpfen". Die Lexx. erklären es aber als „auseinander-, breitrühren" o. ä.; vgl. Nihāja s. v.: أنا أسطح لكى أى أبسطه حتّى يبرد.

S. ٣٦, 2 (= Ṭab. ٢٧٤٦, 4). صَليب (فى حقّ الله) „stark"; 15 besser: „fest, streng".

S. ٣٦, 14 (= Ṭab. ٢٧٤٧, 2). اللّهَ يا عمر تستعمل من يخون الحج: ich verstehe dieses اللّهَ wie das oben zu S. ٢, 5 besprochene.

S. ٣٨, 11 (= Ṭab. ٢٧٤٩, 1). Zu خالَفَ اللهُ بك (der ganze Zusammenhang lautet: قال رجل لعُمَر . . يا خليفة الله قال خالَفَ 20 اللهُ بك) gibt de G. die Erklärung: „möge Gott dich von so etwas ablenken (so etwas Verbotenes auszusprechen)". Ich übersetze: „Möge Gott dich wo anders hinbringen (sc. in die Hölle)", also frei etwa: „Zum Teufel mit dir!" ʿOmar antwortet auf die Anrede يا خليفة الله mit einer zornig abweisenden Verwünschung in Gestalt 25 eines Wortspiels (خالف الله بك × خليفة الله). S. ٣١, 2 (= Ṭab. ٢٧٥١, 9) findet sich dieses خالف ب gleichfalls in einem Wortspiele: إن خالفتهما خولف بى. Hier hat auch de G. die Übersetzung: „so werde ich in eine andere Richtung geführt werden i. e. nicht ins Paradies, sondern in die Hölle". — Ibid. Z. 13 (= Ṭab. a. a. O. 30 Z. 3). Zu التأريخ schreibt de G.: „besser ohne *hemzè*, nach Land-

berg (*Hadramout* 9 Anm.), der es von dem mahritischen[1]) وَرْخ *Mond* (hebr. יֶרַח) herleitet". Diese Herleitung ist zweifellos richtig und richtig ist wohl auch, daß die ungekünstelte Umgangssprache nur die Aussprache تاريخ *tārīḫ* kannte (vgl. den Pl. تَواريخ und Vollers, ZA. XII, 133). Aber ebenso sicher ist, daß die offizielle Orthographie der Literatursprache die Schreibung تأريخ *ta'rīḫ* verlangt, und da wir bei Ṭabarī selbst vier Zeilen weiter أَرَّخ finden und nicht وَرَّخ, so ist sehr wohl auch das dazu gehörige تأريخ *ta'rīḫ* bei ihm denkbar.

S. ٣١, 4 f. (= Ṭab. ٢٧٥١, 11 f.). Für شرفنا möchte ich أشْرَفْنا[2]) lesen (mit Kod. *Co*) und für شَرِفت: شَرَّفت.

S. ٣٢, 1 (= Ṭab. ٢٧٥٢, 3). ثَيِّب „eine Frau, die geheiratet hat, im Gegensatz zu einer Jungfrau"; genauer: „virum experta" (die Heirat ist ja, um das zu werden, nicht nötig). Vollers will ثيّب verstehn als „gewesene (verwitwete oder geschiedene) Frau" (Lit. Zentralbl. 1903, Sp. 1152). Dagegen spricht aber das neben ثيّب stehende gegensätzliche بِكْر „Jungfrau", und wie hier, so steht ثيّب auch Sūra 66, 5 im Gegensatz zu بِكْر, und so entdecken in der an das Decamerone erinnernden Anekdote, die Gāḥiẓ bei Qazwīnī II, ٣٤٨, 9 ff. vom Dair al-ʿaḏārā bei Mosul erzählt, die in das Kloster eingedrungenen Räuber zu ihrem Schmerze, daß die Nonnen nicht, wie sie erwartet hatten, أبكار, sondern, dank der Wirksamkeit ihres Priesters, sämtlich bereits ثيّبات sind, und so steht ثيّب Jāqūt II, ٩١, 2 auch im Gegensatz zu عاتق. — Ibid. Z. 9 f. (= Ṭab. ٢٧٥٢, 11). In dem Satze ولكنّا على منازلنا من كتاب الله وقَسَمنا من رسول الله erklärt de G. das erste من nach Wright II, S. 132 D, das zweite nach Wright II, S. 135 A. Ich bekenne, daß ich dem Satze auf diesem Wege nicht beizukommen vermag. Ich übersetze ihn: „aber

1) Genauer hat Landberg: „du sab., éthiop. et mahr. وَرْخ".

2) So schon J. Barth in seiner Anzeige Deutsche Litteraturztg. 1903, Sp. 275 f.

wir haben unsere Stellungen auf grund des Buches Gottes und unsere Anteile vom Sendboten Gottes" (d. h. wir haben sie kraft göttlichen Willens und nicht auf Grund menschlicher Verhältnisse). Für diese Auffassung spricht m. E. auch die La. des Ḥadīṯ: إنّا على منازلنا من كتاب الله وقِسْمَةِ رسوله (Nihāja, Lisān etc. s. قدم). 5

S. ٣٣, 11 f. (= Ṭab. ٢٧٥٣, 9). Daß der in der Literatur ziemlich häufig begegnende Name عام الرَّمادة wirklich „the year of ashes" bedeutet, steht nicht fest (vgl. die Lexx.) Man würde bei dieser Bedeutung auch eher die Form الرَّماد erwarten.

S. ٣٤, 9 (= Ṭab. ٢٧٥٤, 1). Lies تَذُرِّينَ st. يَذُرِّينَ. — Ibid. 10 Z. 11. أَرْبَعُ له „es besser kochend"; eigentlich nur: „es mehrend", vgl. den gleichfalls ʿOmar zugeschriebenen Ḥadīṯ: أَمْلِكُوا العَجِينَ فإنّه أَحَدُ الرَّيْعَيْنِ (Nihāja etc. s. ربع).

Ich schließe noch ein paar erwähnenswerte Druckfehler an. IX, 4 konyas: l. kunyas (konya würde قنية sein)[1]; ١٠, Anm. *a* 15 ʿOrwat ar-Raḥḥāl: l. ʿOrwah; ١١, 2 l. حدثنى; ١٣, 17 l. وأَمَّها; ٢٣, Anm. *b* l. جُلُوسًا; ٣٤, 10 l. تذرّة (so richtig das Original); 59, 5 v. u. l. فقد V.[2])

Der Umfang des offenbar für ein zweistündiges Kolleg gedachten Heftchens scheint mir gerade recht zu sein.[3]) 20

---

1) In älterer Zeit gelten übrigens nur Namen mit أبو und أمّ als كُنًى, nicht auch solche mit ابن und بنت. (Ich werde darauf gelegentlich an andrer Stelle zurückkommen.)

2) Bei einer neuen Auflage dürfte sich eine Revision der deutschen Partien des Glossars empfehlen, die allerlei, hier und da auch den Sinn störende oder doch verschleiernde kleine Anstöße enthalten.

3) J. Barth a. a. O. urteilt anders, er findet den Umfang zu klein. Um diese Differenz zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß B., seinen exklusiv linguistischen Neigungen entsprechend, in semitischen Texten im allgemeinen wohl nur grammatischen und lexikalischen Übungs- und Memorierstoff sieht und daher bei der Lektüre rascher mit ihnen fertig wird als Dozenten, die Texte der vorliegenden Art mit ihren Schülern zugleich auch — vielleicht sogar vornehmlich — ihres Inhalts wegen lesen und daher nach Möglichkeit auch auf die bei der Lektüre sich aufdrängenden literarhistorischen, historischen und antiquarischen Fragen eingehen, was natürlich ziemlich viel Zeit in Anspruch nimmt.

Man konnte sich von vornherein sagen, daß die weiteren Nummern der „Semitic Study Series“ der großen Mehrzahl nach den Standard des de Goeje'schen Heftes nicht würden erreichen können, durfte aber erwarten, daß sie wenigstens nicht allzutief 5 darunter bleiben würden. Die eine und andre inzwischen erschienene Nummer hat diese Erwartung enttäuscht. Die Herren Herausgeber sind sich doch klar darüber, daß man gerade Anfängern, die noch nicht selbst urteilen können, fehlerhafte Texte und Glossare nicht in die Hand geben wird?

A. Fischer.

---

10 *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (Rathures) herausgegeben von Friedrich Wilhelm von Bissing. Band I. Der Bau. Von Ludwig Borchardt.* Berlin, Alexander Duncker. 1905. fol. 89 S. mit 62 Abbildungen, 5 schwarzen und 1 farbigen Blatte. Kart. 100 Mk. und

15 *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re'. Von Ludwig Borchardt.* Leipzig, Hinrichs 1907. fol. 184 S. mit 143 Abbildungen, 24 schwaren und 4 farbigen Blättern. Ungeb. 60 Mk. (= 7. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.)

20 Seit langem war uns vertraut, daß die ägyptischen Könige, die ja alle „leiblicher Sohn der Sonne“ sind, in der 5. Dynastie (um 2500 v. Chr.) mehr als sonst dem Sonnengotte Re dienten; Sethe[1]) wies schon 1889 die Namen der Heiligtümer nach, die jeder dieser Herrscher seinem „Vater“ erbaute, und man sah, daß 25 sie als Mittelpunkt einen Obelisken auf hohem Unterbau hatten. Daß aber einer von ihnen, Nuser-rē, durch seine beiden Bauten bei Abusir, den Sonnentempel und seine eigene Grabanlage, uns so bekannt werden würde, wie früher nur Könige jüngerer Zeiten waren, das wagte vor wenigen Jahrzehnten niemand zu hoffen. Man sah 30 damals diese alte Zeit für eine ursprüngliche, noch unbefangene an, in deren Können und Vorstellungen alles Spätere unentwickelt schlummere. Nun belehrt die gemeinsame Arbeit deutscher Gelehrter uns des Besseren; die beiden erwähnten Bauwerke des Nuserre sind durch die Königlichen Museen zu Berlin und die 35 Deutsche Orient-Gesellschaft in sechsjähriger Ausgrabung freigelegt, deren Kosten Professor Freiherr von Bissing, der als Gelehrter und Mäcen der Ägyptologie dient, und James Simon, der selbstlose Förderer geistiger Interessen, trugen. Von der erschöpfenden Veröffentlichung des Sonnentempels[2]) liegt der erste 40 Band, die Architektur behandelnd, von Borchardt vor; ein zweiter

1) In Äg. Zeitschrift 27, 111.
2) Vorläufige Berichte in Äg. Zeitschrift 37—39.

aus anderer Hand, in welchem v. Bissing's wissenschaftliche Mitarbeit hervortritt, wird die außerordentlich wichtigen Reliefs und hoffentlich auch alle anderen inschriftlichen Funde bringen. Das „Grabdenkmal" von Borchardt ist die abschließende Publikation des zweiten Baues und aller Funde aus dem alten Reich; die Gräber vom mittleren Reich ab wird Schäfer veröffentlichen[1]); die griechischen Särge sind schon durch Watzinger, der Timotheos-Papyrus durch v. Wilamowitz-Möllendorff bekannt gegeben. Die Ausgrabungen selbst wurden von Borchardt und Schäfer geleitet, denen weitere Archäologen und Architekten zur Seite standen. Die beiden Borchardt'schen Werke zeigen, daß man in Abusir nur mit wissenschaftlichen Interessen und mit Gewissenhaftigkeit gearbeitet hat; die sorgfältige Art der Veröffentlichung befriedigt auch den, der sich fern vom Original seine Vorstellungen bildet.

Wir können in der Blütezeit des alten Reichs nun nicht mehr eine Periode jugendfrischer naiver Produktion sehen, sondern die der Ausbildung des Ererbten, der Durchführung der Ideen der Vorfahren, nicht ohne eine leise Pedanterie in der Traditionstreue. Die Kunstformen der Architektur an Nuserre's Bauten sind offenbar schon seit Jahrhunderten kodifiziert, man weiß nichts mehr von ihrem ursprünglichen Werte; wir müßten um ein Jahrtausend zurückgehen, um in der wirklich „vorgeschichtlichen" Zeit und den ersten Dynastieen die Entstehung der Formen und Vorstellungen zu erkennen. Auch eine große Zahl der Typen der bildenden Kunst ist seit langem festgestellt. Allerdings schaffen die Künstler der 5. Dynastie gerade hierin freier als die der vorangegangenen Jahrhunderte, deren Werke in jeder Hinsicht gebundener, altertümlicher sind. Die Meister dieser Zeit des Sonnenkultus erweitern nicht nur den Kompositionsschatz, sondern sie scheinen es auch zu sein, die von neuem die Natur beobachteten und nachbildeten; neben konventionellen Götter- und Königsgestalten stehen in Tempeln und Privatgräbern lebensvolle bewegte Bilder von Menschen, Tieren und Pflanzen, wie das tägliche Leben sie zeigte.

Die Sonnentempel aus der 5. Dynastie liegen südlich von Memphis in der Nähe der Pyramiden und wie diese oben auf dem Westrande des Niltals; der jetzt veröffentlichte ist der erste, der uns in seinem Aufbau bekannt wird. Borchardt erzählt, wie die Blöcke aus verschiedenwertigem Kalkstein, Alabaster, Granit und Basalt in den Steinbrüchen gebrochen und nach dem Bauplatz geschafft wurden: zunächst auf dem Wasser, dann mit Holzschlitten auf einer ansteigenden Rampe die Höhe hinauf. Während des Baues wurden Ziegelmauern als Hilfskonstruktionen wie unsere Holzgerüste mehrfach aufgeführt, um die mächtigen Felsblöcke heben

1) Vorläufiger Bericht in den „Mitteilungen" der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 14. 18. 24.

zu können, und dann wieder abgerissen. An Dachbalken sind noch die Stellen erkennbar, an denen große Metallzangen eingegriffen haben; die in solchen Zangen und Strichschleifen hängenden Blöcke wurden wohl durch Winden und Hebebäume hochgehoben.

Der 100 m lange Aufweg vom Torgebäude im Tale hinauf zum Tempelhof ist wie das ganze Gebäude in Kalkstein ausgeführt. Eingeritzte oder rot aufgemalte Linien, zum Teil mit Höhenangaben „1 Elle über der Basis“, und gelegentliche Aufschriften wie „in der Erde“, „nördliche Richtlinie (?)“ usw. gaben den Arbeitern Anweisung für das Einsetzen der Blöcke und lassen heute noch den Standort verschwundener Mauern erkennen. Die weite gepflasterte Hoffläche birgt nichts als den schlichten Alabasteraltar, $5^1/_2 \times 6$ m groß, aus vier 𓊵 Opfertafeln zusammengesetzt. Im Hintergrund erhebt sich dann der gewaltige Mittelpunkt der Anlage: ein massiver Unterbau von der Höhe eines modernen Wohnhauses, darauf der mächtige Obelisk, vielleicht mit einer vergoldeten Sonnenscheibe gekrönt, die wohl 72 m über dem Nil schwebte. Was sich uns darbietet, wirkt durch seine kolossale Größe und monumentale Schwere; da ist nichts Leichtes oder Zierliches, die Böschung der Mauern und ihr runder Abschluß ⌓ erhöhen den Eindruck des unerschütterlich Ruhenden. Um diesen geschlossenen Mauern Gliederung zu verleihen, haben sich die Alten eines auch für unser Gefühl reizvollen Mittels bedient: der Wirkung des verschiedenfarbigen Materials. Dunkle Sockel aus Basalt an den Wänden und aus bunt gesprenkeltem Granit am Unterbau des Obelisken bilden einen niedrigen Streifen unter dem hellgelben Kalkstein; an Türen treten rote Sandsteinpfosten hervor. Der Obelisk war in Kalksteinblöcken aufgemauert; aber vielleicht hatte er, wie es für Pyramiden gesichert ist, eine Spitze aus Granit, da harter Stein an dieser der Verwitterung besonders ausgesetzten Stelle wünschenswert ist. Oft hat man sich durch Imitation geholfen: statt der Basaltplatten nahm man Kalksteinblöcke und strich sie schwarz an; der gelbe Streifen darüber sollte wie Holz wirken. Die Kalksteinbrüche hatte man eben nahe, die Beschaffung und Bearbeitung des anderen Materials war zeitraubend und kostspielig. Vielleicht war für alle diese Nachahmungen die Ersetzung durch echtes Material beabsichtigt; der Bau ist, wie an verschiedenen Stellen zu sehen, zwar benützt aber nicht ganz vollendet, und Nuserre's über dreißig Jahre dauernde Regierung hat nicht hingereicht, um die Pläne bis in jede Einzelheit auszuführen. — Noch einen Faktor müssen wir für die Abschätzung der Gesamtwirkung bedenken: sind die Flächen auch nicht durch Reliefs belebt, so waren doch gewiß an vielen Stellen Inschriften in großen Hieroglyphen angebracht, wie die Ägypter sie als dekoratives Element zu verwenden pflegten. An der Wand des Torbaues im Tale stand die große Widmungsinschrift, in der Nuserre seinem Vater Re dieses Denkmal weihte und ihm aufzählte, was er alles an Materialien und Opferstiftungen für dasselbe auf-

gewendet habe. Der Obelisk trägt in späterer Zeit immer eine senkrechte Zeile auf jeder Seite; um seinen Unterbau scheint hier wirklich ein wagerechtes Inschriftband gelaufen zu sein.

Ein Teil des Sonnenkultus hat sich auf diesem Schauplatz im hellen Tageslicht abgespielt, ein anderer aber auch, wie sonst der Gottesdienst, im geheimnisvollen Halbdunkel. Wer nämlich unten im Niltal aus dem Straßengewühl der königlichen Residenzstadt in den Tempeltorbau tritt, sieht von diesem Augenblick ab die Sonne nicht mehr: den festgeschlossenen, nur durch kleine Dachfenster erhellten Aufweg geht es hinauf zur inneren Tür; von dort durch einen ebenso düsteren Gang um den Hof herum; dann, ohne daß die Prozession es empfindet, in dem Unterbau des Obelisken in vielleicht doppelter Windung hinauf, wo es völlig finster gewesen sein muß — endlich, nach wohl halbstündiger Wanderung, stehen die Betenden wieder unter der blendenden Sonne, die sie verehren: oben auf dem vorstehenden Teile des Unterbaues, unmittelbar neben dem noch 30—40 m über ihre Köpfe sich erhebenden Obelisk.

Allein der halbdunkle Gang ist mit den uns so wertvollen Reliefs geschmückt; solange der Tempel beaufsichtigt wurde, haben nur weniger Menschen Augen sie gesehen. In bestimmter und wohl altherkömmlicher Weise sind sie auf den Bau verteilt: der Aufweg[1]) zeigt den König als Löwen, der über Barbaren herfällt. In dem größten Teil des anschließenden Ganges sind die Zeremonien eines Festes dargestellt, das wir als die Feier des dreißigjährigen Regierungsjubiläums aufzufassen pflegen, das aber noch in einer besonderen Beziehung zum Sonnentempel gestanden haben muß. In einer Ecke des Hofes steht nämlich, nur von ihm aus zugänglich, eine isolierte Kammer, vor ihr zwei mächtige Granitstelen und zwei in den Fußboden eingelassene Waschbecken; sie ist innen mit Darstellungen des Jubiläumsfestes bedeckt und man hält sie für den Raum, in dem die zeremonienreichen Umkleidungen und „Reinigungen“ des Königs bei jener Festfeier, die im Tempelhof stattfand, vollzogen wurden. Nur in einem kleinen Teil des halbdunklen Ganges, gerade hinter jener Kammer, zeigen die Reliefs anderen Inhalt und anderen Stil: hier kommen die drei Götter der ägyptischen Jahreszeiten in gewaltiger Größe; hinter ihnen kleiner in mehreren Reihen übereinander Bilder der Beschäftigung der Menschen, wie sie eben jenen Monaten angehören; dazu Tiere und Pflanzen, wie sie dann leben und wachsen.

Neben dem Tempel, außerhalb seiner Umfassungsmauer, liegt eine in Ziegeln aufgemauerte Nachbildung des Schiffes, in dem man sich den Sonnengott fahrend dachte; sie ist nach Westen gewendet, als ob der Gott eben vom Himmel herab an den Horizont gekommen wäre, um in die Unterwelt hineinzufahren und den Toten Licht zu

---

1) Von diesen Reliefs ist nichts erhalten; man nimmt sie nach dem Beispiel des Totentempels an (vgl. Seite 747).

bringen. Der 30 m lange Rumpf war wohl mit allerlei Symbolen und heiligen Vögeln phantastisch herausgeputzt, die wir aus Abbildungen kennen.

20 Minuten südlich von seiner Residenzstadt und seinem Sonnen-
5 heiligtum hat sich König Nuserre sein Grab gebaut. Die Anlage ist äußerlich ähnlich der des Tempels und von der der Totentempel anderer Könige dieser Zeit im Prinzip nicht verschieden. Unten im Niltal steht der Torbau, eine Empfangshalle mit acht Granitsäulen enthaltend. Dann der fast 400 m lange Aufweg auf
10 die Höhe, wieder durch ein Dach geschlossen. Oben der eigentliche Totentempel: zuerst ein immer noch dunkler Vorraum mit Seitenkammern, der offene Säulenhof, im Hintergrund weitere Kammern und Magazine, darin das Allerheiligste mit dem großen Prunkscheintor, vor welchem den Königsstatuen geopfert wurde. Die
15 scheinbare Tür, die in ihren Einzelheiten der Fassade des alten Königspalastes nachgebildet ist, versinnbildlicht den Eingang zur Unterwelt, aus welcher der Tote heraustreten kann, um wieder wie einst umherzugehen. Sie lehnt sich an die Mitte der Ostseite der Pyramide an; diese war im Altertum 50 m hoch bei einer
20 Basis von 80 m im Quadrat und hatte glatte Wände aus Kalksteinblöcken Der Eingang zu ihr, der nach der Beisetzung des Königs fest vermauert wurde, liegt wie immer auf der Nordseite; ein schmaler niedriger Gang führt zur Grabkammer mit dem Sarkophag.

Der Grundriß dieses Grabdenkmals weicht von dem anderer
25 Könige in Einzelheiten ab, weil Nuserre seine Pyramide unmittelbar neben die seines Vorgängers Nefererke-rē legte; dadurch konnte er für den ersten Teil seines Aufweges den des Nefererkere benützen, mußte allerdings zuletzt in scharfem Knick (er ist das Ungewöhnliche) nach seinem eigenen Tempel hin abwenden. In der
30 Kleinheit des Plateaus hat es auch seinen Grund, daß der größere, vordere Teil des Totentempels nicht wie sonst in der Mittelachse der Pyramide liegt, sondern um 26 m nach der Seite, dem Aufweg, entgegen gerückt ist. Und endlich: wenn der enge Gang in dem Pyramidenkern einen Knick macht, so hat Borchardt auch
35 hierfür wohl den richtigen Grund erkannt: man war anfangs allzu dicht an die Pyramide des Nefererkere herangegangen und mußte nachträglich die Basis und damit auch die in ihrer Mitte liegende Sargkammer und den Gang nach Osten verschieben.

In dieser ausgedehnten Grabanlage war ein großer Teil der
40 Innenwände mit Reliefs geschmückt: der halbdunkle Aufgang, der Säulenhof und die hinteren Räume des Totentempels; von ihnen sind nur kleine Stücke erhalten, die kaum die Anordnung des Ganzen ahnen lassen — und doch bringen uns diese Reste noch die Bestätigung von Gedankengängen, die wenige Jahre vorher kaum
45 jemand zu äußern wagte. Wir erkennen nun, daß der Tempel von alters her durch seine Längsachse in zwei Teile zerfällt. Rechts ist Norden: dort, d. h. in Unterägypten, wie man sich dachte, wird

der König mit der roten Krone dieses Landes dargestellt, dort ist er der „Liebling" der schlangengestaltigen Göttin des Nordens und die Dörfer aus den sumpfigen Gegenden des Deltas bringen ihm Gaben. Links ist Süden: dort, in Oberägypten, trägt Nuserre die weiße Krone, dort schützt ihn der oberägyptische Geier und die 5 Dörfer des Südens opfern ihm. — Ferner ist jetzt zur Gewißheit geworden, daß die typischen Darstellungen der Privatgräber in ihren Grundlagen dem Königsgrabe entnommen sind: im Totentempel des Nuserre finden wir die aus bürgerlichen Kultkammern vor und nach ihm wohlbekannten Darstellungen des Vogelfangs mit dem Schlag- 10 netz, des Schlachtens der Opfertiere, der Prozession der Totenpriester mit Gaben oder sich verneigend, der Zug der männlichen und weiblichen Repräsentanten von Dörfern. Dem Königsgrabe gehören diese Typen ursprünglich an und in ihm[1]) hat man sie auch noch ein Jahrtausend später verwendet, als die Kunst für Privatgräber andere 15 Stoffe und neue Ausdrucksmittel gefunden hatte. — Der Inhalt anderer Reliefs ist in der königlichen Würde des hier Beigesetzten begründet: Nuserre ist dargestellt, wie er einen Haufen von Barbaren niederschlägt, deren jeder die eine Hand um Gnade bittend erhebt, während die andere einen Dolch oder eine Feder hält. Der Auf- 20 weg zeigt in mehrmaliger Wiederholung eine Szene, die als großes Tempelrelief später nicht mehr vorkommt: ein mächtiger Löwe, von dem nur die Tatzen erhalten sind, tritt auf Ausländer, die wir nach den sorgfältig gearbeiteten Gesichtern als Libyer und asiatische Semiten und Leute aus dem tropischen Weihrauchlande Punt er- 25 kennen. Der Körper des Löwen und sein etwaiger Kopfschmuck ist verloren; das Tier scheint die Inkarnation eines kriegerischen Gottes zu sein, der die Feinde Ägyptens niederwirft, und vielleicht ist hier mit ihm der König gemeint, der sich wie jener Gott offenbart. — Wieder eine andere Reihe von Darstellungen ist der 30 direkte Vorläufer der Tempelreliefs, die man heute in Ägypten in ermüdender Zahl sehen kann: der König, dessen Göttlichkeit das Dogma nicht angezweifelt hat, im Verkehr mit seines Gleichen: seine „Mutter", die löwenköpfige Kriegsgöttin Sechmet, säugt das königliche Kind; Anubis schenkt dem thronenden Herrscher das 35 „Leben", während die Deltagöttin ihn schützend umschlingt; andere Götter kommen in langen Reihen, um ihrem „geliebten Sohne" Gutes zu erweisen. Die Sujets aller dieser Darstellungen sind uns wohlbekannt; aber daß die Art der Ausführung von der Gesamtkomposition bis zu den Dolchen und Gürtelschnallen hin die gleiche 40 wie in späterer Zeit ist, darüber mußte auch erstaunen, wer den konservativen Geist der Ägypter kannte. — Aus dem Gesagten ist deutlich genug geworden, daß der Totentempel viele Darstellungen enthält, die in dem Carakter des Baues als Grabdenkmal nicht

1) Z. B. im Totentempel der Königin Hatschepsut zu Derelbahri (publ. von Naville).

begründet sind. Der König ist eben bei Lebzeiten und ganz besonders nach seinem Tode eine göttliche Persönlichkeit, die ihren Kultus hat; und deshalb ist sein Grab zugleich ein Tempel, in dem Götterbilder wie in jedem anderen Gotteshaus angebracht werden. Das Unlogische dieses Verfahrens, das den zu verehrenden König oft genug als anbetenden und dienstbaren Sohn der eigentlichen Götter erscheinen ließ, haben die Priester sich schon in der 5. Dynastie nicht mehr zum Bewußtsein gebracht.

Die Rundskulpturen, die in den Innenräumen des Totentempels standen, sind fast sämtlich vernichtet. Unter den Resten sind besonders interessant ein schöner Löwe aus Granit und die Kalksteinfiguren zweier gefesselter Ägypter, die zu einer plastischen Gruppe des Feinde niederschlagenden Königs zu gehören scheinen; solche Gruppen sind uns nur in ganz kleiner Zahl und erst seit dem neuen Reich bekannt.

Von alters her sind neben dem König seine Familienmitglieder und seine Großen bestattet, so auch hier. Der Königin gehört vermutlich die kleine Pyramide dicht neben der Hofmauer der großen; drei Prinzessinnen haben zusammen eine Mastaba und neben dieser stehen andere von hohen Beamten. Daß die aus Kalksteinblöcken aufgemauerte Mastaba ursprünglich die Form des Königsgrabes ist, welches erst in der 3. Dynastie zur Pyramide erhöht wurde, wußten wir; nun zeigt sich, daß die Privatanlage auch in der Gesamtanordnung der des Herrschers nachgeahmt ist. Man hatte nämlich bisher die durch Ausgrabungen in Gise gesicherte Tatsache übersehen, daß die Scheintüren an der äußeren Ostwand von einer kleinen Kultkammer aus Ziegeln umgeben waren, die dem Totentempel des Königs entspricht. Erst später wird dieses äußere Zimmer in den Kern der Mastaba hineingelegt und mit ihm wandert auch die Scheintür in den Innenraum. Ein prächtiges, sorgfältig bemaltes Prunkscheintor im Grab des hohen Beamten Djedj-em-onch läßt noch den Ursprung seiner Verzierungen und damit das Aussehen einer alten Hauswand erkennen: zwischen leichten Holzträgern sind buntgewirkte Teppiche ausgespannt. — Eine der Prinzessinnen heiratete, als ihre Grabkammer und Scheintür schon fertig gestellt waren, den Schepses-ptah, einen Großen am Hofe ihres Vaters; sie ist deshalb in seiner 50 m entfernt liegenden Mastaba bestattet. Auch in den anderen Zimmern der „Prinzessinnen-Mastaba" ist keine der Damen beigesetzt, vielleicht aus ähnlichem Grunde.

In den Gräbern der Vornehmen fand sich, was man einem „verklärten und wohlausgestatteten" Toten mitzugeben pflegte: die Mumienbinden aus Leinwand und eine modellierte Stuckmaske für das Gesicht; eine Kopfstütze zur Schonung des künstlich frisierten Haares beim Schlafen; unzählige kleine Gefäße und Schalen für Opferspeisen und -getränke; Alabastertafeln mit Näpfchen für die sieben kostbaren Öle — und die anderen kleinen Gegenstände und

Modelle der Grabausrüstung. Zum Merkwürdigsten gehört ein Kopf mit Hals aus Kalkstein; offenbar wollte der Tote sich dieses „Reservekopfes“ bedienen, wenn die fürchterlichen Dämonen der Unterwelt ihm seinen eigenen abrissen.

Die beiden Bauwerke des Nuserre, deren endgiltige Vollendung 5 der Tod ihres königlichen Erbauers hinderte, haben ein trauriges Schicksal gehabt. Daß etwa 20 Jahre nach Nuserre sein zweiter Nachfolger Assa Teile von ihnen wiederherstellen ließ, ist vielleicht kein Anzeichen für den Verfall; aber nach einem Jahrhundert bauen sich Privatleute ihre Gräber im oder am Sonnentempel, in dem 10 Hirten und fahrendes Volk hausen. Den Totentempel, für den durch Stiftungen wohl besser gesorgt war, hat etwa zur gleichen Zeit König Pepi noch einmal säubern lassen; aber auch er fiel bald den Zerstörern anheim. Im mittleren Reich (um 2000 v. Chr.) waren in beiden Bauwerken die Dächer eingestürzt, so daß der Schutt mehrere Meter 15 hoch lag; König Ramses (um 1230 v. Chr.) schien es nicht pietätlos, durch seine Beamten Blöcke für seine eigenen Bauten herausreißen zu lassen und in der griechischen Zeit waren die Tempel nur noch wüste Trümmerhaufen, von deren früherem Glanze niemand wußte.

Zum Schluß ein Wort über Borchardt's Methode der Ver- 20 öffentlichung. Wir alle wissen, daß die Ägypter einen ausgeprägten Sinn für Architektur hatten und daß die sachgemäße Bearbeitung der Bauten durch einen Architekten von großer Bedeutung ist. Der erste Band des „Re-Heiligtums“, für den B. keine anderen Aufgaben hatte, ist in dieser Hinsicht eine vorbildliche Leistung, 25 die hoffentlich auch andere Ausgrabungsleiter zu gleicher Gewissenhaftigkeit veranlaßt. B. gibt den Befund mit allen auch für Fachleute wünschenswerten Details, und viele Zeichnungen und Photographien machen die Darstellung jedem Interessierten verständlich. Für die reichliche Rekonstruktion werden die Historiker besonders 30 dankbar sein, wenn manche Einzelheit auch anders ausgesehen haben kann. Die beiden perspektivischen Ansichten der Anlagen samt den Häusern der Stadt und den durch ausgedehnte Untermauerung geschaffenen Terassen lassen uns erst ahnen, wie die Wirkung der gewaltigen Bauwerke einst gewesen ist; bei der starken Zerstörung 35 wäre das dem Laien sonst nicht möglich.

Nun ist das „Grabdenkmal“ aber die abschließende Veröffentlichung aller Ausgrabungsergebnisse und da möchte man die Reliefs und Inschriften ebenso sorgfältig gesichtet und zugänglich gemacht wissen wie die Baukonstruktionen; man möchte die Gesichtspunkte 40 des philologisch und kunstgeschichtlich Betrachtenden ebenso zur Geltung gebracht sehen wie die des Baumeisters. B. hat das Buch eingerichtet, als ob er nur die Architektur behandeln wolle; wichtige Bemerkungen über den Kultus, über die Entwicklung in der bildenden Kunst u.s.w. und die Wiedergaben der Reliefs, Statuen und 45 Inschriften sind nach dem oft zufälligen Fundort durch den ganzen Band zerstreut, so daß der Leser sich das inhaltlich Zusammen-

gehörige selbst suchen muß. Die einzigen zusammenfassenden Abhandlungen außerhalb der Beschreibung gelten der „Bauausführung“ und der „späteren Geschichte des Baues“. Man möchte daneben einen Aufsatz über die Reliefs sehen, in welchem diese im Zusammen-
5 hang nach den verschiedenen Gruppen vorgeführt werden und ausgesprochen wird, in welchen Punkten unsere kunstgeschichtliche Kenntnis so ungewöhnlich bereichert wird. Man möchte auch überall die Inschriften jedes einzelnen Baues zusammengefaßt sehen, damit das Material sich schnell finden läßt; die beigegebenen Über-
10 setzungen vermögen für die Unübersichtlichkeit nicht zu entschädigen.

Diese Einwürfe beziehen sich im wesentlichen nur auf den untersuchenden Teil, auf die Verarbeitung, die B. an seinem Material vorgenommen hat, und es ist selbstverständlich, daß dabei das Spezialgebiet des Schreibenden in erster Linie gefördert wird. Die
15 wichtigste Aufgabe einer Ausgrabungspublikation, das Gefundene zuverlässig zu geben, ist so erfüllt, wie wir es nur wünschen können.

Günther Roeder.

Kleine Mitteilungen.

Baṣīr „blind". — Zu meinem Aufsatz über den antiphrastischen Gebrauch von بصير im letzten Hefte dieser Zeitschrift, S. 425 ff., haben mir die Herren S. Poznański, Nestle, Goldziher und Meißner allerlei Bemerkungen geschickt, die auch andere interessieren dürften und die ich daher hier kurz mitteile. 5

Poznański schreibt mir: „Zu Ihren Ausführungen über *baṣīr* erlaube ich mir noch hinzuzufügen, daß einer der bedeutendsten karäischen Religionsphilosophen des XI. Jahrh. ebenfalls diese Benennung hatte, nämlich Josef b. Abraham al-Baṣīr (hebr. הרואה, s. über ihn zuletzt meine Bemerkung im Jew. Quart. Rev. XIX, 63). 10 Er wird aber auch gelegentlich אבו יעקב הסומא „Abū Ja'ḳūb der Blinde" und ר' יוסף הַפִּקֵּחַ „R. Josef der Sehende" genannt, ebenso euphemistisch הַמָּאוֹר הַגָּדוֹל „die große Leuchte" (s. die Belege bei Pinsker, Likkuṭe Ḳadmoniot p. 193). Zusammenhängend damit ist auch wohl, daß er sein Gesetzesbuch كتاب الاستبصار betitelt 15 hat, um auf seine Blindheit anzuspielen (die hebr. Autoren nennen dieses Buch סֵפֶר הַמָּאוֹר). Wo Josef al-Baṣīr gelebt hat, ist nicht bekannt, wahrscheinlich im 'Irāḳ. In der nachtalmudischen Literatur kommt anstatt סַגִּי נְהוֹר auch מְאוֹר עֵינַיִם zur Bezeichnung eines Blinden vor (so in der Epistel des Šerīra Gaon ed. Neubauer, Med. 20 Jew. Chron. I, 37 l. 5). Über den Blinden im biblischen und rabbinischen Schrifttume existiert auch eine schöne Monographie unter diesem Titel von M. Friedmann (Wien 1874)".

Nestle's Mitteilung lautet: „Zu S. 433 von Heft II der Zeitschrift ist Ihnen vielleicht der Hinweis erwünscht, daß סגי נוהרא 25 für „blind" auch in den syrischen Wörterbüchern aufgeführt wird; s. Bar Ali s. v. טיפלוס (Hoffmann Nr. 4239, P. Smith, Thesaurus 1463). Ich habe darüber aus Anlaß des Namens Bartimaeus im N. T. = Barsamya und des harranischen Gottes Samya (= أعمى und ضرير) einiges in meinen „Marginalien" (S. 89) bemerkt". (Der betr. Passus 30

im Thesaurus syr. lautet: ܦܫܝܛܘܬ ܣܘܪܓܠܐ ܕܝ ܣܡ̈ܝܐ ܘܐܦ ܣܡ̈ܝܐ ܢܗܘܪܐ. مُحجوب. اعمى. مبهور من اتّساع النهار. Die Stelle in den „Marginalien“ wolle man selbst einsehen.)

Goldziher macht mir einen weiteren Beleg für بصير „blind“ namhaft, nämlich S. ٢٨, 6 der von A. Bel edierten „Histoire des Beni ʿAbd el-Wâd, rois de Tlemcen“ (= بُغية الرُّوّاد فى ذكر الملوك من بنى عبد الواد, von Iaḫiā b. Ḫaldūn), 1er vol., wo es, am Schluß der Biographie des Muḥammad b. Aḥmad al-Laḫmī, heißt: وتوفّى بصيراً بمرّاكش, sowie einen weiteren Fall, wo ein Blinder die *kunia* أبو بصير führt, nämlich Kulīnī, Uṣūl al-kāfī (lithogr. Bombay 1302), S. ٢٩٩. Da mir dieses Werk unzugänglich ist und ich somit den betr. Passus nicht selbst nachschlagen kann, gebe ich wörtlich wieder, was mir Goldziher darüber schreibt. „Im Kapitel über Muḥammad b. ʿAlī Abū Ǵaʿfar (gest. 114) wird folgende schiʿitische Wunderlegende erzählt: . . . . عدّة من أصحابنا[1] عن أبى بصير قال دخلتُ على أبى جعفر عمّ فقلتُ له أنتم[2] وَرَثة رسول الله صلّعم قال نعم قلتُ رسول الله وارث الأنبياء علم كما علموا قال نعم فقلتُ أنتم قدرتم على أن تُحيوا المَوْتَى وتبرءوا الأكمه والأبرص قال نعم بإذن الله ثمّ قال لى ادنُ منّى يا أبا محمّد فدنوتُ منه فمسح على وجهى وعلى عينى فأبصرتُ الشمس والسماء والبيوت وكلّ شىء فى الدار[3]. Er bittet aber den Imām ihm seine frühere Blindheit zurückzugeben. Dies geschieht auch, wieder durch „Streichen“. Neben *Abū Baṣīr* erscheint hier also, offenbar als Familienkunya des Mannes, *Abū Muḥammad.*“ Ferner verweist mich Goldziher auf Ḏahabī's Taḏkirat al-ḥuffāẓ III, ٨٥,4 v. u., wo sich mit Bezug auf an-Naggād († 348) und seine auf Grund geschriebener Texte gehaltenen Ḥadīṯ-Vorträge folgender dem Taʾrīḫ Baġdād des Ḫaṭīb entlehnter Passus findet: كان قد بضر فلعلّ بعضهم قرأ عليه ذلك „Er war erblindet; vielleicht las ihm einer von ihnen dies vor“.

1) Folgt *isnād.* 2) D. h. die ʿalidischen Imāme. 3) Var. البلد.

Meißner schreibt mir: „Zu S. 433, Anm. 2 hätten Sie hinzufügen können, daß der Ausspruch des Propheten الآنَ حَمِىَ الوَطِيسُ bei dem Orte Auṭās (d. h. „Öfen") erfolgte, also nicht so sehr fern lag". Er nimmt also als sicher an, daß dieser Ausspruch auf dem Schlachtfelde von Auṭās fiel. Obwohl diese Annahme der Über- 5 lieferung z. T. zuwiderläuft (vgl. die von mir a. a. O. zitierten Stellen), so wird sie doch richtig sein, einmal weil sie die Majorität der Zeugen für sich hat, sodann und besonders aber eben deshalb, weil der Ausspruch das Wort الوطيس enthält, in dem, wie Meißner wohl mit Recht annimmt, eine Anspielung auf den Ortsnamen 10 الاوطاس vorliegt. Für Muḥammad wurde ja jedes Nomen, besonders aber jedes Nomen proprium, zum omen [1]), und so ist ihm das seltene وطيس wohl nur von dem Namen الأوطاس eingegeben worden. Damit aber würde bewiesen sein, daß der Ausspruch in der bei diesem Orte gelieferten Schlacht gefallen sein muß. Vgl. noch 15 Ịāqūt s. الأوطاس: الأوطاس يجوز أن يكون منقولا من جمع وَطيس وهو التَّنُّور . . . . . . وأوطاس وادٍ فى ديار هَوازن فيه كانت وقعة حُنَيْن للنبىّ صلّعم ببنى هوازن ويومئذ قال النبىّ صلّعم حَمِىَ الوطيسُ وذلك حين استَعَرَت الحربُ وهو صلّعم أوّل من قاله،

Ich schließe noch eine eigene Bemerkung an. S. 427 meines 20 Aufsatzes, Anm. 2, ist zu lesen, daß das Wort سَفَرْجَل („Quitten") für die Araber üble Vorbedeutung besaß. Die entgegengesetzte teratologische Vorstellung haben die Perser mit der Quitte verbunden [2]), vorausgesetzt daß der Satz: „سفرجل apud Persas symbolum erat boni (الخير), I, ١٠٣٩, 14", auf den ich inzwischen im Gloss. Ṭab. 25 (s. v. سفرجل) gestoßen bin, wirklich richtig ist. Ich muß indes gestehen, daß ich in dieser Beziehung nicht ganz frei von Bedenken bin, denn die Worte السفرجلة التى تأويلها الخير, auf die er sich

---

1) Vgl. meinen Aufsatz S. 427 und, abgesehen von den bekannten Fällen, die schon die ältesten Biographien des Propheten berichten, z. B. noch Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ḫaṭīb's Miškāt al-Maṣābīḥ, Übersetzung von Matthews, I, S. 382 und 417.

2) Freilich darf nicht übersehen werden, daß es sich bei den Arabern zunächst nur um den Namen der Quitte handelt, während es sich bei den Persern um die Quitte selbst handeln würde.

gründet, scheinen mir nicht zu besagen, daß die Quitte von den Persern ganz allgemein und unter allen Umständen als ein Symbol des Glücks angesehen wurde, sondern nur daß der von trüber Vorahnung gequälte Chosrau sie im vorliegenden Falle als das seinen
5 Händen entschwindende Glück (Macht etc.)[1]) deutet. Vielleicht können die Iranisten mit Hilfe iranischen Materials die Frage entscheiden?

A. Fischer.

Sabäisch 𐩣𐩬𐩻𐩢𐩬 Brunnen- oder Quellgott. — D. H. Müller hat in dieser Zeitschr. Bd. 37, S. 371 ff. das Wort
10 𐩣𐩬𐩻𐩢𐩬, oder mit Assimilierung 𐩣𐩻𐩢𐩬, plur. 𐩣𐩬𐩻𐩢𐩩 erläutert und darin Götter der Bewässerung erkannt. Stände מנצח]ת | [מין „die Manāḍiḥat des Wassers" in der großen Inschrift von Bombay Zeile 7 nicht gerade an einer Bruchstelle, und läge 𐩣𐩬𐩻𐩢𐩬 für „Brunnen" oder „Quelle" im Arabischen in entsprechender Form
15 vor, als مَنْضَح, so würde sich an Müller's höchst wahrscheinlicher Deutung wohl kaum ein Zweifel erhoben haben. Mordtmann hat dann, Himj. Inschriften und Altertümer S. 37, Müller's Ausführungen erweitert und namentlich den, soweit zu erkennen, ausschließlich männlichen Charakter dieser Gottheiten betont, den die Bearbeiter
20 der sabäischen Abteilung des CIS. unter Nr. 40, 41, 47 nicht klargestellt hatten.

Diese Deutung ist von Winckler in MVAG. 1897, S. 349 abgelehnt worden. Das Wort sei vielmehr „pass. [?] IV von نضح übel abwenden, also: schutzgottheit". Diese Aufstellung ist
25 von Winckler in dieser Zeitschr. Bd. 53, S. 532 f. beibehalten und Bd. 54, S. 414 f. gegen meine Bedenken verteidigt worden[2]). Glaser

---

1) A. a. O. Z. 16: وذلك منها دليل فى حال الطِّيَرة أنّ مجد الملوك قد صار عند السُّوَق وأنّا قد سُلبنا الملك،

2) Zu W.'s Ausführungen an letzterer Stelle bemerke ich in Kürze Folgendes: 1. نضح in dieser entlegenen Bedeutung ذبّ ودفع wird von den Arabern selbst als مجاز aufgefaßt; s. TA. s. v. (wozu sich auf Grund der Lexika noch manches bemerken ließe). 2. מִצָּה als „Stammesgott", den W. Bd. 53, 532, Bd. 54, 414 f. aus der 2. Langerschen Inschrift anführt, ist lediglich eine Verlesung W.'s. (Ob etwa in Gl. 289 ein solcher vorkommt, ist bei dem frag-

hat Winckler's Deutung angenommen (Altjemenische Nachrichten, 1. Bd. S. 147—151), ohne m. W. zu ihrer Begründung beizutragen. —

Zu Gunsten der von Müller und Mordtmann begründeten Deutung des Wortes als Brunnen- oder Quellgötter spricht, daß das im Arabischen vermißte منضح auf abessinischem Boden vor- 5
kommt als gewöhnliches Wort für „Quelle“.

Daß ነዝኀ sprengen, spritzen (wohl besser ነዝሐ) dem gleichbedeutenden نضح entspricht, hat bereits Dillmann, Lex. 677 angenommen; vgl. Barth, Etymolog. Studien, S. 52. Auch sabäisch 𐩬𐩮𐩢 bespritzen Hofmuseum Nr. 6, Zl. 7—8; außerdem אנצחם 10
wahrscheinlich = אנצחם Schöpfkamele auf Zl. 45 der kleineren Dammbruchinschrift (Bd. 53, S. 11). Eine Spur der ursprünglichen Gestalt der Wurzel, *ነፀሐ, liegt nun auf abessinischem Boden vor in dem bekannten ambar. Worte ምንጭ Quelle, das ich sabäischem 𐩿𐩣𐩬𐩮𐩢𐩿 gleichsetze. 15

In meiner Ambar. Sprache § 46a habe ich ምንጭ auf ein äthiop. *ምንቀዐ, ምንቀዒ zurückgeführt, nicht ohne Bedenken wegen des Lautwandels und nicht ohne schon damals auszusprechen, daß ich das Wort lieber zu نضح ziehen würde, wenn sich nur diese Wurzel in den äthiop. Sprachen nachweisen ließe! Ich hatte 20
dabei übersehen, daß sie ja tatsächlich im Äthiop. vorliegt in dem wohlbekannten ነዝኀ (ነዝሐ). Aus einem alten *ምንፀሐ, sab. 𐩿𐩣𐩬𐩮𐩢𐩿, ist ምንጭ Quelle entstanden.

Die zunächst auffallend erscheinende Tatsache, daß in der 8. Langer'schen Inschrift ʿAṯtar als Quellgott genannt ist (ZDMG. 25
Bd. 37, S 371; CIS. Nr. 47), erfährt von andrer Seite her Bestätigung; s. Robertson Smith, Religion der Semiten, deutsch von Stübe, S. 70f.; Wellhausen, Reste[2] S. 146; zuerst G. Hoffmann: TSBA vol. VI, S. 439.

F. Praetorius.

mentarischen Zustand dieser Inschrift nicht festzustellen; vgl. Bab. Orient. Rec., Vol. 1, Nr. 11, S. 175f.; WZKM. Bd. 2, S. 193f.). 3. Brunnengöttinnen, oder gar „männliche und weibliche Nymphen ad libitum“ sind bisher wenigstens nirgends erkennbar, sondern nur solche männlichen Geschlechts; s. oben. 4. Weshalb Brunnengötter „ihrer Häuser“ event. auch „ihres Stammes“ auch nur unwahrscheinlich sein sollten, vermag ich nicht einzusehen; vgl. Bd. 54, S. 245.

Über Zahlenfiguren. (Zu Zeitschr. Bd. 61, S. 460, Z. 15 ff.) —

1. Die an der bezeichneten Stelle behandelten Nachrichten bei Ibn Sa'd, daß Sa'īd b. Ǵubejr, resp. andere Zuhörer, nach dem Anhören des Ḥadīṯ des 'Ikrima mit den Fingern die Figur der Zahl dreißig darstellten (نمن قائل بيده هكذا وعقد ثلاثين), haben den Sinn, daß man dem Vortragenden Beifall spendete (اصاب للحديث). In einem Aufsatz Über Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern (Zeitschrift für Völkerpsychologie Bd. XVI) ist bereits mit Hinweis auf Tāšköprüzādeh (bei Flügel, Fihrist II, 10) erwähnt worden, daß dies *'aḳd*[1] für die Zahl 30 darin besteht, daß bei Einbiegen der vier Finger neben diesen der freie Daumen aufrecht bleibt, sowie daß, nach einer Mitteilung bei Fachr al-dīn al-Rāzī (Mafātīḥ al-ġajb ed. Būlāḳ II, 127), diese Fingerstellung zum Ausdruck des Beifalls angewandt wird. Der aufrecht gehaltene Daumen wird nach der Person gerichtet, welcher der Beifall gilt; es wird dabei der persische terminus زرين (= مُذَهَّب golden) angegeben. Das Darstellen des Dreißig-Zeichens in der aus den Scholien zu Naḳā'iḍ ed. Bevan angeführten Stelle ist Ausdruck der Zufriedenheit über die Tötung des lästigen Insekts. Ich denke, daß daraus der Sinn des عقد الثلاثين in den beiden Stellen bei Ibn Sa'd verständlich wird.

2. Sowie die Zahlenfigur 30 als Zeichen des Beifalls und der Zufriedenheit gebraucht wird, gilt die für 93 als Symbol des Unbequemen und Unangenehmen. Ein Dichter sagt zu dem ihn beschenkenden Chālid al-Ḳasrī: „die Zahlenfigur 93 ist nicht unbequemer als seine Gabe" (Ibn Ḳutejba, Śu'arā ed. de Goeje 466, 9) und in diesem Zusammenhang wird für 93 auch „100—7" gebraucht (wie ZDMG. 49, 210 ff.). Dabei handelt es sich aber nicht, wie bei dem beifälligen 30-*'aḳd*, um wirkliche, das Sprechen begleitende Darstellung der betreffenden Zahlenfigur; sondern diese wird wegen ihrer Form (enges Zusammenpressen aller fünf Finger) bloß in rhetorischer Weise als Vergleichungsobjekt benutzt: عقدُها قبض الاصابع كلّها وضمّ الابهام عليها (Chafāǵī, Ṭirāz al-maǵālis 134).

---

1) Bei anderer Gelegenheit (III, I, 56, 10) wird bei Ibn Sa'd auf die Zahlenfigur für 10 Bezug genommen. — Für die arabische Literatur über solche Fingerzeichen (عُقود oder عُقَد) s. jetzt die Abhandlung des P. Anastas Carm. im Maśriḳ III (1900), in deren Anhang ein Lehrgedicht (قصيدة العقد) von Śams al-dīn Muḥammed b. Aḥmed al-Mauṣilī al-Ḥanbalī mitgeteilt ist.

Sonst gilt die Figur für 90 als Symbol der Enge und Unbequemheit. Al-Rāġib al-Iṣfahānī führt als Sprichwort an: أَضْيَقُ مِن عَقْدِ تِسْعِينَ (Muḥadarāt al-udabā II, 350 unten). Der Prophet bedient sich dieses *'akd*, indem er die Vorstellung der Enge symbolisieren will[1]). Abū Ṭālib al-Mekkī (Ḳūt al-ḳulūb I, 74) zitiert folgendes Ḥadīṯ: „Wer lebenslängliches Dauerfasten hält, für den wird die Hölle eng gemacht — dabei machte der Prophet mit den Fingern die Figur für 90; d. h. es ist dort kein Platz für ihn" قال رسول الله صلعم من صام الدهر ضيقت عليه جهنّم وعقد تسعين (معناه لم يكن له فيها موضع). Auch Poeten[2]) benutzen die proverbiale Bedeutung dieser Zahlenfigur. In einem Lobgedicht (in Badā'i al-badā'ih, a. R. der Ma'āhid al-tanṣīṣ, II, 166) wird ein Mäcen gerühmt: „Wenn jemand in enge Verhältnisse gerät, als ob er im Kreise (des Fingerzeichens für) neunzig wäre, und er wendet sich an dich, so erweitern sich die Kerker ihrer (der حلقة) Schwierigkeiten"

واذا امرؤ ضاقت عليه اموره * وكانّه فى حلقة التسعين
ودعا بك انفرجت سجون صعابها

3. Im selben Bericht bei Ibn Sa'd (V, 214, 14) wird auch das Neigen des Kopfes als Zeichen des Beifalls und der Zustimmung erwähnt. (ومن قائل برأسه هكذا يميل رأسه). Dieser zum Ausdruck der Bejahung und Zustimmung dienende Gestus wird anderwärts mit dem Verbum خَفَضَ ausgedrückt (die Stellen aus Buchārī in Zeitschr. für Völkerpsych. l. c. 378). Vgl. dazu הרכין בראשו b. Talm. Gittīn 71ᵃ ganz oben, כרכש ברישיה (an den im 'Ārūkh s. v. angeführten Stellen) als Zeichen der Zustimmung.

Schließlich darf ich bei dieser Gelegenheit die Beobachtung hinzufügen, daß das arab. Verbum عقد in der hier in Betracht kommenden Bedeutung in der jüdischen Übersetzungsliteratur genau mit hebr. קשר wiedergegeben wird; vgl. die hebr. Übersetzung des Israëlī-Kommentars zum ס׳ יצירה (ed. Großberg, London 1902) 24: המספרים עד י׳ אלפים יספרו מאות ויקשרו י׳ אצבעות שאתה תקשור לידך וכו׳.

I. Goldziher.

1) Vgl. ein anderes Beispiel in Zeitschr. für Völkerpsychologie l. c. 384.
2) Vgl. die Obscoenität des Abū Nuwās in der Sammlung Fakāhat wa' tināś 11, 15.

Ibn Djubair's Qaṣīda an Saladin. — Dieses Gedicht, das aus al-ʿAbdarī's Reisebericht in den biographischen Notizen über Ibn Djubair abgedruckt ist, 1. Ausg. der *Riḥla* S. ٣٩ff., 2. Ausg. S. ٢٨ff., enthält einige Schwierigkeiten, die ich größtenteils hätte beheben können, wenn ich gewußt hätte, daß Abū Shāma's Kitāb ar-Rauḍatain (II, ١٠٥ l. Z. ff. und ٤ f.) dieselbe Qaṣīda enthält (Prof. H. Derenbourg hat mich jetzt auf die Stelle aufmerksam gemacht). Im folgenden zitiere ich die 2. Ausgabe und deute das Kit. ar-Rauḍ. durch R an.

S. ٢٨, 21, ٢٩, 1 fehlen in R.

Nach S. ٢٩, 9 hat R noch diese drei Verse:

وجاهدت مجتهدا صابرا فلله اجرك من صابر

نبيت (lies يبيت) الملوك على فرشهم وترفل في الزرد السابر

وتؤثر جاهد عيش الجهاد على طيب عيشهم الناضر

S. ٢٩, 10 R وتسهر ليلك. — 15 statt زرته ما hat R richtig فاروقه „seinen Fārūq" d. h. Omar b. al-Khaṭṭāb. — 17 بمثلك R besser لمثلك. — 18 ارض R wie Maqq. مكسر. —

S. ٣٠, 4 R بالغرب wie Maqq. — 4 R richtig وقد بقيت حسبة „Es bleibt nun aber noch etwas Verdienstliches zu tun gegen den Übeltäter ...... der die Pilger nach dem Hause Gottes belästigt". Für الظلوم hat R غلام und richtig للذاخر für في الذاخر. — Z. 5 hat R يعنف statt يعنت. — 16 R richtig حادثا, das hier „Unglück, Strafe" bedeutet. — 17 R للمناكير und Z. 19 للناشر statt من ناشر.

S. ٣٠, 20 R richtig وآثارك الغر تبقى. Allein بها „dadurch" scheint mir besser als R's لها.

S. ٣١, 5 R richtig نادرا und للنادر (außerordentlich). — 6 R wohl besser ولكنما und gewiß richtig تعن فتلعب. — 7 زار R زان, aber للزائر Z. 8 spricht für زار. — 9 R zweimal besser ويكفيه und من ناظر. — 10 R richtig ذكرك statt ذلك.

Die unbedeutenden oder gar falschen Varianten in R habe ich unerwähnt gelassen.

M. J. de Goeje.

„Bessisch“. — Eb. Nestle's Frage oben S. 500 f. erledigt sich durch den Hinweis auf W. Tomaschek's Abhandlung, Die alten Thraker I (= Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl. Bd. 128, Abh. 4), wo S. 76 f. der Nachweis geliefert ist, daß im Itinerarium Antonini (um 570) und anderen von T. angeführten 5 Stellen in der Tat Ansiedelungen der thrakischen Bessen am Sinai und in Palästina gemeint sind. Unter lingua bessa aber versteht T. wohl mit Recht nicht das alte thrakische Idiom, welches damals gewiß längst ausgestorben war, sondern das bereits für 587 bezeugte Vulgärlatein Thrakiens, die Vorstufe des heutigen Rumänisch. 10 Man vergleiche auch Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Litteratur[2] S. 1106 f.

E. Kuhn.

Zu ZDMG. 59, 695. — Zufällig in ZDMG. 59 blätternd, lese ich auf S. 695 den folgenden Satz des Herrn Scheftelowitz: „Uhlenbeck, der das ältere *kośa* nicht kennt, stellt in seinem Etym. Wb. 15 und ferner in PBB. 30, 294 fälschlich die Gleichung ai. *koṣa* : an. *hauss* auf“. Hätte Herr Sch. sich die Mühe gegeben mein Etym. Wb. der aind. Sprache 66 *b* nachzuschlagen, so wäre mir der ungerechte Vorwurf der Unkenntnis erspart geblieben.

C. C. Uhlenbeck.

Zu den hebräischen Caritativen auf ל. — (Vgl. 20 Bd. 57, S. 530 ff. u. 794.) Längst schon liegt mir die Bemerkung am Herzen, daß ich bei Erklärung von אֲבִיטַל (Bd. 57, S. 531, 1. Abs.) das nächstliegende זְבִיטוּב und namentlich aram. אביטב übersehen hatte.

F. Praetorius.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Bd. II, Heft 3. Salzburg, Zaunrith'sche Buchdruckerei, 1907.

Echos d'Orient. 10e année, no. 65, Juillet 1907. Paris.

Rivista degli studi orientali pubblicata a cura dei professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma. Anno I — vol. I. Roma: E. Loescher & C., Lipsia: O. Harrassowitz, 1907. 16 *Mk.*

*Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale. II. Paris: P. Geuthner, London: Luzac and Co., Leipzig: O. Harrassowitz, 1907. 423 S.

Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien, unter Mitwirkung von zahlreichen namhaften jüdischen und christlichen Gelehrten herausgegeben von M. *Altschüler*. III. Jahrg., Heft I. Sept. 1907. Leipzig, Verlag „Lumen". Pro Jahrgang (ca. 40 Bogen) 20 *Mk.*

The Journal of the Siam Society. Vol. II. III, part II. Bangkok 1905. 1906. Leipzig, O. Harrassowitz, 1906. 1907. à Bd. 25 *Mk.*

Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients von C. *Brockelmann*, Franz Nikolaus *Finck*, Johannes *Leipoldt*, Enno *Littmann*. [Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. VII, 2. Abtlg.] Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, 1907. VIII, 281 S. 4, geb. 5 *Mk.*

Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie (ca. 2300–2000 v. Chr.). (Umschrift, Übersetzung und Kommentar.) Von Moses *Schorr*. [Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien. Philos.-Hist. Kl. 155. Bd., 2. Abhdlg.] Wien, in Komm. bei A. Hölder, 1907. 210 S.

Eiselen, Frederick Carl – Sidon. A Study in Oriental History. [Columbia University Orient. Studies, Vol. IV.] New York, The Columbia University Press, 1907. (VII,) 172 S.

Meyer, Martin A. – History of the City of Gaza from the earliest times to the present day. [Columbia University Orient. Studies, Vol. V.] New York, The Columbia University Press (The Macmillan Company, 66 Fifth Avenue) 1907. XIII, 182 S. $ 1.50 *net.*

Thirtle, James William – Old Testament Problems. Critical Studies in the Psalms & Isaiah. London, H. Frowde, 1907. VIII, 336 S. *Cloth*, 6 *s. net.* ($ 2 40).

Hejcl, Johann – Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. [Biblische Studien . . . hrsg. von O. Bardenhewer, XII. Bd., 4. Heft.] Freiburg i. Br., Herder, 1907. VIII, 98 S. 2,80 *Mk*. . .

Müller, D. H. – Komposition und Strophenbau. Alte und neue Beiträge. [In: XIV. Jahresber. d. Israel.-theol. Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1906/1907.] Wien, Verlag d. Israel.-theol. Lehranstalt, 1907. V, 144 S.

Staerk, W. – Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklärt. [Kleine Texte f. theol. Vorlesungen u. Übungen, hrsg. von Hans Lietzmann, 22/23.] Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1907. 39 S. 1 *Mk*.

*Palästinensische Kulturbilder. Beiträge zur Palästinakunde von R. *Eckardt*, E. *Zickermann*, F. *Fenner*, Mitgliedern d deutschen Archäol. Instituts in Jerusalem. Leipzig, Georg Wigand, 1907. X, 260 S., mit 64 Abbildgg. u. 2 Stadtplänen. 5,50, geb. 7 *Mk*.

Schwen, Paul – Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. [Neue Studien z. Geschichte d. Theol. u. d. Kirche, hrsg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg, 2. Stück.] Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907. VIII, 153 S. 4,80 *Mk*.

Vier Geistliche Gedichte in syrischer u. neusyrischer Sprache aus den Berliner Handschriften Sachau 188 u. 223 mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben von Bernard *Vandenhoff*. Münster i/W. 1907, in Komm. bei O. Harrassowitz, Leipzig. 117 S., autograph. 6 *Mk*.

Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Première partie. Texte arabe avec traduction française par Mgr. Addaï *Scher*, archevêque chaldéen de Séert (Kurdistan) avec le concours de M. l'abbé J. *Périer*. [Patrologia orientalis, t. IV, fasc. 3.] Paris, Firmin-Didot et Cie. [1907]. S. 215—312.

The Travels of *Ibn Jubayr* edited . . . . . by William *Wright*. Second edition revised by M. J. *de Goeje*. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. V.] Leiden: E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1907. 53, ٣٦٣ S.

Hartmann, Richard – Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in *Ḫalīl aẓ-Ẓāhirīs* zubdat kašf al-mamālik. [Tübinger Inauguraldiss.] 1907. IV, 96 S.

Minor, J. – Goethes Mahomet. Ein Vortrag. Jena, E. Diederich, 1907. 118 S. 2, geb. 3 *Mk*.

Gurland, Aron – Grundzüge der muhammedanischen Agrarverfassung und Agrarpolitik mit besonderer Berücksichtigung der türkischen Verhältnisse. Ein kritischer Versuch. Dorpat, Ferd. Bergmann, 1907. IX, 85 S.

Beylié, de – L'architecture des Abbassides au IXe siècle. Voyage archéologique à Samara, dans le bassin du Tigre. [S.-A. a. d. Revue archéologique, IVe série, t. X.] Paris, E. Leroux, 1907. 18 S. u. 10 Tafeln.

Acta martyrum. Edidit [et] Interpretatus est Franciscus Maria Esteves *Pereira*. [Corp. scr. chr. or., script. aethiopici, ser. altera tom. XXVIII, I.] Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1907. 276. 250 S. 20,80 *Mk*.

Historia regis Sarṣa Dengel (Malak Sagad). Edidit [et] Interpretatus est K. *Conti Rossini*. Accedit Historia gentis Galla, curante [et] interprete I. *Guidi*. [Corp. scr. chr. or., script. aethiopici, ser. altera tom. III.] Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1907. 232. 208 S. 18 *Mk*.

Légendes coptes. Fragments inédits publiés, traduits, annotés par Noël *Giron*. Paris, P. Geuthner, 1907. VIII, 81 S. 5 *fr*.

Indian Thought. A Quarterly devoted to Sanskrit Literature. Edited by G. *Thibaut* and Ganganatha *Jha.* Vol. I, 1. 2. Published by the Editors, Allahabad. In Komm. bei O. Harrassowitz. 1907. Pro I 15 *Mk.*

„Und Kâtyâna stieg vom Berge . . . .“ Eine Mendoetphantasie. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1907. 40 S. 1 *Mk.*

Planert, Wilhelm – Die syntaktischen Verhältnisse des Suaheli. Berlin, Wilh. Süsserott, 1907. V, 59 S.

Abgeschlossen am 16. X. 1907.

Die Tarkakaumudī des Laugākshi Bhāskara.

Aus dem Sanskrit übersetzt

von

E. Hultzsch.

Vorwort.

Der kürzlich in den Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Neue Folge, Band IX, Nr. 5) erschienenen Übersetzung des Tarkasaṁgraha und der Dīpikā lasse ich hier die eines ähnlichen Kompendiums der indischen Dialektik und Atomistik folgen. Eine treffliche kritische Ausgabe der *Tarkakaumudī* des Laugākshi Bhāskara lieferte Manilal Nabhubhai Dvivedi im Jahre 1886 als Nr. XXXII der Bombay Sanskrit Series. Alles, was wir über den Verfasser dieses kleinen Werkes wissen, findet sich bereits in Hall's „Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems“ (Calcutta 1859). Seine übrigen Schriften sind:

1. *Arthasaṁgraha*, eine Einleitung in die Mīmāṁsā-Philosophie; herausgegeben und übersetzt von Thibaut, Benares 1882.

2. *Nyāyasiddhāntamañjarīprakāśa*, ein Kommentar zu Jānakīnātha's *Nyāyasiddhāntamañjarī*. „This work cites the Śaśadharīya“ (Hall, p 25).

3. *Padārthamaṇimālāprakāśa*, ein Kommentar zu Jayarāma's *Padārthamaṇimālā* [1]).

Aus diesen Titeln ergibt sich, daß Bhāskara über Mīmāṁsā, Nyāya und Vaiśēshika geschrieben hat. Der zweite Vers im Eingange von Nr. 2 [2]) berichtet, daß er der Sohn des Mudgala war, welcher dem Laugākshi-*gōtra* angehörte, und nach einer bei Dvivedi (p. 22, Note *d*) gegebenen Unterschrift war sein Vater Mudgala der Sohn des „Dichterfürsten“ Rudra, eines Abkömmlings des Laugākshi-*gōtra* [3]). Aus diesem Grunde und um seinen Namen von denen gleichnamiger Gelehrter zu unterscheiden, nennt er im Ein-

1) Die von Hall, p. 26, unter Nr. XXIII und XXIV angeführten Titel sind wohl *beide* identisch mit p. 81, Nr. LXVIII; vgl. ebenda, p. 236.

2) Windisch und Eggeling's *India Office Catalogue*, Part IV, p. 642.

3) Vgl. Hall, p. 26, Nr. XXIII.

gange des *Arthasaṁgraha* und der *Tarkakaumudī* sich selbst Laugākshi Bhāskara.

Über die Zeit des Laugākshi Bhāskara läßt sich nichts sagen, als daß er, wie Annambhaṭṭa, der dritten und letzten Periode der 5 Nyāya- und Vaiśēshika-Literatur angehören muß[1]). Daß der in § XXIX der *Tarkakaumudī* erwähnte Śūlapāṇimiśra, wie Dvivedi (Preface, p. 4) vermutet, mit dem Vaiśēshika-Lehrer Śaṁkaramiśra[2]) identisch ist, läßt sich leider nicht beweisen. Aus § XXIV der *Tarkakaumudī*, wo ein Tempel und ein heiliger Teich in Benares 10 erwähnt werden, kann man vielleicht entnehmen, daß Laugākshi Bhāskara dem Nordosten von Indien angehörte.

Die Anordnung des Stoffes ähnelt der des *Tarkasaṁgraha*. § II enthält die Definitionen der sieben Kategorieen und eine Aufzählung ihrer Unterabteilungen. § III—XII sind den neun Unter- 15 abteilungen der ersten Kategorie (Substanz) gewidmet. Die vierundzwanzig Qualitäten werden in § XIII—XXIV und XLVI—XLIX behandelt. Den Schluß machen die fünf übrigen Kategorieen (§ L—LIII). Nach dem über die Qualität „Verstand" handelnden Paragraphen (XXIV) ist, wie im *Tarkasaṁgraha*, das Kapitel über 20 die Erkenntnismittel eingeschoben, dessen wichtigsten Abschnitt die Lehre vom Schlusse (§ XXXI—XXXIII) und den Scheingründen (§ XXXIV—XXXVIII) bildet.

§ I. Gebet.

(Vers 1.) Ich verneige mich vor dem göttlichen Vāsudēva 25 (Vishṇu), der die Farbe einer neuen Wolke besitzt, dessen (beide) Seiten durch die Glücksgöttin und die Erdgöttin geschmückt werden[3]), der in (seinen) Inkarnationen als Fisch usw. der Welt Freude bereitet hat (und) die höchste Grundursache des Wissens ist.

(Vers 2.) Sich verneigt habend vor dem Heiligen Akshapāda[4]) 30 und darauf auch vor Kaṇāda, verfaßt Laugākshi Bhāskara die *Tarkakaumudī*.

§ II. Die Kategorieen.

In diesem (Werke) sind die Kategorieen (*padārtha*) das, was benennbar ist[5]); und sie sind nur sieben: Substanz, Qualität, Tätig- 35 keit, Allgemeinbegriff, Besonderheit, Inhärenz und Nichtsein (oder Abwesenheit). Hiervon sind die Substanzen nur neun: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Zeit, Raum, Seele und *manas*. Die Qualitäten aber sind vierundzwanzig: Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit,

1) Vgl. Bodas, Einleitung zu Athalye's Ausgabe des *Tarkasaṁgraha*, p. 41.

2) S. ebenda, p. 46.

3) Vishṇu's Körperfarbe ist schwarzblau und die Göttinnen des Glücks und der Erde sind seine Gemahlinnen.

4) Dies ist ein Beiname des Gautama, Verfassers der *Nyāyasūtras*.

5) Dieselbe Definition von *padārtha* findet sich in der *Dīpikā*, § II.

Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, Verstand, Lust, Schmerz, Wunsch, Haß, Energie, Schwere, Flüssigkeit, Adhäsion, Disposition, Verdienst, Sünde und Laut. Die Tätigkeiten sind nur fünf: Emporwerfen, Hinabwerfen, Krümmen, Ausstrecken und Gehen. Der Allgemeinbegriff ist zweifach: höherer 5 und niederer. Da aber die ewigen Substanzen[1]) unzählig sind, sind auch die in ihnen befindlichen Besonderheiten unzählig. Die Inhärenz aber ist nur eine. Das Nichtsein ist zweifach: Abwesenheit des Zusammenhanges[2]) und gegenseitiges Nichtsein.

Substanz (*dravya*) ist, „was den Allgemeinbegriff der Substanz 10 besitzt“ oder „was Qualitäten besitzt“. Qualität (*guṇa*) ist, „was den Allgemeinbegriff der Qualität besitzt“ oder „was einen Allgemeinbegriff besitzt (und dabei) von Substanzen und Tätigkeiten[3]) verschieden ist“. Tätigkeit (*karman*) ist, „was den Allgemeinbegriff der Tätigkeit besitzt“ oder „was in Bewegung besteht“[4]). Allgemein- 15 begriff (*sāmānya*) ist, was ewig (und nur) eines ist (und) in Mehrerem inhäriert. Besonderheit (*viśēsha*) ist der Grund von nichts Anderem[5]), als der (in dem Satze): „dies ist von jenem verschieden“ (ausgedrückten) Vorstellung der Verschiedenheit (*vyāvṛitti*). Inhärenz (*samavāya*) ist eine ewige Beziehung. Nichtsein (*abhāva*) ist, was 20 vom Sein (*bhāva*)[6]) verschieden ist.

Dies sind die Definitionen der Allgemeinbegriffe der Substanz usw.

§ III. Die Erde.

Nun werden die Definitionen der einzelnen (Substanzen usw.) gegeben. 25

Erde (*pṛithivī*) ist, was den Allgemeinbegriff der Erde besitzt. Sie besitzt vierzehn Qualitäten, nämlich Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit, Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, Schwere, Flüssigkeit und Disposition. Sie ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige besteht in Atomen, die 30 vergängliche in Produkten. Die letztere ist wieder dreifach: Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt. Der Körper ist wieder zweifach: geboren und ungeboren. Hiervon ist der geborene (*yōnija*) ein (Körper), der aus der Vereinigung von Samen und Blut hervorgeht, (wie) der von uns und anderen, der durch die sinnliche Wahr- 35 nehmung (*pratyaksha*) bekannt ist. Der ungeborene (*ayōnija*) ist ein (Körper), der ohne die Vereinigung von Samen und Blut aus Atomen, die von besonders (großem) Verdienst[7]) unterstützt sind,

1) S. ebenda, § VII.
2) S. unten, § LIII.
3) S. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 9, Anm. 5.
4) In Dvivedi's Ausgabe lies *chalanātmakaṁ*.
5) S. Dvivedi, p. 29, Note 12.
6) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 37, Anm. 2.
7) S. § XLIX.

entstanden ist, (wie) der des göttlichen Weisen Nārada und anderer[1]. Das Sinnesorgan ist das Geruchsorgan (*ghrāṇa*), welches den Geruch wahrnimmt, (und) befindet sich in der Nasenspitze. Das Sinnesobjekt ist dreifach: Erden, Steine und Pflanzen. Erden und Steine 5 sind bekannt. Pflanzen (*sthāvara*) sind Bäume, Lianen usw.

§ IV. Das Wasser.

Wasser (*ap*) ist, was den Allgemeinbegriff des Wassers besitzt. Es besitzt vierzehn Qualitäten, nämlich Farbe, Geschmack, Fühlbarkeit, Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, 10 Nähe, Schwere, Flüssigkeit, Adhäsion und Disposition. Es ist ebenfalls zweifach: ewig und vergänglich. Das ewige besteht in Atomen, das vergängliche in Produkten. Das letztere ist wieder dreifach: Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt. Der Körper ist nur ein ungeborener (und befindet sich) bekanntlich in der Welt des (Meer- 15 gottes) Varuṇa. Das Sinnesorgan ist das Geschmacksorgan (*rasana*), welches den Geschmack wahrnimmt, (und) befindet sich in der Zungenspitze. Das Sinnesobjekt sind Flüsse, Meere usw. und Schnee, Hagel usw.

§ V. Das Feuer.

20 Feuer (*tējas*) ist, was den Allgemeinbegriff des Feuers besitzt. Es besitzt elf Qualitäten, nämlich Farbe, Fühlbarkeit, Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, Flüssigkeit und Disposition. Es ist zweifach: ewig und vergänglich. Das ewige besteht in Atomen, das vergängliche in Produkten. Das 25 letztere ist wieder dreifach: Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt. Der Körper ist nur ein ungeborener (und befindet sich) bekanntlich in der Welt des Sonnengottes. Das Sinnesorgan ist das Gesichtsorgan (*chakshus*), welches die Farbe wahrnimmt, (und) befindet sich in der Spitze der Pupille. Das im Sinnesobjekte bestehende Feuer 30 ist vierfach: irdisch, himmlisch, gastrisch und aus Minen gewonnen. Das irdische ist dasjenige, dessen Brennstoff aus Erde besteht, (nämlich) das Feuer usw. Das himmlische ist dasjenige, dessen Brennstoff das Wasser bildet, (nämlich das Feuer) der Sonne, der Blitz, das unterseeische Feuer usw. Das gastrische ist der Grund 35 der Verdauung der genossenen Nahrung (und) besteht in dem Feuer des Magens. Das aus Minen gewonnene ist Gold[2], Silber usw.

§ VI. Die Luft.

Luft (*vāyu*) ist, was den Allgemeinbegriff der Luft besitzt. Sie besitzt neun Qualitäten, nämlich Fühlbarkeit, Zahl, Dimension.

1) Nach *Nyāyakōśa*, p. 797 gehören hierher auch die „geistigen Söhne" des Brahmā, wie Manu.

2) Den Beweis der überraschenden Behauptung, daß das Gold aus Feuer besteht, liefert die *Dīpikā*, § XII.

Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe und Disposition. Sie ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige besteht in Atomen, die vergängliche in Produkten. Die vergängliche ist vierfach: Körper, Sinnesorgan, Sinnesobjekt und Hauch. Der Körper ist nur ein ungeborener (und befindet sich) bekanntlich in der Welt 5 des Windgottes. Das Sinnesorgan ist die Haut (*tvach*), welche die Fühlbarkeit wahrnimmt (und) den ganzen Körper bedeckt. Das Sinnesobjekt ist der Sturmwind usw. Hauch (*prāṇa*) ist die im Innern des Körpers sich bewegende Luft. Derselbe erhält nach der Verschiedenheit (seiner) Tätigkeiten die Namen *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, 10 *udāna* und *samāna*; nicht aber gibt es im Körper fünf (verschiedene Arten von) Luft, da (mehrere) körperliche (Dinge) nicht denselben Ort einnehmen können.

§ VII. Die Atome usw.

Atom (*paramāṇu*) ist, was körperlich und dabei unteilbar ist; 15 und dieses ist ganz übersinnlich. Denn es wird gesagt: —

„Der sechste Teil eines feinen Stäubchens, das in einem durch ein Gitterfenster fallenden Sonnenstrahle wahrgenommen wird, wird Atom genannt".

Was auf die Ursache folgt, ist das Produkt (*kārya*); und 20 dieses zerfällt in unzählige Arten: Doppelatom, dreifaches Atom usw. Hiervon (entsteht) das Doppelatom aus der Verbindung von zwei Atomen, das dreifache Atom aus der Verbindung von drei Doppelatomen, das vierfache Atom aus der Verbindung von vier dreifachen Atomen, (und) ebenso das fünffache Atom usw. 25

Körper (*śarīra*) ist die Stätte des Erleidens (und) das letzte Ganze. Erleiden (*bhōga*) ist die Empfindung von entweder Lust oder Schmerz. Das letzte Ganze ist eine Substanz, die ein Produkt ist, (aber) keine (weitere) Substanz zu bilden vermag. Sinnesorgan (*indriya*) ist ein mit dem Körper verbundenes, übersinnliches In- 30 strument[1]) der Erkenntnis. Sinnesobjekt (*vishaya*) ist, was erkannt wird und dabei ein Mittel des Erleidens ist[2]).

§ VIII. Der Äther.

Äther (*ākāśa*) ist die inhärente Ursache[3]) des Lautes (*śabda*). Er besitzt sechs Qualitäten: Laut, Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, 35 Verbindung und Trennung. Der Einfachheit halber (muß angenommen werden), daß er (nur) einer ist; da er sich in allen Produkten findet, daß er alldurchdringend ist; und da er alldurchdringend ist, daß er ewig ist. Jedoch wird er auch vom Gehörgang abgeschnitten und bildet das den Laut wahrnehmende Gehörorgan 40 (*śrōtra*).

---

1) S. § XXV und XXVI.
2) S. Dvivedi, p. 32. 3) S. § XXVI.

§ IX. Die Zeit.

Die Zeit (*kāla*) ist erschließbar aus der Ferne und Nähe, welche auf der Erkenntnis der Begriffe „älter" und „jünger" beruhen. Sie besitzt fünf Qualitäten: Zahl, Dimension, Unabhängig-
5 keit, Verbindung und Trennung. Auch sie ist (nur) eine, alldurchdringend und ewig. Jedoch ist sie nach der Verschiedenheit (ihrer) Bedingungen dreifach: vergangen, zukünftig und gegenwärtig. Die Vergangenheit eines Individuums ist die durch seine Vernichtung qualifizierte Zeit. Die Zukunft eines Individuums ist die durch
10 sein früheres Nichtsein qualifizierte Zeit. Die Gegenwart eines Individuums ist die durch seine Vernichtung und (sein) früheres Nichtsein nicht abgeschnittene Zeit.

§ X. Der Raum.

Der Raum (*diś*) ist erschließbar aus der Ferne und Nähe, welche
15 auf der Erkenntnis der Begriffe „fern" und „nahe" beruhen. Er besitzt fünf Qualitäten: Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung und Trennung. Auch er ist (nur) einer, alldurchdringend und ewig. Jedoch ist er nach der Verschiedenheit (seiner) Bedingungen vierfach: Osten, Westen, Norden und Süden. Osten ist der dem
20 Aufgangsberge benachbarte Raum, Westen der dem Untergangsberge benachbarte Raum, Norden der dem (Götterberge) Sumēru benachbarte Raum, und Süden der vom Sumēru entfernte (Raum).

§ XI. Die Seele.

Seele (*ātman*) ist, was den Allgemeinbegriff der Seele besitzt.
25 Sie ist zweifach: menschliche Seele und Gott. Menschliche Seele (*jīva*) ist, was vergängliche Erkenntnis usw. besitzt. Sie besitzt vierzehn Qualitäten: Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Verstand, Lust, Schmerz, Wunsch, Haß, Energie, Verdienst, Sünde und Disposition; und sie ist in jedem Körper ver-
30 schieden, da Lust, Schmerz usw. mannigfach sind. Gott (*Īśvara*) ist, was ewige Erkenntnis usw. besitzt. Er besitzt acht Qualitäten: Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Verstand, Wunsch und Energie. Er ist nur einer und körperlos, da (ihm) der Grund des Körpers, (nämlich) das Schicksal[1]), fehlt; oder aber
35 er ist auch körperlich, da unser Schicksal seinen Körper hervorbringen kann, wie das Schicksal eines Mannes den Körper (seiner) Gattin. Man darf nicht etwa einwenden, daß (dann) durch unser Schicksal auch einem (bereits) Erlösten ein Körper entstehen könnte: denn diesem (nämlich dem Erlösten) fehlt der Grund des Körpers,
40 (nämlich) der Wunsch usw. Aus diesem Grunde ist es berechtigt, daß die Gesetzbücher (*Smṛiti*) usw. (Gott) „vierarmig" usw. nennen. Beide Arten der Seele sind alldurchdringend und ewig.

1) Das Schicksal (*adṛishṭa*) besteht in Verdienst und Sünde; s. *Nyāyakōśa*, p. 8.

§ XII. Das *manas.*

Manas ist, was den Allgemeinbegriff des *manas* besitzt. Es besitzt acht Qualitäten: Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe und Disposition. Dasselbe ist dasjenige Sinnesorgan, welches die Wahrnehmung von Lust usw. vermittelt, ist für jede Seele verschieden, atomisch und ewig. 5

Dies sind die Definitionen der einzelnen Substanzen.

§ XIII. Die Farbe.

Nun werden die Definitionen der einzelnen Qualitäten gegeben.

Farbe (*rūpa*) ist diejenige Qualität, welche den Artbegriff 10 „nur durch das Gesichtsorgan wahrnehmbar" besitzt. Das Wort „Qualität" (ist in dieser Definition gebraucht), um das Licht[1]) auszuschließen. Sie ist sechsfach: weiß, schwarz, gelb, rot, grün und braun. (Alle) sechs Arten, Weiß usw., (finden sich) nur in der Erde, das durchsichtige Weiß im Wasser (und) das leuchtende 15 Weiß im Feuer.

§ XIV. Der Geschmack.

Geschmack (*rasa*) ist diejenige (Qualität), welche den Artbegriff „nur durch das Geschmacksorgan wahrnehmbar" besitzt; und er ist sechsfach: süß, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer und salzig. 20 Alle sechs Arten des Geschmacks (finden sich) nur in der Erde (und) der süße allein im Wasser.

§ XV. Der Geruch.

Geruch (*gandha*) ist diejenige (Qualität), welche den Artbegriff „nur durch das Geruchsorgan wahrnehmbar" besitzt. Er ist zwei- 25 fach: wohlriechend und übelriechend. Alle beiden Arten des Geruchs (finden sich) nur in der Erde.

§ XVI. Die Fühlbarkeit.

Fühlbarkeit (*sparśa*) ist diejenige (Qualität), welche den Artbegriff „nur durch die Haut wahrnehmbar" besitzt. Sie ist dreifach: 30 kalt, warm und lau. Die kalte (findet sich) im Wasser, die warme im Feuer, (und) die laue in der Erde und Luft.

§ XVII. Das Brennen usw.

In beiden Arten[2]) der Erde sind alle vier mit „Farbe" beginnenden (Qualitäten) vergänglich und durch Brennen hervor- 35 gebracht; denn man sieht, daß hier durch die Verbindung mit

---

1) Das Licht (*prabhā*) ist keine Qualität, sondern fällt unter die Substanz „Feuer" (*tējas*).

2) Nämlich in den Atomen und Produkten; s. § III.

Feuer der frühere schwarze (Topf) usw. vergeht und ein roter (Topf) usw. entsteht. Das Brennen (*pāka*), welches hierbei die frühere Farbe usw. vernichtet und eine andere Farbe usw. hervorbringt, (erfolgt) nach der Ansicht der Vaiśēshikas in den Atomen 5 allein, nach den Naiyāyikas (aber) auch im ganzen (Topfe) von den Doppelatomen aufwärts[1]). Bei Wasser, Feuer und Luft sind die Farbe usw. ewig, wenn sie sich in ewigen (Dingen) befinden, und vergänglich, wenn sie sich in vergänglichen befinden.

Die vier mit „Farbe" beginnenden (Qualitäten) sind ferner 10 zweifach: entwickelt und unentwickelt. Unentwickelt (*anudbhūta*) sind sie in dem Geruchsorgan, dem Geschmacksorgan, dem Gesichtsorgan, der Haut usw., entwickelt (*udbhūta*) aber in Atomen, Doppelatomen, dreifachen Atomen usw., welche wahrnehmbare (Substanzen), wie Erde, bilden. Nach Einigen zerfallen sie auch in zwei (andere) 15 Arten: gemischt und ungemischt. Die gemischten (*chitra*) (finden sich) in einem Gewebe usw., welche aus Teilen gebildet werden, die blau, gelb usw., süß, bitter usw., wohlriechend, übelriechend usw., weich, hart usw. sind[2]). Anderswo (finden sich) die ungemischten (*achitra*).

20 § XVIII. Die Zahl.

Zahl (*saṁkhyā*) ist die spezielle Ursache[3]) des Ausdrucks „Zählen". Sie ist zweifach: in Einem und in Mehrerem befindlich. Hiervon ist die in Einem befindliche die Einheit; und diese ist ewig, wenn sie sich in ewigen (Dingen) befindet, (aber) stets ver- 25 gänglich, wenn sie sich in vergänglichen befindet. Die in Mehrerem befindliche ist die Zweiheit usw.; und diese ist stets vergänglich, da sie durch die auf mehrere Einheiten gerichtete relative Vorstellung (*apēkshā-buddhi*)[4]) hervorgebracht (und) durch deren Vernichtung vernichtet wird. Bei übersinnlichen (Dingen) aber, wie 30 bei Atomen und Doppelatomen, wird sie durch die relative Vorstellung Gottes hervorgebracht (und) durch die Vernichtung des Schicksals vernichtet.

§ XIX. Die Dimension.

Dimension (*parimāṇa*) ist die spezielle Ursache des Ausdrucks 35 „Messen". Sie ist vierfach: atomisch, kurz, groß und lang. Die Dimensionen „atomisch" und „kurz" (finden sich) in Atomen und Doppelatomen, die Dimensionen „groß" und „lang" in dreifachen Atomen, vierfachen Atomen usw. Die vierfache (Dimension) ist wieder zweifach: ewig und vergänglich. Wenn sie sich in ewigen

1) Vgl. *Dīpikā*, § XXIII.

2) Annambhaṭṭa verwirft die Annahme eines gemischten Geruchs, nimmt aber eine gemischte oder bunte Farbe an; s. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 11 und 18. Weichheit und Härte erklärt er durch die besondere Verbindung der Teile; s. ebenda, S. 9.

3) Das Wort „speziell" ist gebraucht, um die „allgemeinen Ursachen" auszuschließen; über letztere s. Athalye, p. 166. 4) Vgl. Athalye, p. 161 ff.

(Dingen) befindet, ist sie ewig, (und) wenn sie sich in vergänglichen befindet, vergänglich. Letztere ist dreifach: durch Zahl, Dimension und Anhäufung hervorgebracht. Hiervon wird die Dimension eines Doppelatoms durch eine Zweizahl von Atomen und die Dimension eines dreifachen Atoms durch eine Dreizahl von Doppelatomen her- 5 vorgebracht. Denn wenn hierbei die in den Teilen befindliche atomische Dimension die nicht-inhärente (Ursache)[1]) wäre, so würde das (Produkt) kleiner als atomisch sein müssen, da es eine beständige Regel ist, daß die Dimension ein vollkommeneres (Produkt) ihrer eigenen Art hervorbringt[2]). Die Dimension eines vierfachen 10 Atoms usw. wird durch die Dimension hervorgebracht; denn ihre nicht-inhärente (Ursache) ist nur die in den Teilen befindliche Größe. Die Dimension eines Baumwolleballens wird durch Anhäufung hervorgebracht; denn ihre nicht-inhärente (Ursache) ist nur die Anhäufung (*prachaya*), (d. h.) die lockere Verbindung der Teile. 15

§ XX. Die Unabhängigkeit.

Unabhängigkeit (*pṛithaktva*) ist die spezielle Ursache des Ausdrucks „unabhängig"; und sie ist zweifach: in Einem und in Mehrerem befindlich. Hiervon ist die in Einem befindliche die Unabhängigkeit eines einzelnen (Dinges), und diese ist ewig, wenn sie sich in ewigen 20 (Dingen) befindet, (und) vergänglich, wenn sie sich in vergänglichen befindet. Die in Mehrerem befindliche ist die Unabhängigkeit von zwei (Dingen) usw, und diese wird durch die auf die Unabhängigkeit mehrerer einzelner (Dinge) gerichtete relative Vorstellung[3]) hervorgebracht (und) durch deren Vernichtung vernichtet. 25

§ XXI. Die Verbindung.

Verbindung (*saṁyōga*) ist die spezielle Ursache des Ausdrucks „verbunden". Sie ist zweifach: durch eine Tätigkeit und durch eine (andere) Verbindung hervorgebracht. Die durch eine Tätigkeit hervorgebrachte ist wieder zweifach: durch die Tätigkeit eines von 30 beiden und durch die Tätigkeit beider hervorgebracht. Die erstere ist die eines Habichts und eines Berges, die zweite aber die zweier Widder oder zweier Ringer. Die durch eine (andere) Verbindung hervorgebrachte ist die durch die Verbindung der Hand und des Baumes (bewirkte) Verbindung des Körpers und des Baumes. 35

§ XXII. Die Trennung.

Trennung (*vibhāga*) ist die spezielle Ursache des Ausdrucks „getrennt". Auch sie ist zweifach: durch eine Tätigkeit und durch

1) S. § XXVI.

2) Dieser Theorie liegt die Anschauung zugrunde, daß der kleinste sichtbare Körper ein Sonnenstäubchen ist, welches aus drei unsichtbaren Doppelatomen besteht. Vgl. § VII und Athalye, p. 121 ff.

3) Vgl. § XVIII.

eine (andere) Trennung hervorgebracht. Die durch eine Tätigkeit hervorgebrachte ist wieder zweifach: durch die Tätigkeit eines von beiden und durch die Tätigkeit beider hervorgebracht. Die erstere ist die eines Habichts und eines Berges, die zweite aber die zweier 5 Widder oder zweier Ringer. Die durch eine (andere) Trennung hervorgebrachte ist die durch die Trennung der Hand und des Baumes (bewirkte) Trennung des Körpers und des Baumes.

Die fünf mit „Zahl" beginnenden (Qualitäten) finden sich in allen Substanzen.

10 § XXIII. Ferne und Nähe.

Ferne (*paratva*) ist die spezielle Ursache des Ausdrucks „fern" (und) Nähe (*aparatva*) die spezielle Ursache des Ausdrucks „nahe". Diese beiden sind zweifach: durch den Raum und durch die Zeit bewirkt. Durch die Zeit bewirkt ist diejenige Ferne, welche von 15 dem bis zu einem anderen reicht, der in Bezug auf den anderen älter ist. Durch die Zeit bewirkt ist diejenige Nähe, welche von dem bis zu einem anderen reicht, der in Bezug auf den anderen jünger ist. Hierbei ist die nicht-inhärente (Ursache) die Verbindung mit Zeitperioden, das Instrument die Erkenntnis der Begriffe „älter" 20 und „jünger", und das Instrument der Vernichtung jener (Ferne und Nähe) die Vernichtung dieser (Erkenntnis). Diese beiden (finden sich) nur in vergänglichen Substanzen.

Durch den Raum bewirkt ist diejenige Ferne, welche von dem bis zu einem anderen reicht, der in Bezug auf den anderen ent- 25 fernter ist. Durch den Raum bewirkt ist diejenige Nähe, welche von dem bis zu einem anderen reicht, der in Bezug auf den anderen näher ist. Hierbei ist die nicht-inhärente (Ursache) die Verbindung mit Raumstrecken, das Instrument die Erkenntnis der Begriffe „entfernter" und „näher", und das Instrument der Vernichtung jener 30 (Ferne und Nähe) die Vernichtung dieser (Erkenntnis). Diese beiden (finden sich) nur in körperlichen Substanzen[1]).

§ XXIV. Der Verstand.

Verstand (*buddhi*)[2]) ist, was den Allgemeinbegriff des Verstandes besitzt. Er ist zweifach: Erinnerung und Vorstellung. Er- 35 innerung (*smṛiti*) ist diejenige Erkenntnis, welche durch Disposition[3]) hervorgebracht wird; z. B. „jener (Teich) Maṇikarṇikā", „jener (Tempel des) Viśvēśvara"[4]) usw. Hierbei ist das Instrument die frühere Vorstellung, (und) die Operation[5]) die Dispo-

1) S. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 15, Anm. 5.

2) Vgl. ebenda, S. 23, Anm. 1.

3) Unter Disposition (*saṁskāra*) ist diejenige Art derselben zu verstehen, welche „bleibender Eindruck" (*bhāvanā*) heißt; vgl. § XLIX.

4) Maṇikarṇikā ist der Name eines heiligen Teiches zu Benares und Viśvēśvara der eines Tempels des Śiva in derselben Stadt. 5) S. § XXV.

sition. Die (obige) Definition ist nicht etwa zu weit in Bezug auf die Wiedererkennung (*pratyabhijñā*): „dies ist derselbe N. N."; denn hier ist der Grund nicht die Disposition, sondern nur die durch die Disposition hervorgebrachte Erinnerung an die Identität[1]).

Vorstellung (*anubhava*) ist die von der Erinnerung verschiedene 5 Erkenntnis oder „was den Artbegriff der Vorstellung besitzt". Sie ist zweifach: richtige Erkenntnis und falsche Erkenntnis. Falsche Erkenntnis (*apramā*) ist eine nicht-sachgemäße Vorstellung, welche durch ein scheinbares Erkenntnismittel hervorgebracht wird; und sie ist zweifach: Irrtum und Zweifel. Irrtum (*bhrama*) ist ein 10 irriges Urteil; z. B. „die Muschel ist gelb" (und) „der Kristall ist rot". Zweifel (*saṁśaya*) ist diejenige Erkenntnis, welche in ein und demselben Objekte mehrere kontradiktorische Alternativen (findet); z. B. (die Erkenntnis): „dies ist entweder ein Pfeiler oder ein Mann", wenn man in der Ferne einen erhöhten (Gegenstand 15 erblickt). Richtige Erkenntnis (*pramā*) ist eine sachgemäße Vorstellung, und Sachgemäßheit ist, was ein erfolgreiches Streben hervorzubringen geeignet ist[2]). Erkenntnismittel (*pramāṇa*) ist das der Erinnerung und Vorstellung gemeinsame Instrument der richtigen Erkenntnis. 20

§ XXV. Die Ursache.

Instrument (*karaṇa*) ist eine mit einer Operation versehene Ursache; z. B. die Axt in Bezug auf die Handlung des Spaltens. Operation (*vyāpāra*) ist, was durch eine (Sache) hervorgebracht wird und zugleich das durch sie Hervorgebrachte hervorbringt; z. B. 25 die Verbindung der Axt und des Holzes[3]). Ursache (*kāraṇa*) ist, was beständig vorher existiert und zugleich nicht nebensächlich ist. Z. B. sind die Fäden usw. (die Ursache) des Gewebes (und) die Hälften usw. die des Topfes. „Nicht nebensächlich" (bedeutet) frei von Nebensächlichkeit. Die Nebensächlichkeit (*anyathāsiddhi*) ist 30 dreifach.

Die erste (Art der) Nebensächlichkeit ist die eines (Dinges) in Bezug auf ein anderes vermittelst eines dritten, wenn die Existenz dieses (Dinges) vor dem anderen nur in Verbindung mit dem dritten verstanden wird. Z. B. ist es die Farbe des (zum Drehen der 35 Töpferscheibe benutzten) Stockes und der Begriff des Stockes in Bezug auf den Topf vermittelst des Stockes; denn die Existenz der Farbe des Stockes oder die des Begriffes des Stockes vor dem Topfe wird nur in Verbindung mit dem Stocke verstanden.

Die zweite (Art der) Nebensächlichkeit ist die eines (Dinges) 40 in Bezug auf ein anderes, wenn die Existenz dieses (Dinges) vor dem anderen erst dann verstanden wird, nachdem (seine) Existenz

1) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 23, Anm. 4.
2) S. § XLV.
3) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 32, Anm. 6.

vor einem dritten erkannt worden ist. Z. B. sind der Äther und der Vater des Töpfers (nebensächlich) für den Topf. Denn daß der Äther vor dem Topf existiert, versteht man (erst) vermittelst des Begriffes des Äthers; der Begriff des Äthers (bedeutet) „die inhärente Ursache des Lautes sein"[1]); und dieses fällt unter den Begriff „beständig vor dem Laut existieren". Da nun die Existenz (des Äthers) vor dem Topf erst dann verstanden wird, nachdem (seine) Existenz vor dem Laute (d. i. vor dem Worte „Topf") erkannt worden ist, so ist der Äther für den Topf nebensächlich. Ebenso versteht man auch, daß der Vater des Töpfers vor dem Topf existiert, (erst) vermittelst des Begriffes „Vater des Töpfers"; der Begriff „Vater des Töpfers" (bedeutet) „der den Töpfer erzeugende Mann sein"; und dieses fällt unter den Begriff „beständig vor dem Töpfer existieren". Da nun die Existenz (des Vaters des Töpfers) vor dem Topf erst dann verstanden wird, nachdem (seine) Existenz vor dem Töpfer erkannt worden ist, so ist der Vater des Töpfers für den Topf nebensächlich.

Die dritte (Art der) Nebensächlichkeit ist die eines (Dinges), das — wenn ein Produkt sich (auch) aus denselben (Ursachen) erklären läßt, welche in anderen (Fällen) als beständig vorher existierend angenommen werden, — diese (Ursachen) begleitet hat. Z. B. ist ein zufällig hinzugekommener Esel, (der den Ton trägt), (nebensächlich) für einen einzelnen Topf. Da (nämlich) auch der einzelne Topf sich aus denselben (Ursachen), (nämlich) dem Stocke, der Töpferscheibe usw., erklären läßt, welche in anderen (Fällen) als bei (diesem) einzelnen Topfe, (d. h.) bei anderen Töpfen, als beständig vorher existierend angenommen werden, so ist der den Stock, die Töpferscheibe usw. begleitende, zufällig hinzugekommene Esel nebensächlich. In dem (Ausdrucke) „beständig vorher existierend" ist das Wort „beständig" (gebraucht), um zu vermeiden, daß der Allgemeinbegriff des Esels[2]) zum Grunde des Allgemeinbegriffes des Topfes wird, weil (sonst) in diesem (Falle) die erwähnte Nebensächlichkeit fehlen würde. Denn aus den Fäden, dem Webstuhl usw., welche in anderen (Fällen) als bei dem Allgemeinbegriffe des Topfes, z. B. bei einem Gewebe, als beständig vorher existierend angenommen werden, läßt sich der Allgemeinbegriff des Topfes nicht erklären, wodurch die erwähnte Nebensächlichkeit vorliegen würde.[3]) Der Begriff „beständig vorher existierend" (bedeutet) „am selben Orte wie das Produkt in dem (dessen Hervorbringung) unmittelbar vorhergehenden Augenblicke zugegen sein", und dies

1) S. § VIII.

2) Nach Dvivedi, p. 43, bedeutet hier der Allgemeinbegriff des Esels (der den indischen Philosophen viel Kopfzerbrechen bereitet zu haben scheint) „ein Mittel um den Ton zu tragen".

3) Nach derselben Quelle ist diese Bemerkung gegen einen Opponenten gerichtet, der das Wort *anyatra* in der Definition der dritten Art der *anyathāsiddhi* auf andere Dinge als den Topf beziehen will.

trifft für den Allgemeinbegriff des Esels nicht zu. Daher ist die (obige) Definition nicht zu weit. Soviel in aller Kürze.

§ XXVI. Die Arten der Ursache.

Jene Ursache[1]) ist dreifach: inhärent (*samavāyin*), nicht-inhärent (*asamavāyin*) und instrumental (*nimitta*). Hiervon ist die 5 inhärente Ursache diejenige, in welcher das Produkt inhäriert. Z. B. sind die Fäden die des Gewebes, die Hälften die des Topfes, und das Gewebe, der Topf usw. die der in ihnen befindlichen Farbe usw. Die nicht-inhärente Ursache ist eine in enger Beziehung zur inhärenten Ursache stehende Ursache. Z. B. ist die 10 Verbindung der Fäden die des Gewebes, da sie eine Ursache ist und zu der inhärenten Ursache des Gewebes, (nämlich) den Fäden, in enger Beziehung steht. Ebenso ist die Farbe der Fäden usw. die der Farbe des Gewebes usw., da auch sie eine Ursache ist und durch Inhärenz in demselben Substrate (nämlich den Fäden) zu der 15 inhärenten Ursache der Farbe des Gewebes usw., (nämlich) dem Gewebe, in enger Beziehung steht. Eine instrumentale Ursache ist, was den Zustand einer Ursache besitzt, welcher von dem Zustande der inhärenten und nicht-inhärenten Ursache verschieden ist. Z. B. sind das Schiffchen, der Webstuhl usw. die des Gewebes (und) 20 der Stock, die Töpferscheibe usw. die des Topfes.

§ XXVII. Die Wahrnehmung.

Nach der Ansicht der Vaiśēshikas ist jenes Erkenntnismittel[2]) zweifach: Wahrnehmung und Schluß, und der Ausspruch[3]) usw. sind nur als Abarten des Schlusses Erkenntnismittel. 25 Nach den Naiyāyikas gibt es vier Arten; denn der Verfasser der *Sūtras* sagt:

„Erkenntnismittel sind Wahrnehmung, Schluß, Vergleichung und Ausspruch“[4]).

Die Wahrnehmung ist das Instrument der richtigen Erkenntnis 30 durch Wahrnehmung, und dieses besteht in den Sinnesorganen. Wahrnehmung (*pratyaksha*) ist diejenige Erkenntnis, welche aus dem Kontakte des Sinnesorgans und des Gegenstandes (*artha*) entsteht. Sie ist zweifach: bestimmt und unbestimmt. Die bestimmte (*savikalpaka*) ist diejenige Wahrnehmung, welche auf der Beziehung 35 der Qualifikation (*viśēshaṇa*) zu (ihrem) Gegenstande (*viśēshya*) fußt; z. B. „dies ist ein Topf“ usw.[5]) Die unbestimmte (*nirvikalpaka*) ist diejenige Wahrnehmung, welche nicht auf der Beziehung der Qualifikation zu (ihrem) Gegenstande fußt; und sie ist übersinnlich

1) Das Fürwort „jene“ bezieht sich auf den Anfang von § XXV.
2) Das Fürwort „jenes“ bezieht sich auf den Schluß von § XXIV.
3) S. § XLI.
4) Gautama's *Nyāyasūtra*, I, 1, 3.
5) S. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 27, Anm. 1.

(und) hat die Form: „Topf und Begriff des Topfes". Hierfür fehlt nicht etwa das Beweismittel. Wenn es nämlich keine (unbestimmte Wahrnehmung) gäbe, so würde ein aus dem Schlaf Erwachender nicht die qualifizierte Erkenntnis: „dies ist ein Topf" haben können, 5 da er keine Erkenntnis des die Qualifikation bildenden Begriffes des Topfes haben würde[1]); denn da die qualifizierte Erkenntnis ohne Erkenntnis der Qualifikation unmöglich ist, so ist diese der Grund für jene.

§. XXVIII. Die gewöhnliche Wahrnehmung.

10 Die Wahrnehmung ist ferner nochmals zweifach: gewöhnlich und außergewöhnlich. Hierbei ist der Kontakt (*saṁnikarsha*)[2]), welcher der Grund der gewöhnlichen (*laukika*) Wahrnehmung ist, sechsfach: 1. Verbindung, 2. Inhärenz im Verbundenen, 3. Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden, 4. Inhärenz, 5. Inhärenz im 15 Inhärierenden und 6. der Zustand der Qualifikation. Hierbei werden Substanzen durch 1. Verbindung wahrgenommen; denn (bei der Wahrnehmung): „hier ist ein Topf" findet Verbindung des Gesichtsorgans usw. mit dem Topf usw. statt. Ebenso wird (bei der Wahrnehmung): „ich bin" die Seele durch Verbindung mit dem *manas* 20 wahrgenommen.

Qualitäten, Tätigkeiten und in Substanzen befindliche Artbegriffe werden durch 2. Inhärenz im Verbundenen wahrgenommen. Denn (bei der Wahrnehmung): „in diesem Topfe sind Farbe, Bewegung, Substanzbegriff usw." inhärieren die Farbe usw. in dem 25 mit dem Gesichtsorgan usw. verbundenen Topfe.

Artbegriffe von Qualitäten und Tätigkeiten werden durch 3. Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden wahrgenommen. Denn (bei den Wahrnehmungen): „in der im Topfe befindlichen Farbe ist der Begriff der Farbe usw." (und) „in der im Topfe be- 30 findlichen Bewegung ist der Begriff der Tätigkeit usw." inhärieren in dem mit dem Gesichtsorgan usw. verbundenen Topfe die Farbe usw. und die Tätigkeit, (und) in den letzteren inhärieren der Begriff der Farbe usw. und der Begriff der Tätigkeit usw.

Der Laut wird durch 4. Inhärenz wahrgenommen. Denn (bei 35 der Wahrnehmung): „hier ist der Laut der Leier" ist das Gehörorgan der durch den Gehörgang abgeschnittene Äther[3]), und in diesem inhäriert der Laut.

Die Begriffe des Lautes usw. werden durch 5. Inhärenz im Inhärierenden wahrgenommen. Denn (bei der Wahrnehmung): „in

---

1) Nach Dvivedi, p. 46, "one rising from sleep (which is supposed to obliterate all previous knowledge) will not recognise a pot without having previously in his mind, in the form of a disposition, the indeterminate knowledge 'pot-kind'".

2) Nämlich der Kontakt des Sinnesorgans mit dem von ihm wahrgenommenen Gegenstande; s. die Definition der Wahrnehmung in § XXVII.

3) S. § VIII.

diesem Laute sind der Begriff des Lautes, der Begriff der Qualität usw." inhärieren die Begriffe des Lautes usw. in dem im Gehörorgan inhärierenden Laute.

Inhärenz und Nichtsein werden durch 6. den Zustand der Qualifikation wahrgenommen. Der Zustand der Qualifikation (*viśēshaṇatā*)[1]) ist nämlich zweifach: der Zustand der Qualifikation des Sinnesorgans und der Zustand der Qualifikation des zum Sinnesorgan in Beziehung Stehenden. Hierbei werden die Inhärenz des Lautes und die Abwesenheit des Lautes als Qualifikationen des Sinnesorgans wahrgenommen. Denn (bei den Wahrnehmungen): „hier ist Inhärenz des Lautes" (und) „hier ist kein Laut" sind die Inhärenz des Lautes und die Abwesenheit des Lautes Qualifikationen des Gehörorgans. Die Inhärenz eines Topfes usw. und die Abwesenheit des Topfes werden als Qualifikationen des zum Sinnesorgan in Beziehung Stehenden wahrgenommen. Denn (bei den Wahrnehmungen): „in dieser Hälfte[2]) ist die Inhärenz des Topfes" (und) „hier auf dem Erdboden ist kein Topf" ist die Inhärenz des Topfes eine Qualifikation der mit dem Gesichtsorgan usw. verbundenen Hälfte, und die Abwesenheit des Topfes (ist eine Qualifikation des mit dem Gesichtsorgan usw. verbundenen) Erdbodens.

Die Darstellung der Wahrnehmung der Inhärenz (folgt) der Ansicht des Nyāya. Nach der Ansicht der Vaiśēshikas aber ist die Inhärenz übersinnlich.[3])

§ XXIX. Die außergewöhnliche Wahrnehmung.

Der Kontakt, welcher der Grund der außergewöhnlichen (*alaukika*) Wahrnehmung ist, ist dreifach: der auf den Allgemeinbegriff gerichtete (*sāmānyalakshaṇa*), der auf die Erkenntnis gerichtete (*jñānalakshaṇa*) und das durch Meditation hervorgebrachte Verdienst (*yōgajadharma*). Die Vertreter der alten Schule (*Saṁpradāya*) (erklären), daß dieser dreifache Kontakt durch (alle) sechs Sinnesorgane[4]) vermittelt werde; Herr Śūlapāṇimiśra (behauptet), daß er durch das *manas* allein vermittelt werde. Hierbei (erfolgt), während der Allgemeinbegriff erkannt wird, der Kontakt (aller) seiner Substrate. Während der Begriff des Topfes erkannt wird, wird durch seinen Kontakt vermittelst des *manas* die Wahrnehmung aller Töpfe, welche die Form „Töpfe" hat, hervorgebracht.

Durch den auf die Erkenntnis gerichteten Kontakt aber wird vermittelst des *manas* die Wahrnehmung der einzelnen Gegenstände, welche die Objekte dieser (Erkenntnis) bilden, hervorgebracht. Wie würde sonst die Erkenntnis des Zusammenhanges der einzelnen Gegenstände, die dem Werke eines Dichters zugrunde liegen, (mög-

1) Im *Tarkasaṁgraha*, § XLIII heißt dieser Kontakt *viśēshaṇa-viśēshyabhāva*.

2) Nach § XXVI sind die beiden Hälften die inhärente Ursache eines Topfes.

3) Dies ist auch die Ansicht Annambhaṭṭas; vgl. Athalye, p. 225.

4) S. § XXX.

lich sein)? Ebenso wird auch bei der Gesichtswahrnehmung: „der Sandel ist wohlriechend" der Wohlgeruch durch den Kontakt der Erkenntnis wahrgenommen. Denn da der Wohlgeruch nicht durch das Gesichtsorgan wahrnehmbar ist, so kann (seine) Inhärenz in 5 dem mit dem Gesichtsorgan verbundenen Sandel, obgleich sie hier vorhanden ist, keine Wahrnehmung bewirken.

Durch den Kontakt des durch Meditation hervorgebrachten Verdienstes der *Yōgins* endlich wird vermittelst des *manas* die Wahrnehmung aller Dinge hervorgebracht[1]).

10 § XXX. Die Instrumente der Wahrnehmung.

Jenes (Instrument der) Wahrnehmung[2]) ist sechsfach: Geruchsorgan, Geschmacksorgan, Gesichtsorgan, Gehörorgan, Haut und *manas*. Das Geruchsorgan ist die spezielle Ursache der Wahrnehmung des Geruchs, das Geschmacksorgan die spezielle Ursache der Wahr- 15 nehmung des Geschmacks, das Gesichtsorgan die spezielle Ursache der Wahrnehmung der Farbe, das Gehörorgan die spezielle Ursache der Wahrnehmung des Lautes (und) das *manas* die spezielle Ursache der Wahrnehmung von Lust usw. In den (vorstehenden) Definitionen des Geruchsorgans usw. ist das Wort „speziell" (ge- 20 braucht), um zu vermeiden, daß die Seele usw. (eingeschlossen werde)[3]). Die Wahrnehmung des Geruchs usw. hat die Formen: „der Sandel (besitzt) Wohlgeruch"; „der Zucker (hat) einen süßen Geschmack"; „der Topf (hat) eine rote Farbe"; „das Wasser fühlt sich kalt an"; „im Walde brüllt ein Löwe"; „ich empfinde Lust" usw. 25 Die Operation[4]) des hierbei das Instrument bildenden Geruchsorgans usw. ist die Verbindung des Geruchsorgans usw. mit dem *manas*, (die Operation) des *manas* aber die Verbindung der Seele mit dem *manas*.

Man darf nicht etwa einwenden, daß, wenn das Geruchs- 30 organ usw. die Wahrnehmung des Geruchs usw. bewirkt, auch der Geruch usw. der Atome, Edelsteine usw. wahrnehmbar sein müßte. Denn der Geruch usw. ist nur dann durch das Geruchsorgan usw. wahrnehmbar, wenn er ein gemeinsames Substrat mit „Größe" besitzt[5]) und entwickelt ist[6]). Der Geruch usw. der Atome be- 35 sitzt aber kein gemeinsames Substrat mit „Größe", und der Geruch usw. der Edelsteine usw. ist nicht entwickelt. Aus diesen

1) "It can be easily seen that, while the third kind of extraordinary perception is hypothetical, the first two are varieties of associated knowledge and should properly go under judgments derived by what is called immediate inference"; Athalye, p. 214.

2) Das Fürwort „jenes" bezieht sich auf § XXVII.

3) Vgl. oben, S. 770, Anm. 3.

4) S. oben, S. 773, Anm. 3.

5) Die Dimension „Größe" ist eine Qualität der dreifachen Atome usw., fehlt aber den Atomen und Doppelatomen; vgl. § XIX.

6) S. § XVII.

Gründen ist (der Geruch usw. der Atome, Edelsteine usw.) nicht wahrnehmbar.

Ebenso ist derjenige Laut, welcher an der Stelle des Gehörorgans nach Art des Wogens der Wellen oder nach Art der *kadamba*-Knospen aus dem an der Stelle einer Pauke usw. entstandenen Laut entsteht, durch das Gehörorgan wahrnehmbar, da nur jener zum Gehörorgan in Beziehung zu treten vermag[1]).

Hiervon nehmen das Geruchsorgan, das Geschmacksorgan und das Gehörorgan die Substanzen nicht wahr, (sondern nur) das Gesichtsorgan, die Haut und das *manas* nehmen die Substanzen wahr. Durch das Gesichtsorgan wahrnehmbar ist eine Substanz, die Größe und entwickelte Farbe besitzt. Ebenso ist eine Substanz, die Größe und entwickelte Fühlbarkeit besitzt, durch die Haut wahrnehmbar. Ebendeshalb werden ein Atom, die Luft, ein Teufel usw. durch das Gesichtsorgan nicht wahrgenommen, da das Atom keine Größe, die Luft keine Farbe[2]) (und) der Teufel usw. keine entwickelte Farbe besitzen. Ebendeshalb wird auch das Licht (*prabhā*)[3]) durch die Haut nicht wahrgenommen, da es keine entwickelte Fühlbarkeit besitzt. Ebenso sind durch das Gesichtsorgan und durch die Haut wahrnehmbar die Allgemeinbegriffe der Substanz usw., die Tätigkeiten, Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, Flüssigkeit, Adhäsion und Geschwindigkeit[4]), die in den wahrnehmbaren Substanzen inhärieren, ihre Inhärenz und ihre Abwesenheit. Die in der menschlichen Seele bestehende Substanz ist durch das *manas* wahrnehmbar. Die Allgemeinbegriffe der Seele usw., Verstand, Lust, Schmerz, Wunsch, Haß und Energie, die in der (menschlichen Seele) inhärieren, ihre Inhärenz und ihre Abwesenheit sind (ebenfalls) durch das *manas* wahrnehmbar. Denn es ist eine beständige Regel, daß durch dasselbe Sinnesorgan, durch welches etwas wahrgenommen wird, (auch) der in ihm befindliche Allgemeinbegriff, seine Inhärenz und seine Abwesenheit wahrgenommen werden.

Hiermit ist die Wahrnehmung erklärt.

§ XXXI. Der Schluß.

Nun wird der Schluß dargestellt.

Der Schluß (*anumāna*) ist das Instrument des Schließens, und er ist die Erkenntnis der Durchdringung: „der Rauch ist vom Feuer durchdrungen". Die Operation[5]) ist die dritte Kombination des Merkmals: „dieser (Berg) besitzt Rauch, der vom Feuer durchdrungen ist". — „Warum (sagst du): ‚die dritte (Kombination)'"? — Ich will es erklären. Zuerst (entsteht) die Erkenntnis, daß der

1) Vgl. die Erwiderung in der Übersetzung der *Dīpikā*, S. 28.
2) Vgl. ebenda, S. 14.
3) S. oben, S. 769, Anm. 1.
4) S. § XLIX. 5) S. oben, S. 773, Anm. 3.

Rauch (vom Feuer) durchdrungen ist, aus der wiederholten Beobachtung des Zusammengehens (*sahachāra*) von Feuer und Rauch in Beispielen wie der Küche. Dann (erfolgt) an zweiter Stelle die Erinnerung an das Durchdrungensein des (Rauches), wenn man auf 5 einem Berg usw. Rauch erblickt. Hierauf entsteht die Kombination (*parāmarśa*), daß ebenda der Rauch (vom Feuer) durchdrungen ist, in der folgenden Form: — „Dieser (Berg) besitzt Rauch, der vom Feuer durchdrungen ist". So ist es zu verstehen, daß die (Kombination) „die dritte" ist.

10 Schließen (*anumiti*) ist diejenige Erkenntnis der Folge (*liṅgin*), welche durch die Erkenntnis des Merkmals hervorgebracht wird; z. B. die Erkenntnis: „der Berg besitzt Feuer", sobald man auf einem Berg usw. Rauch erkannt hat. Merkmal (*liṅga*)[1]) ist, was Durchdringung und *pakshadharmatā* besitzt. — „Was ist denn 15 diese Durchdringung"? — Ich will es erklären. Durchdringung (*vyāpti*) ist der unfehlbare Besitz eines gemeinsamen Substrates (durch den Grund) mit der Folge (*sādhya*)[2]). Dieser findet sich in einem richtigen Grunde (*hētu*) wie: „der Berg besitzt Feuer, da er Rauch besitzt", weil die beständige Regel gilt: „wo immer 20 Rauch ist, da ist auch Feuer". Er findet sich aber nicht in einem falschen Grunde wie: „der Berg besitzt Rauch, da er Feuer besitzt", weil es keine beständige Regel gibt: „wo immer Feuer ist, da ist auch Rauch"; denn in einem glühenden Eisenklumpen ist zwar Feuer, aber kein Rauch. Die Wahrnehmung der Durchdringung 25 wird bewirkt durch die Beobachtung des Zusammengehens des Grundes und der Folge, welche (Beobachtung) von der Abwesenheit der Erkenntnis des Fehlgehens begleitet ist. — „Wieso dies"? — Folgendermaßen. Fehlgehen (*vyabhichāra*) ist das Vorkommen des Grundes in einem (Dinge), das die Abwesenheit der Folge besitzt. 30 Da, wenn dieses (Fehlgehen) erkannt wird, die Durchdringung nicht wahrgenommen wird, so ist die Abwesenheit der (Erkenntnis des Fehlgehens) eine Ursache der (Wahrnehmung der Durchdringung). Die Beobachtung des Zusammengehens des Grundes und der Folge aber ist eine Ursache der (Wahrnehmung der Durchdringung) ver-35 mittelst der Konkomitanz und Ausschließung[3]).

„Was ist aber *pakshadharmatā*"? — Eine Eigenschaft des Ortes sein (*pakshadharmatā*) (bedeutet), im Substrate des Begriffes des Ortes vorkommen[4]), und der Begriff des Ortes (*pakshatā*) ist die Abwesenheit der Gewißheit der Folge, welche (Gewißheit) durch 40 die Abwesenheit des Wunsches zu schließen qualifiziert ist[5]). Diese

1) Über das Merkmal oder den Grund (*hētu*) s. § XXXII und Athalye p. 265 f.

2) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 30, Anm. 2.

3) S. § XXXII.

4) Lies *pakshatāśrayavrittitvaṁ*. Der Ort (*paksha*) ist der Berg in dem gewöhnlichen Beispiele des Schlusses; s. *Tarkasaṁgraha*, § XLIX.

5) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 29, Anm. 2.

findet sich in einem Orte wie dem Berge; denn hier fehlt die Gewißheit der Folge, welche durch die Abwesenheit des Wunsches zu schließen qualifiziert ist. Bei einem Berg usw. ist nämlich der Schluß: "der Berg besitzt Feuer, da er Rauch (besitzt)", (auch dann) möglich, wenn zwar die Folge gewiß ist, aber der Wunsch 5 zu schließen besteht. Damit hier der Begriff des Ortes zutreffe, sind die Worte „durch die Abwesenheit des Wunsches zu schließen qualifiziert" als Attribut von „Gewißheit der Folge" (zu konstruieren). Auf diese Weise (paßt) der Begriff des Ortes, da auch hier diejenige Gewißheit der Folge fehlt, welche durch die Ab- 10 wesenheit des Wunsches zu beweisen qualifiziert ist.

§ XXXII. Die Arten des Grundes.

Jener Schluß ist dreifach: nur Konkomitanz besitzend, nur Ausschließung besitzend, und sowohl Konkomitanz als Ausschließung besitzend. Nur Konkomitanz besitzend (*kēvalānvayin*) ist derjenige 15 (Schluß), bei welchem es nur die Durchdringung durch Konkomitanz gibt; z. B. „der Topf ist benennbar, da er erkennbar ist". Hier ist der Ort der Topf, die Folge seine Benennbarkeit, (und) der Grund die Erkennbarkeit. Bei diesem (Schlusse) gibt es nur die Durchdringung durch Konkomitanz (*anvaya*): „wo immer Erkenn- 20 barkeit ist, da ist auch Benennbarkeit, wie bei einem Gewebe", nicht aber (auch) die Durchdringung durch Ausschließung: „wo immer die Abwesenheit der Folge ist, da ist auch die Abwesenheit des Grundes". Denn „Benennbarkeit" und „Erkennbarkeit" finden sich überall, (und) die Abwesenheit der Folge usw. ist daher völlig 25 unbekannt

Nur Ausschließung besitzend (*kēvalavyatirēkin*) ist derjenige (Schluß), bei welchem es nur die Durchdringung durch Ausschließung gibt; z. B. „der lebendige Körper ist beseelt, da er Hauch usw. besitzt", usw. Hier ist der Ort der lebendige Körper, die Folge 30 seine Beseeltheit, (und) der Grund der Besitz von Hauch usw. Bei diesem (Schlusse) gibt es nur die Durchdringung durch Ausschließung (*vyatirēka*): „wo immer die Abwesenheit von Beseeltheit ist, da ist auch die Abwesenheit des Besitzes von Hauch usw., wie bei einem Topf usw.", nicht aber (auch) die Durchdringung durch 35 Konkomitanz: „wo immer der Besitz von Hauch usw. ist, da ist Beseeltheit". Denn es fehlen Beispiele, da alle lebendigen Körper den Ort bilden und der Grund und die Folge anderswo überhaupt nicht vorkommen.

Sowohl Konkomitanz als Ausschließung besitzend (*anvayavyatirēkin*) ist derjenige (Schluß), bei welchem sich sowohl die Durch- 40 dringung durch Konkomitanz als die Durchdringung durch Ausschließung angeben läßt; z. B. „der Berg besitzt Feuer, da er Rauch (besitzt)", usw. Hier ist der Ort der Berg, die Folge sein Besitz von Feuer, (und) der Grund: „da er Rauch (besitzt)". Bei diesem 45

(Schlusse) gibt es sowohl die Durchdringung durch Konkomitanz: „wo immer Rauch ist, da ist auch Feuer, wie in der Küche usw.“, als auch die Durchdringung durch Ausschließung: „wo immer die Abwesenheit des Feuers ist, da ist auch die Abwesenheit des Rauches, 5 wie in einem großen Teich usw.“

„Bei der Konkomitanz wird das Beweismittel (*sādhana*) als das Durchdrungene (*vyāpya*) (und) die Folge als das Durchdringende (*vyāpaka*) betrachtet, sonst die Abwesenheit der Folge als das Durchdrungene (und) die Abwesenheit des Beweismittels als das 10 Durchdringende[1]). Das Durchdrungene wird an erster Stelle genannt (und) das Durchdringende an zweiter. Anf solche Art geprüft wird die Durchdringung völlig klar“.

Unter den drei (Arten des Grundes) beweist der sowohl Konkomitanz als Ausschließung besitzende seine Folge nur dann, wenn 15 er fünf Eigenschaften besitzt. Diese fünf Eigenschaften (*rūpa*) sind: eine Eigenschaft des Ortes sein, in ähnlichen Beispielen vorkommen, von Gegenbeispielen ausgeschlossen sein, kein Gegenstand eines Widerspruches sein und nicht aufgewogen sein. Eine Eigenschaft des Ortes sein (*pakshadharmatva*) (bedeutet), im Substrate 20 des Begriffes des Ortes vorkommen[2]). Ähnliches Beispiel[3]) (*sapaksha*) ist dasjenige, von welchem es feststeht, daß es die Folge besitzt. (und) in ähnlichen Beispielen vorkommen (bedeutet), dort gefunden werden. Gegenbeispiel (*vipaksha*) ist dasjenige, von welchem es feststeht, daß es die Abwesenheit der Folge besitzt, (und) von 25 Gegenbeispielen ausgeschlossen sein (*vyāvṛitti*) (bedeutet), dort nicht gefunden werden. Kein Gegenstand eines Widerspruches sein (bedeutet), daß die Abwesenheit der Folge durch kein anderes Erkenntnismittel erkannt wird[4]). Nicht aufgewogen sein (bedeutet), frei sein von einem anderen Grunde, der die Abwesenheit der Folge beweist[5]).

30 Diese fünf Eigenschaften finden sich in einem sowohl Konkomitanz als Ausschließung besitzenden (Grunde), wie in dem das Feuer beweisenden Rauche. In dem nur Konkomitanz besitzenden (Grunde) fehlt „das Ausgeschlossensein von Gegenbeispielen“, da kein Gegenbeispiel bekannt ist, (und) in dem nur Ausschließung 35 besitzenden (Grunde) fehlt „das Vorkommen in ähnlichen Beispielen“, da kein ähnliches Beispiel bekannt ist.

§ XXXIII. Die fünf Glieder des Schlusses.

Der dreifache Schluß ist ferner zweifach: für einen selbst und für einen anderen. Der für einen selbst (*svārtha*) ist der Grund

1) Diese Regel steht in Einklang mit den Gesetzen unserer Logik, welche die reine Konversion eines allgemein bejahenden Urteils verbietet und die auf Konversion seiner Äquipollenz beruhende Kontraposition zuläßt.

2) Diese Definition war bereits in § XXXI gegeben worden; s. oben, S. 780.

3) In dem gewöhnlichen Beispiele des Schlusses ist das ähnliche Beispiel die Küche und das Gegenbeispiel ein großer Teich; vgl. *Tarkasaṁgraha* § L und LI.

4) Vgl. § XXXVIII.

5) Vgl. § XXXVI.

des Schließens für einen selbst allein[1]). Der für einen anderen (*parārtha*) (besteht darin), daß man, nachdem man selbst aus dem Rauche das Feuer erschlossen hat, einen mit fünf Gliedern versehenen Schlußsatz anwendet, um einen anderen zu überzeugen. Die fünf Glieder (*avayava*) aber sind: Behauptung, Grund, Beispiel, 5 Anwendung und Folgerung. Hiervon ist die Behauptung (*pratijñā*) die Erklärung, daß die Folge im Ort ist, z. B. „der Berg besitzt Feuer". Das Glied „Grund" (*hētu*) ist ein Wort im Ablativ, das den Grund nachweist; z. B. „da er Rauch (besitzt)". Beispiel (*udāharaṇa*) ist derjenige Satz, welcher die Durchdringung nach- 10 weist; z. B. „was immer Rauch besitzt, das besitzt auch Feuer, wie die Küche". Anwendung (*upanaya*) ist derjenige Satz, welcher nachweist, daß der durch die Durchdringung qualifizierte Grund eine Eigenschaft des Ortes ist; z. B. „auch dieser (Berg) besitzt vom Feuer durchdrungenen Rauch". Folgerung (*nigamana*) ist der- 15 jenige Satz, welcher den Zweck hat, (zu zeigen, daß der Grund) nicht widersprochen und nicht aufgewogen ist[2]); z. B. „deshalb besitzt er Feuer". Die Älteren (*Prāñchaḥ*) (geben) der Anwendung die Form „so auch dieser" (und) der Folgerung (die Form) „deshalb ist er so"[3]). 20

Bei einem (nur) Ausschließung besitzenden (Schlusse)[4]) sind Behauptung und Grund ganz dieselben, aber Beispiel, Anwendung und Folgerung verschieden. Z. B. (lauten die letzteren) bei (dem Schlusse): „der lebendige Körper ist beseelt, da er Hauch usw. besitzt", folgendermaßen: — „Was nicht beseelt ist, das besitzt keinen Hauch usw., 25 wie ein Topf. Auch dieser lebendige Körper besitzt keinen Hauch usw. Deshalb ist er nicht so".

§ XXXIV. Die unvollkommenen Gründe.

Nun (folgen) die Scheingründe.

Die Bedingung des Begriffes „Scheingrund" ist „ein Merkmal, 30 das der Gegenstand einer Erkenntnis ist, welche entweder das Schließen oder sein Instrument verhindert". Was hiermit versehen ist, ist ein Scheingrund (*hētvābhāsa*). Diese sind fünf: der unvollkommene, kontradiktorische, aufgewogene, unbewiesene und widersprochene. Hiervon ist der unvollkommene (*anaikāntika*) ein fehl- 35 gehender (Grund). Er ist dreifach: zu allgemein, zu speziell und nichts ausschließend. Hiervon ist der zu allgemeine (*sādhāraṇa*) (ein Grund), der sich sowohl in ähnlichen Beispielen als in Gegenbeispielen findet; z. B. „der Berg besitzt Rauch, da er Feuer (be-

---

1) Eine Analyse des „Schlusses für einen selbst" hatte der Verfasser im Eingange von § XXXI geliefert. Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 30.

2) S. oben, S. 782.

3) Diese beiden etwas undeutlichen Formen finden sich auch bei Annambhaṭṭa, *Tarkasaṁgraha*, § XLV und XLVI.

4) S § XXXII.

sitzt)". Denn das Feuer findet sich sowohl in ähnlichen Beispielen, (wie) in der Küche, als in Gegenbeispielen, (wie) in einem glühenden Eisenklumpen. Daher ist es ein zu allgemeiner (Grund). Seine Erkenntnis verhindert die Wahrnehmung der Durchdringung als 5 Abart der Erkenntnis des Fehlgehens[1]), da ihr Gegenstand das Fehlgehen ist, welches darin besteht, daß (der Grund) sich (auch) in Gegenbeispielen findet. Denn es ist wohlbekannt, daß die Wahrnehmung der Durchdringung unmöglich ist, wenn die Erkenntnis des Fehlgehens stattfindet.

10 Zu speziell (*asādhāraṇa*) ist (ein Grund), der sich zwar im Orte findet, aber von ähnlichen Beispielen und Gegenbeispielen ausgeschlossen ist; z. B. „der Laut ist ewig, da er ein Laut ist". Denn der Begriff des Lautes ist sowohl von ähnlichen Beispielen, wie dem Himmel, als von Gegenbeispielen, wie einem Topf, ausgeschlossen 15 und findet sich (nur) im Orte, (nämlich) im Laute. Daher ist er ein zu spezieller (Grund). Seine Erkenntnis verhindert das Schließen unmittelbar. — „Wieso dies"? — Folgendermaßen. Der Begriff des Lautes ist kein Konkomitanz besitzender Grund, da Beispiele fehlen, sondern ein Ausschließung besitzender. Wenn nun 20 ein Grund von etwas ein bestimmtes Merkmal Besitzendem ausgeschlossen ist, so beweist er die Abwesenheit dieses Merkmals in seinem eigenen Substrate. Wie der Rauch, indem er von dem die Abwesenheit des Feuers besitzenden Teich usw. ausgeschlossen ist, in seinem eigenen Substrate, (nämlich) dem Berg usw., die Ab-25 wesenheit der Abwesenheit des Feuers, (d. h.) das Feuer beweist, so würde auch der Begriff des Lautes, indem er von einem die Ewigkeit besitzenden ähnlichen Beispiele, wie dem Himmel, ausgeschlossen ist, in seinem eigenen Substrate, (nämlich) dem Laute, die Abwesenheit der Ewigkeit, (d. h.) die Vergänglichkeit beweisen. 30 Zugleich würde er, indem er von einem die Abwesenheit der Ewigkeit besitzenden Gegenbeispiele, wie einem Topf, ausgeschlossen ist, in seinem eigenen Substrate, (nämlich) dem Laute, auch die Abwesenheit der Abwesenheit der Ewigkeit, (d. h.) die Ewigkeit beweisen. Daß aber Ewigkeit und Vergänglichkeit in ein und dem-35 selben (Substrate), (nämlich) dem Laute, (vorkommen), ist unmöglich, da sie (einander) widersprechen. Somit kann die Folge nicht erschlossen werden, da die Erkenntnis stattfindet, daß der Begriff des Lautes ein zu spezieller (Grund) ist.

Nichts ausschließend (*anupasaṁhārin*) ist (ein Grund), dessen 40 Ort die Gesamtheit der Dinge ist; z. B. „Alles ist ewig, da es erkennbar ist". Da hier „Alles" der Ort ist, so ist der Grund, (nämlich) die Erkennbarkeit, ein nichts ausschließender. Auch dessen Erkenntnis verhindert die Wahrnehmung der Durchdringung. Denn da Alles der Ort ist, gibt es keinen Fall, in dem man ein die 45 Wahrnehmung der Durchdringung bewirkendes Zusammengehen[2])

1) S. oben, S. 780. 2) S. ebenda.

beobachten kann, und da das Zusammengehen ungewiß ist, so ist (auch) die Durchdringung ungewiß.

§ XXXV. Der kontradiktorische Grund.

Kontradiktorisch (*viruddha*) ist ein Grund, der von der Abwesenheit der Folge durchdrungen ist; z. B. „dies ist ein Rind, da es ein Pferd ist". Da hier Durchdringung durch die Abwesenheit der Folge stattfindet, nämlich „wo immer der Begriff ‚Pferd' ist, da ist auch die Abwesenheit des Begriffes ‚Rind'", so ist der Grund, (nämlich) der Begriff „Pferd", ein kontradiktorischer. Seine Erkenntnis verhindert das Schließen unmittelbar. Denn wenn man erkennt, daß der Ort den Begriff „Pferd" besitzt, welcher von der Abwesenheit des Begriffes „Rind" durchdrungen ist, so kann der Begriff „Rind" nicht gewiß sein.

§ XXXVI. Der aufgewogene Grund.

Aufwiegend (*pratipaksha*) ist ein zweiter Grund, der die Abwesenheit der Folge beweist. Ein mit ihm versehener (Grund) ist aufgewogen (*satpratipaksha*); z. B. „der Berg besitzt Feuer, da er Rauch (besitzt), wie die Küche", und „er besitzt die Abwesenheit des Feuers, da er aus Stein besteht, wie eine Wand". Da hier die beiden Gründe gegenseitig die Abwesenheit der Folge beweisen, so sind sie wechselseitig aufgewogen. Eine solche Erkenntnis verhindert das Schließen unmittelbar. Denn da eine doppelte Kombination[1]) vorliegt, nämlich: „der Berg besitzt Rauch, der vom Feuer durchdrungen ist", und „er besitzt das Bestehen aus Stein, welches von der Abwesenheit des Feuers durchdrungen ist", so erfolgt aus keiner (von beiden) ein Schließen, (sondern) sie verhindern einander.

§ XXXVII. Die unbewiesenen Gründe.

Unbewiesensein ist ein Merkmal, das der Gegenstand einer Erkenntnis ist, welche die Kombination verhindert. Ein hiermit versehener (Grund) ist unbewiesen (*asiddha*). Dieser ist dreifach: dem Substrate nach unbewiesen, der eigenen Form nach unbewiesen, und dem Begriffe des Durchdrungenen nach unbewiesen. Hiervon ist der dem Substrate nach unbewiesene (*āśrayāsiddha*) (ein Grund), dessen Ort[2]) die Abwesenheit des den Begriff des Ortes Abschneidenden besitzt; z. B. „der Himmelslotus ist wohlriechend, da er ein Lotus ist, wie der im Teiche wachsende Lotus". Hier fehlt im Orte, (nämlich) im Lotus, das den Begriff des Ortes Abschneidende, (nämlich) der Begriff „himmlisch". Daher ist der Grund, (nämlich) der Begriff des Lotus, ein dem Substrate nach unbewiesener. Seine Erkenntnis verhindert die Kombination. Denn wenn man erkennt, daß im Lotus der Begriff „himmlisch" fehlt, so ist die Kombination:

1) S. oben, S. 780. 2) S. ebenda.

„der Himmelslotus besitzt den Begriff des Lotus, welcher von dem Begriffe ‚wohlriechend‘ durchdrungen ist“, unmöglich, da dieselbe auf der Beziehung des Begriffes „himmlisch“ zum Lotus fußt.

Ein der eigenen Form nach unbewiesener (*svarūpāsiddha*)
5 (Grund) ist das Gegenstück (*pratiyōgin*)[1]) einer im Orte befindlichen Abwesenheit; z. B. „der Teich ist eine Substanz, da er Rauch (besitzt)“. Hier findet sich im Orte, (nämlich) im Teiche, die Abwesenheit des Rauches. Daher ist der Grund, (nämlich) der Rauch, ein der eigenen Form nach unbewiesener. Seine Erkenntnis ver-
10 hindert ebenfalls die Kombination. Denn wenn man erkennt, daß im Teiche der Rauch fehlt, so ist die Kombination: „der Teich besitzt Rauch, der von dem Begriffe der Substanz durchdrungen ist“, unmöglich, da dieselbe auf der Beziehung des Rauches zum Teiche fußt.

Dem Begriffe des Durchdrungenen nach unbewiesen (*vyāpyatvā-*
15 *siddha*) ist ein Grund, der die Abwesenheit des den Begriff des Durchdrungenen Abschneidenden besitzt; z. B. „der Berg besitzt Feuer, da er goldenen Rauch (besitzt)“. Hier fehlt im Rauche der Begriff „golden“, welcher als das den Begriff des Durchdrungenen Abschneidende betrachtet wird. Daher ist der Grund, (nämlich) der
20 Rauch, ein dem Begriffe des Durchdrungenen nach unbewiesener. Seine Erkenntnis verhindert ebenfalls die Kombination. Denn wenn man erkennt, daß im Rauche der Begriff „golden“ fehlt, so ist die Kombination: „der Berg besitzt goldenen Rauch, welcher vom Feuer durchdrungen ist“, unmöglich, da dieselbe auf der Beziehung des
25 Begriffes „golden“ zum Rauche fußt.

§ XXXVIII. Der widersprochene Grund.

Widersprochen (*bādhita*) ist (ein Grund), dessen Ort die Abwesenheit der Folge besitzt; z. B. „das Feuer ist kalt, da es der Gegenstand eines Wortes ist, wie das Wasser“. Da hier durch das
30 Sinnesorgan der Haut im Orte, (nämlich) im Feuer, die Abwesenheit der Kälte, (d. h.) die Wärme, gesichert ist, so ist der Grund, (nämlich) der Begriff „Gegenstand eines Wortes“, ein widersprochener. Seine Erkenntnis verhindert das Schließen unmittelbar. Denn wenn man erkennt, daß im Feuer die Kälte fehlt, so ist das Schließen:
35 „das Feuer ist kalt“ unmöglich, da die empirische Gewißheit der Abwesenheit der (Kälte) die Erkenntnis des Besitzes der (Kälte durch das Feuer) verhindert. — Dies sind die Scheingründe.

§ XXXIX. Die fehlende Bedingung.

„Da auch die (fehlende) Bedingung ein Fehler des Grundes
40 ist[2]), so gibt es auch einen Scheingrund, der eine (fehlende) Bedingung besitzt; wieso gibt es also nur fünf (Scheingründe)“ [3])?

1) S. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 7, Anm. 1.

2) Der *Tarkasaṁgraha* (§ LVI) betrachtet die fehlende Bedingung als Merkmal des *vyāpyatvāsiddha* (vgl. oben, § XXXVII). 3) S. oben, S. 783.

Dieser Einwurf ist unberechtigt. Denn da die Erkenntnis der (fehlenden) Bedingung nicht, wie die Erkenntnis des Fehlgehens usw., entweder das Schließen oder sein Instrument verhindert[1]), so ist die (fehlende) Bedingung kein Fehler des Grundes.

„Wieso wird dann bei der Erschließung der Luft eine (fehlende) Bedingung vorgeschlagen“ [2])? 5

Sie wird hierbei vorgeschlagen, da sie die Erkenntnis des Fehlgehens bewirkt.

„Was ist also diese (fehlende) Bedingung“?

Ich will es erklären. (Fehlende) Bedingung (*upādhi*) ist, was 10 zwar die Folge durchdringt, nicht aber das Beweismittel durchdringt; z. B. feuchtes Holz bei (dem Schlusse): „(der Berg) besitzt Rauch, da er Feuer (besitzt)[3])“. Dasselbe durchdringt die Folge, (nämlich) den Rauch; denn es ist richtig, daß, wo immer Rauch ist, dort auch feuchtes Holz ist. Es durchdringt aber das 15 Beweismittel, (nämlich) das Feuer, nicht; denn es ist nicht richtig, daß, wo Feuer ist, dort feuchtes Holz ist. Bei einem glühenden Eisenklumpen findet sich nämlich zwar Feuer, aber kein feuchtes Holz.

Ebenso ist bei (dem Schlusse): „die Tötung eines Tieres beim 20 Opfer ist sündhaft, da sie eine Tötung ist, wie die Tötung außerhalb des Opfers“, die (fehlende) Bedingung das Verbotensein. Dasselbe durchdringt die Folge, (nämlich) den Begriff „sündhaft“[4]); denn es ist richtig, daß, wo immer der Begriff „sündhaft“ ist, dort auch Verbotensein ist. Es durchdringt (aber) das Beweismittel, 25 (nämlich) den Begriff der Tötung, nicht; denn es ist nicht richtig, daß, wo immer der Begriff der Tötung ist, dort auch Verbotensein ist. Bei der den Ort bildenden Tötung findet sich nämlich zwar der Begriff der Tötung, nicht (aber) das Verbotensein.

Ebenso ist bei (dem Schlusse): „der noch ungeborene Sohn der 30 Mitrā ist schwarz, da er ein Sohn der Mitrā ist, wie die sichtbaren sechs Söhne der Mitrā“, die (fehlende) Bedingung die vegetabilische Kost (während der Schwangerschaft). Man darf nicht etwa (einwenden), daß (die Bedingung) die Folge nicht durchdringe, da sich bei einer Krähe usw. (zwar) die Schwärze, nicht (aber) die vegetabi- 35 lische Kost finde; denn hier ist die Folge eine von der Krähe usw. ganz ausgeschlossene Schwärze.

Dies ist die Darstellung des Schlusses.

---

1) S. die Definition am Anfange von § XXXIV.

2) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 14 und 37.

3) Vgl. oben, S. 780 und 783f.

4) In Dvivedi's Ausgabe, p. 15, lies in Z. 4 von unten *adharma-sādhanatvasya* und in Z. 3 von unten *sādhanasya*.

§ XL. Die Vergleichung.

Nun wird die Vergleichung dargestellt.

Hier ist die Vergleichung[1]) (*upamāna*) das Instrument des Vergleichens, und sie besteht in der Erkenntnis der Ähnlichkeit. 5 Vergleichen (*upamiti*) ist, was den Artbegriff des Vergleichens besitzt. — „Wie entsteht dieses"? — Ich will es erklären. Ein Städter, der den Gayāl nicht kennt, fragt einen Waldbewohner: „Was bedeutet das Wort ‚Gayāl'"? Darauf erwidert ihm dieser: „Das Wort ‚Gayāl' bedeutet dem Rind ähnlich". Als jener (Städter) später 10 einmal in den Wald gegangen ist, erblickt er einen dem Rind ähnlichen Körper. Da erinnert er sich an den Sinn des früher geäußerten umschreibenden Ausspruches und erkennt: „Das Wort ‚Gayāl' bedeutet dieses (Tier)". Dies ist das Vergleichen. Sein Instrument ist die Erkenntnis der Ähnlichkeit mit dem Rinde. Die 15 Operation ist die Erinnerung an den Sinn des umschreibenden Ausspruches.

Dies ist die Darstellung der Vergleichung.

§ XLI. Der Ausspruch.

Nun wird der Ausspruch dargestellt.

20 Ausspruch (*śabda*) ist der Gegenstand derjenigen Erkenntnis, welche das Instrument der sprachlichen Erkenntnis ist; z. B. „am Ufer des Flusses befinden sich fünf Früchte" usw. Sprachliche Erkenntnis (*śābda-pramā*) ist diejenige sachgemäße Erkenntnis, welche den Gegenstand eines Satzes betrifft. Ihr Instrument ist 25 die Erkenntnis der Wörter. Die Operation ist das Verständnis des Gegenstandes der Wörter, welches durch die Wörter hervorgebracht wird. Der Gegenstand eines Satzes ist der gegenseitige Zusammenhang der unter den Wörtern verstandenen (Gegenstände).

Satz (*vākya*) ist eine Menge von Wörtern. Wort (*pada*) ist, 30 was einen Gegenstand (*artha*) bedeutet. Es ist zweifach: ursprünglich und abgeleitet. Ursprünglich (*mukhya*) ist (ein Wort), wenn es denjenigen Gegenstand (bedeutet), welchen es vermittelst der Grundbedeutung zum Verständnis bringt; z. B. Wörter wie „Rind" und „Topf", welche ein Einzelding, wie ein Rind und einen Topf, zum 35 Verständnis bringen. Grundbedeutung (*śakti*) ist eine anfangslose Übereinkunft in der Form: „unter diesem Worte ist dieser Gegenstand zu verstehen". Abgeleitet (*gauṇa*) ist (ein Wort), wenn es denjenigen Gegenstand (bedeutet), welchen es vermittelst der Übertragung zum Verständnis bringt; es wird (daher auch) übertragen 40 (*lākshaṇika*) genannt. Z. B. das Wort „Gaṅgā", welches „das Ufer" zum Verständnis bringt, in (dem Satze): „auf der Gaṅgā ist ein Dorf"[2]).

---

1) Nach der Ansicht der Naiyāyikas ist diese ein besonderes Erkenntnismittel; s. § XXVII.

2) Über dieses Schulbeispiel s. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 39, Anm. 2.

Übertragung (*lakshaṇā*) ist eine Beziehung zur ursprünglichen (*śakya*) (Bedeutung). So (besteht) bei dem Worte „Gaṅgā" die Übertragung darin, daß seine ursprüngliche (Bedeutung): „die fließende Wassermasse", durch Verbindung in Beziehung zum „Ufer" (tritt).

§ XLII. Die Hilfsmittel des Ausspruches.

Die Hilfsmittel jenes Ausspruches sind Abhängigkeit, Vereinbarkeit und Nachbarschaft. Abhängigkeit (*ākāṅkshā*) ist der Gebrauch eines Wortes in Verbindung mit einem anderen Worte, ohne welches das erstere unfähig ist, das Verständnis der Konstruktion (*anvaya*) zu bewirken. So ist in (einem Satze) wie: „bringe den Topf!" der Akkusativ vom Verbum abhängig, da er ohne das Verbum unfähig ist, das Verständnis der Konstruktion, nämlich des Topfes als Objekt, zu bewirken. Ebenso ist auch (die Abhängigkeit) des Verbums vom Akkusativ zu verstehen. Aus demselben Grunde kann man in (einem Ausspruche) wie: „die Kuh, das Pferd, der Mann, der Elephant" die Konstruktion nicht verstehen, da die Abhängigkeit fehlt.

Vereinbarkeit (*yōgyatā*) ist der Zusammenhang des Gegenstandes des einen Wortes mit dem Gegenstand eines anderen Wortes. So (findet sich) in (einem Satze) wie: „er sprengt mit Wasser" Vereinbarkeit; denn der Gegenstand des Wortes „Wasser" (steht) mit dem „Sprengen" in einem Zusammenhange, welcher in dem Verhältnisse der Ursache und Wirkung besteht. Aus demselben Grunde kann man in (einem Satze) wie: „er sprengt mit Feuer" die Konstruktion nicht verstehen, da die Vereinbarkeit fehlt.

Nachbarschaft (*saṁnidhi*) ist die ununterbrochene Folge der Wörter. So (findet sich) in (einem Satze) wie: „bringe die Kuh!" die Nachbarschaft, wenn (diese) Wörter ohne einen langen Zwischenraum ausgesprochen werden. Aus demselben Grunde kann man, wenn einzelne (Wörter) wie „bringe" (und) „die Kuh" in einem Zwischenraume von drei Stunden getrennt ausgesprochen werden, die Konstruktion nicht verstehen, da die Nachbarschaft fehlt.

§ XLIII. Die Arten des Ausspruches.

Jener Ausspruch ist dreifach: Gebot, Verbot und Erklärung. Hiervon ist das Gebot (*vidhi*) ein Satz, der sich auf ein Streben[1]) bezieht; z. B. „der den Himmel Begehrende soll den Jyōtishṭōma vollbringen", „der den Brei Begehrende soll den Reis kochen" usw. Der Sinn (dieser) beiden Sätze ist: „das ‚Jyōtishṭōma' genannte Opfer ist das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches in der Form des Himmels"[2]) (und) „das Kochen, dessen Objekt der Reis ist, ist das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches in der Form des Breis". Denn das Affix des Potentials in „er soll vollbringen", „er soll kochen" usw. bedeutet, daß (etwas) das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist.

---

1) S. § XLVI. 2) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 53.

Verbot (*nishēdha*) ist ein Satz, der sich auf eine Unterlassung bezieht; z. B. „er soll nicht *kalañja* essen“[1]). Der Sinn (dieses Satzes) ist: „das Essen des *kalañja* ist kein Mittel zur Erfüllung eines besonderen Wunsches“, und der besondere Wunsch besteht hier allein darin, daß keine Sünde begangen werde; denn dies allein ist die Intention (jenes) Satzes.

Erklärung (*arthavāda*) ist ein Ausspruch, der weder ein Gebot noch ein Verbot ist; z. B. „Āditya ist der Pfosten (für das Opfer)“[2]) usw.

Jener Ausspruch ist in der weltlichen (Sprache) und im Vēda (zwar) von derselben Art, aber der Unterschied ist folgender: — Irgendein weltlicher Satz ist ein Mittel der richtigen Erkenntnis (*pramāṇa*), wenn er von einer glaubwürdigen Person (*āpta*) gesprochen ist; dagegen ist ein jeder Satz des Vēda ein Mittel der richtigen Erkenntnis, da er von der allerglaubwürdigsten Person (nämlich) von Gott (*Bhagavat*) herrührt.

Dies ist die Darstellung des Ausspruches.

§ XLIV. Die unmittelbare Folgerung und das Nichtbemerken.

Die unmittelbare Folgerung (*arthāpatti*) aber ist kein besonderes Erkenntnismittel[3]). Nachdem man gesehen oder gehört hat, daß der beleibte N. N. bei Tage nicht ißt, so erkennt man, daß ein bei Tage nicht Essender unmöglich beleibt werden kann, ohne bei Nacht zu essen, und wird sofort überzeugt, daß N. N. bei Nacht ißt. Denn dies ist die Folge in einem (nur) Ausschließung besitzenden (Schlusse)[4]), nämlich: „N. N. ißt bei Nacht, da er beleibt ist, ohne bei Tage zu essen. Wer aber bei Nacht nicht ißt, der kann nicht beleibt werden, ohne bei Tage zu essen, wie einer, der weder bei Tage noch bei Nacht ißt“. „Unmittelbare Folgerung“ ist also nur ein anderer Name für einen (nur) Ausschließung besitzenden (Schluß).

Da beim Bemerken eines Topfes die Abwesenheit des Topfes nicht wahrgenommen wird, so ist bei der Wahrnehmung der Abwesenheit das Nichtbemerken (*anupalabdhi*) des Gegenstücks[5]) ein bloßes Hilfsmittel der sinnlichen Wahrnehmung (*pratyaksha*), nicht aber ein besonderes Erkenntnismittel; denn die Abwesenheit kann nur durch die sinnliche Wahrnehmung erfaßt werden. Sonst wäre es unmöglich, daß unmittelbar auf die Überzeugung: „hier ist kein Topf“ die Erkenntnis (folgt): „ich nehme hier die Abwesenheit des Topfes wahr“.

---

1) Vgl. *Arthasaṁgraha*, p. 21 und 25.

2) Dasselbe Beispiel zitiert Bhāskara im *Arthasaṁgraha*, p. 26.

3) Dieser Paragraph widerlegt die Ansicht der Mīmāṁsakas, daß *arthāpatti* und *anupalabdhi* besondere Mittel der richtigen Erkenntnis seien. Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 43 und 28.

4) S. oben, S. 781.

5) S. oben, S. 786, Anm. 1.

§ XLV. Die Wahrheit.

Es wird (nun) untersucht, ob die Wahrheit (*prāmāṇya*) von selbst wahrnehmbar ist oder anderswoher. Die Mīmāṁsakas (behaupten) Folgendes: — Wenn aus der Ferne durch die sinnliche Wahrnehmung die Vorstellung des Wassers usw. entsteht, so strebt der das Wasser Begehrende dorthin, nachdem er ganz von selbst die Wahrheit, d. h. die Sachgemäßheit der Vorstellung, festgestellt hat; denn bei der Wahrnehmung der Vorstellung wird auch ihre Wahrheit wahrgenommen (und) die Wahrheit wird erkannt durch Vonselbstsein (*svatastva*), d. h. Wahrnehmbarkeit durch alle die Vorstellung wahrnehmenden Mittel[1]).

Dies ist falsch Denn wenn die Wahrheit von selbst wahrgenommen würde, so gäbe es nach der Wahrnehmung der Vorstellung keinen Zweifel an der Wahrheit, ob nämlich die in mir entstandene Vorstellung des Wassers wahr sei oder nicht, da, wenn man (einer Sache) gewiß ist, kein Zweifel möglich ist. Man darf nicht etwa einwenden, daß, wenn ein Zweifel vorliegt, auch keine Wahrnehmung der Vorstellung stattfindet. Wenn nämlich die Vorstellung nicht wahrgenommen wird, so ist der die Vorstellung zum Objekt (*dharmin*) habende Zweifel, ob sie wahr oder falsch sei, unmöglich, da der Grund des Zweifels die Vorstellung (seines) Objektes ist. Denn wenn man kein wirkliches erhöhtes Objekt erkennt, so (kann man auch) nicht zweifeln, ob es ein Pfeiler oder ein Mann sei[2]).

Somit wird bei einer Vorstellung die Wahrheit nur anderswoher festgestellt. Denn wenn in einem, der (noch) keine Erfahrung besitzt, die Vorstellung des Wassers usw. entsteht[3]), so strebt der Betreffende dorthin, obwohl er an der Wahrheit zweifelt. Wenn er dann das Wasser vorfindet, so überzeugt sich der (noch) keine Erfahrung Besitzende von der Wahrheit der Vorstellung durch den folgenden, Ausschließung besitzenden (Schluß): — „Die in mir entstandene Vorstellung des Wassers ist wahr, da sie ein erfolgreiches Streben[4]) bewirkt hat. Was nicht wahr ist, das bewirkt kein erfolgreiches Streben, wie die irrige Vorstellung des Wassers". Wenn in einem (schon) Erfahrung Besitzenden die Vorstellung des Wassers usw. entsteht, so stellt er die Wahrheit schon vor dem Streben durch den folgenden, Konkomitanz besitzenden (Schluß)[5]) fest: — „Die zweite Vorstellung usw. des Wassers am selben Orte ist wahr, da sie von derselben Art ist, wie die ein erfolgreiches Streben bewirkende erste Vorstellung des Wassers[6]).

1) Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 43.

2) Vgl. oben, S. 773.

3) Wörtlich: „wenn eine im Zustande der Nichterfahrung eingetretene Vorstellung des Wassers usw. entsteht".

4) S. § XLVI.

5) S. oben, S. 781.

6) Vgl. Übersetzung der *Dīpika*, S. 44.

§ XLVI. Lust, Schmerz, Wunsch, Haß und Energie.

Lust (*sukha*) ist, was aus Verdienst[1]) entsteht. Schmerz (*duḥkha*) ist, was aus Sünde entsteht.

Wunsch (*ichchhā*) ist, was den Allgemeinbegriff des Wunsches besitzt. Er ist zweifach: auf das Resultat gerichtet und auf ein Mittel zu dessen Erlangung gerichtet. Resultat (*phala*) ist Lust und Abwesenheit des Schmerzes. Die Ursache des Wunsches nach ihm ist die bloße Erkenntnis des Resultates. Die Ursache des Wunsches nach einem Mittel zu (dessen) Erlangung aber ist die Erkenntnis, daß (etwas) ein Mittel zur Erlangung des Resultates ist.

Haß (*dvēsha*) ist, was den Allgemeinbegriff des Hasses besitzt oder „das, wobei die Seele brennt". Er ist zweifach: auf den Schmerz gerichtet und auf ein Mittel zu dessen Erlangung gerichtet. Die Ursache des Hasses des Schmerzes ist die bloße Erkenntnis des Schmerzes. Die Ursache des Hasses eines Mittels zu (dessen) Erlangung aber ist die Erkenntnis, daß (etwas) ein Mittel zur Erlangung des Schmerzes ist.

Energie (*prayatna*) ist, was den Allgemeinbegriff der Energie besitzt, und hat die Form der Anstrengung. Sie ist dreifach: Streben, Unterlassung und Lebenskraft. Streben (*pravṛitti*) ist diejenige Energie, welche durch den Wunsch zu handeln hervorgebracht wird. Unterlassung (*nivṛitti*) ist diejenige Energie, welche durch die Erkenntnis, daß (etwas) ein Mittel zur Erlangung des Hasses ist hervorgebracht wird. Lebenskraft (*jīvanayōni*) ist diejenige Energie, welche der Grund des Aus- und Einatmens ist; und sie ist übersinnlich.

Verstand, Wunsch und Energie inhärieren nur in der Seele. Hiervon sind die Gottes ewig, die der menschlichen Seele vergänglich.

§ XLVII. Schwere, Flüssigkeit und Adhäsion.

Schwere (*gurutva*) ist die nicht-inhärente Ursache des ersten Fallens[2]); und sie findet sich nur in der Erde und dem Wasser.

Flüssigkeit (*dravatva*) ist die nicht-inhärente Ursache des ersten Fließens. Sie ist zweifach: natürlich und gelegentlich. Natürlich (*sāṁsiddhika*) ist diejenige Flüssigkeit, welche von der Verbindung mit Wärme unabhängig ist. Diese findet sich nur im Wasser. Gelegentlich (*naimittika*) ist diejenige Flüssigkeit, welche von der Verbindung mit Wärme abhängig ist. Diese (findet sich) in der Erde, welche die Form von Ghee usw. hat, und im Feuer, welches die Form von Gold[3]) usw. hat; denn in jedem dieser beiden (Fälle) entsteht die Flüssigkeit durch Verbindung mit Wärme.

Adhäsion (*snēha*) ist, was den Artbegriff der Adhäsion besitzt, (und) hat die Form der Klebrigkeit. Sie findet sich nur im Wasser

1) S. § XLIX.
2) Diese Definition wird erklärt in der *Dīpikā*, § XXX.
3) S. oben, S. 766 und Anm. 2.

(und) zeigt sich bei gestoßenen Erbsen usw. Das Vorkommen der Adhäsion bei Ghee, Sesamöl usw. ist aber durch (darin enthaltenes) Wasser bedingt.

Schwere, Flüssigkeit und Adhäsion sind ewig, wenn sie sich in Atomen befinden, (aber) vergänglich, wenn sie sich in Produkten befinden. 5

§ XLVIII. Der Laut.

Laut (*śabda*) ist die durch das Gehörorgan wahrnehmbare Qualität. Er ist dreifach: durch eine Verbindung, durch eine Trennung und durch einen (anderen) Laut hervorgebracht. Durch 10 eine Verbindung hervorgebracht ist derjenige Laut, welcher (entsteht), wenn eine Pauke geschlagen wird. Hierbei ist die nicht-inhärente Ursache die Verbindung der Pauke und des Äthers (und) die instrumentale Ursache[1]) die Verbindung der Pauke und des Schlägels. Durch eine Trennung hervorgebracht ist der krachende 15 Laut, welcher (entsteht), wenn ein Bambusrohr zerspalten wird. Hierbei ist die nicht-inhärente Ursache die Trennung des Äthers und der beiden Hälften des Bambusrohrs (und) die instrumentale Ursache die Trennung der beiden Hälften des Bambusrohrs. Durch einen (anderen) Laut hervorgebracht sind die zweiten Laute usw., 20 welche nach Art des Wogens der Wellen oder nach Art der *kadamba*-Knospen (aus dem ersten entstehen)[2]). Hierbei ist jeder frühere Laut die nicht-inhärente Ursache jedes späteren Lautes (und) die instrumentale Ursache ein günstiger Wind usw.

Ferner ist der Laut auch zweifach: aus Buchstaben bestehend 25 und Schall. Aus Buchstaben (*varṇa*) bestehend ist (derjenige Laut), welcher durch die Tätigkeit des Gaumens usw. entsteht. Schall (*dhvani*) ist (derjenige Laut), welcher durch eine Trommel usw. entsteht. Jeder Laut inhäriert im Äther allein[3]).

Verstand, Lust, Schmerz, Wunsch, Haß und Energie, die in 30 der menschlichen Seele inhärieren, und der Laut dauern zwei Augenblicke und vergehen im dritten Augenblicke. Denn es ist eine beständige Regel, daß die besonderen Qualitäten[4]) (*viśēsha-guṇa*) wahrnehmbarer alldurchdringender (Substanzen) im zweiten Augenblicke nach ihrer Entstehung vergehen[5]). 35

§ XLIX. Verdienst, Sünde und Disposition.

Verdienst (*dharma*) ist, was durch gebotene Handlungen erworben wird, (und) Sünde (*adharma*), was durch verbotene Handlungen erworben wird. Diese beiden inhärieren nur in der menschlichen Seele und vergehen durch Erleiden[6]), Buße usw. 40

1) S. § XXVI. 2) Vgl. oben, S. 779.
3) S. § VIII. 4) Vgl. *Dīpikā*, § LXXV.
5) S. Dvivedi, p. 67, Note 61 und vgl. Athalye, p. 162 f.
6) S. § VII.

Disposition (*saṁskāra*) ist, was den Artbegriff der Disposition besitzt. Sie ist dreifach: Geschwindigkeit, Elastizität und bleibender Eindruck. Geschwindigkeit (*vēga*) ist, was den Artbegriff der Geschwindigkeit besitzt. Sie inhäriert nur in körperlichen Sub-5 stanzen. Elastizität (*sthitisthāpaka*) ist diejenige Disposition, welche (ihr) Substrat veranlaßt, in die frühere Lage zurückzukehren. Sie findet sich in den vier mit Erde beginnenden (Substanzen) (und) bewirkt, daß ein herabgezogener Baumzweig usw. wieder den ursprünglichen Platz einnimmt. Diese beiden werden durch eine 10 Tätigkeit hervorgebracht und durch eine von ihnen selbst hervorgebrachte Tätigkeit vernichtet.

Bleibender Eindruck (*bhāvanā*) ist diejenige Disposition, welche durch eine frühere Vorstellung hervorgebracht wird (und) der Grund der Erinnerung ist[1]). Sie findet sich nur in der menschlichen Seele. 15 Alle drei Arten der Disposition sind vergänglich.

Dies ist die Darstellung der Qualitäten.

§ L. Die Tätigkeiten.

Emporwerfen (*utkshēpaṇa*) ist diejenige Tätigkeit, welche der Grund der Verbindung mit einem höheren Ort ist. Hinabwerfen 20 (*apakshēpaṇa*) ist diejenige Tätigkeit, welche der Grund der Verbindung mit einem niederen Ort ist. Krümmen (*ākuñchana*) ist diejenige Tätigkeit, welche der Grund der Verbindung mit etwas einem selbst Näheren ist. Ausstrecken (*prasāraṇa*) ist diejenige Tätigkeit, welche der Grund der Verbindung mit etwas einem 25 selbst Ferneren ist Gehen (*gamana*) ist jede andere Tätigkeit[2]). Alle fünf Arten der Tätigkeit inhärieren nur in körperlichen Substanzen (und) sind stets vergänglich. Sie vergehen durch eine spätere Verbindung und bisweilen durch die Vernichtung (ihres) Substrates.

Dies ist die Darstellung der Tätigkeiten.

30 § LI. Die Allgemeinbegriffe.

Der höhere (*para*) ist derjenige Allgemeinbegriff, welcher sich an mehreren Orten findet. Z. B. findet sich der Begriff der Existenz (*sattā*) an mehreren Orten als die anderen Allgemeinbegriffe, da er sich in den drei mit „Substanz" beginnenden (Kategorien) findet. 35 Der niedere (*apara*) ist derjenige Allgemeinbegriff, welcher sich an wenigeren Orten findet. (Hierher gehören) z. B. die Begriffe der Substanz, Qualität, Tätigkeit usw., da sie sich an wenigeren Orten als der Begriff der Existenz finden.

Ferner ist der Allgemeinbegriff zweifach: die Form eines Art-40 begriffes besitzend und die Form einer Bedingung besitzend. Die Form eines Artbegriffes (*jāti*) besitzt derjenige Allgemeinbegriff, welcher in einer unmittelbaren Beziehung (zu seinem Substrate)

1) Vgl. S. 772, Anm. 3.

2) Vgl. *Dīpikā*, § V.

steht, wie die Begriffe der Existenz, Substanz usw. Bedingung (*upādhi*) ist derjenige Allgemeinbegriff, welcher in einer mittelbaren Beziehung steht; z. B. die Begriffe „erkennbar", „vorstellbar" usw. und die Begriffe „stocktragend", „Ohrringe tragend" usw. Denn man muß verstehen, daß z. B. der Begriff „erkennbar" durch die Be- 5 ziehung der Mittelbarkeit in einem Topf usw. enthalten ist, da er dasselbe ist wie der Begriff der richtigen Erkenntnis (deren Gegenstand der Topf ist)[1].

Dies ist die Darstellung der Allgemeinbegriffe.

§ LII. Besonderheit und Inhärenz. 10

Da die in den ewigen Substanzen befindlichen Besonderheiten und der Allgemeinbegriff von (der Kategorie) der Besonderheit nicht getrennt sind, so muß man die oben gegebene[2]) nur als eine Definition des Allgemeinbegriffes betrachten. Wenn man andererseits die Besonderheit nicht (als eine besondere Kategorie) zugäbe, so 15 würde die Vorstellung der gegenseitigen Verschiedenheit (*vyāvṛitti*) derjenigen Atome, welche dieselbe Art, Qualität und Tätigkeit besitzen, nicht (möglich) sein. Denn wenn man sich hiermit einverstanden erklärte, so würde selbst ein *Yōgin*[3]) die Vorstellungen solcher Atome miteinander vermischen. 20

Desgleichen ist es ebenso notwendig, bei zwei getrennt nicht vorkommenden (Dingen) die Inhärenz (anzunehmen), wie bei zwei (auch) getrennt vorkommenden die Verbindung. Getrennt nicht vorkommend (*ayutasiddha*) sind zwei (Dinge), von denen das eine, so lange es nicht zugrunde geht, stets in dem anderen enthalten 25 bleibt. Diese sind fünffach: Teil und Ganzes, Qualität und Träger derselben, Tätigkeit und Träger derselben, Artbegriff und Individuum, (und) Besonderheit und ewige Substanz. Denn das Ganze usw. bleibt, so lange es nicht zugrunde geht, stets in den Teilen usw. enthalten; sobald aber die Teile usw. zugrunde gehen, so bleiben 30 sie, während sie (selbst) zugrunde gehen, einen einzigen Augenblick in gar nichts enthalten.

Dies ist die Darstellung der Besonderheit und Inhärenz.

§ LIII. Das Nichtsein.

Das gegenseitige Nichtsein (*anyōnyābhāva*) ist dasjenige Nicht- 35 sein, welches ein Gegenstück[4]) hat, dessen Begriff von der Beziehung der Identität abgeschnitten wird; und es ergibt sich aus Vorstellungen wie: „der Topf ist kein Gewebe".

Die Abwesenheit des Zusammenhanges (*saṁsargābhāva*) ist dasjenige Nichtsein, welches von dem gegenseitigen Nichtsein ver- 40

1) S. Dvivedi, p. 68, Note 62.
2) S. § II und vgl. Athalye, p. 90f.
3) Vgl. oben, S. 778.
4) S. oben, S. 786, Anm. 1.

schieden ist. Sie ist dreifach: früheres Nichtsein, Nichtsein durch Vernichtung und absolutes Nichtsein. Früheres Nichtsein (*prāgabhāva*) ist die der Entstehung vorhergehende Abwesenheit des Zusammenhanges des Produktes mit der inhärenten Ursache; und es 5 ergibt sich aus der Vorstellung: „hier in der Hälfte[1]) wird der Topf sein".

Vernichtung (*pradhvaṁsa*) ist die auf die Entstehung folgende Abwesenheit des Zusammenhanges des Produktes mit der inhärenten Ursache; und sie ergibt sich aus der Vorstellung: „hier in der 10 Hälfte ist der Topf vernichtet".

Absolutes Nichtsein (*atyantābhāva*) ist die Abwesenheit des Zusammenhanges in (allen) drei Zeiten[2]); und es ergibt sich aus einer Vorstellung wie: „hier auf dem Erdboden ist kein Topf". Ebenso gehören auch andere (Fälle) hierher. Z. B. (fällt) die 15 Finsternis (*tamas*) unter die Abwesenheit der Helligkeit (*ālōka*); denn man braucht den Ausdruck „Finsternis" nur da, wo keine Helligkeit ist[3]).

§ LIV. Die Definition.

Die Fehler der Definition: zu enge Definition, zu weite Defi- 20 nition und Unmöglichkeit, fallen aber, je nach der Entsprechung, unter die Scheingründe[4]). Zu enge Definition (*avyāpti*) ist das Nichtenthaltensein des Merkmals in einem Teile des *Definiendum*. Z. B. ist die (Definition): „ein Brāhmaṇa ist einer, der einen Haarbüschel und eine Schnur besitzt", zu eng in Bezug auf den Asketen, 25 da dieser keinen Haarbüschel und (keine) Schnur besitzt.

Zu weite Definition (*ativyāpti*) ist das Vorkommen des Merkmals (auch) außerhalb des *Definiendum*. Z. B. ist die Definition: „ein Brāhmaṇa ist ein Mensch" zu weit in Bezug auf den Śūdra, da auch dieser ein Mensch ist.

30 Unmöglichkeit (*asaṁbhava*) ist das Nichtenthaltensein des Merkmals in dem ganzen *Definiendum*. Z. B. ist die Definition: „ein Brāhmaṇa ist einer, der einen Rüssel besitzt", unmöglich, da kein Brāhmaṇa einen Rüssel besitzt.

Definition (*lakshaṇa*) ist, was von diesen (drei) Fehlern frei ist; 35 z. B. „ein Brāhmaṇa ist einer, der von reinen Eltern stammt", und „Reinheit" (bedeutet) Qualifikation für die sechs Pflichten (eines Brāhmaṇa).

§ LV. Die Erlösung.

In der obigen Abhandlung sind die Aufzählung und Definition 40 aller Kategorieen gegeben worden, nicht aber (ihre) Prüfung, da (diese) für Knaben unnötig ist. Aufzählung (*uddēśa*) ist die Be-

1) Nach § XXVI sind die beiden Hälften die inhärente Ursache eines Topfes.
2) Nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.
3) Die Mīmāṁsakas erklärten die Finsternis für eine besondere Substanz. Vgl. Übersetzung der *Dīpikā*, S. 8.
4) S. oben, S. 783.

zeichnung des *Definiendum* durch nichts als das, was den Begriff des *Definiendum* abschneidet. Definition (*lakshaṇa*) ist ein spezielles Merkmal. Prüfung (*parīkshā*) ist eine Untersuchung, deren Resultat entweder die Angemessenheit oder die Unangemessenheit der Aufzählung und Definition ist. 5

Hier könnte man Folgendes einwerfen: — „Die Darstellung der von der Seele verschiedenen Kategorieen ist zwecklos; denn die hierdurch hervorgebrachte Erkenntnis des Wesens der Kategorieen hat keinen Zweck, da sie von Lust und Abwesenheit des Schmerzes verschieden und kein Mittel zur Erlangung derselben[1]) ist". 10

Dies ist falsch. Denn die Erkenntnis des Wesens der Kategorieen ist ein Mittel zur Erlangung der Erlösung vermittelst der Erkenntnis des Wesens der Seele. Erlösung (*mōksha*) ist vollständige Vernichtung des Schmerzes; und diese ist eine Vernichtung des Schmerzes, die nicht gleichzeitig ist mit der früheren Abwesenheit 15 des Schmerzes, welcher ein gemeinsames Substrat mit (der Vernichtung des Schmerzes) selbst hat. (In dieser Definition sind die Worte) „Vernichtung des Schmerzes" durch (die Worte) „nicht gleichzeitig" usw. qualifiziert, um zu vermeiden, daß unter „Erlösung" eine Vernichtung des Schmerzes bei Lebzeiten (verstanden 20 wird); (und das Wort) „Schmerz" ist durch (die Worte) „gemeinsames Substrat mit (der Vernichtung des Schmerzes) selbst" qualifiziert, um zu vermeiden, daß die Definition zu eng ist in Bezug auf die Erlösung des Śuka[2]), die gleichzeitig mit unserem eigenen Schmerz ist. So ist alles in Ordnung. 25

§ LVI. Schluß.

(Vers 1.) Der gelehrte Bhāskaraśarman hat für den Unterricht der Knaben in Übereinstimmung mit der Lehre des Kaṇāda die *Tarkakaumudī* verfaßt.

(Vers 2.) Ich verneige mich vor jenem göttlichen Vāsudēva 30 (Vishṇu), der die Götterfeinde gebrochen hat, dessen lieblicher Körper von der Glücksgöttin und der Erdgöttin umarmt wird, dessen Lotusfuße die heilige Gaṅgā entströmt (und) der dem Hange zur Sünde gewehrt hat.

---

1) Vgl. oben, S. 792.

2) Śuka ist ein Sohn Vyāsa's, welcher der Erlösung teilhaftig wurde (s. Jacobi's *Mahābhārata*, S. 154 f.). Wenn die Klausel *svasamānādhikaraṇa* fehlte, so würde die Definition den Śuka und die übrigen Erlösten nicht einschließen, da ihre Erlösung gleichzeitig mit dem *duḥkhaprāgabhāva* aller im Moment *ihrer* Erlösung noch nicht erlösten Menschen ist.

Verzeichnis der in der Tarkakaumudī erwähnten Lehrer und Werke[1]).

Verzeichnis der wichtigeren Kunstausdrücke.

ativyāpti, zu weite Definition, 54.
atyantābhāva, absolutes Nichtsein, 53.
adṛishṭa, Schicksal, 11, 18.
adharma, Sünde, 49.
anudbhūta, unentwickelt, 17.
anupalabdhi, das Nichtbemerken, 44.
anupasaṁhārin, der nichts ausschließende Grund, 34.
anubhava, Vorstellung, 24.
anumāna, Schluß, 31.
anumiti, Schließen, 31.
anaikāntika, der unvollkommene Grund, 34.
anyathāsiddhi, Nebensächlichkeit, 25.
anyōnyābhāva, gegenseitiges Nichtsein, 53.
anvaya, Konkomitanz, 32; Konstruktion, 42.
anvayavyatirēkin, der sowohl Konkomitanz als Ausschließung besitzende Grund, 32.
ap, Wasser, 4.
apakshēpaṇa, Hinabwerfen, 50.
apara, niederer Allgemeinbegriff, 51.
aparatva, Nähe, 23.
apēkshābuddhi, relative Vorstellung, 18, 20.
apramā, falsche Erkenntnis, 24.
abhāva, Nichtsein (oder Abwesenheit), 2, 53.
ayutasiddha, getrennt nicht vorkommend, 52.
ayōnija, ungeboren, 3.
artha, Gegenstand, 27, 41.
arthavāda, Erklärung, 43.
arthāpatti, unmittelbare Folgerung, 44.
alaukika, außergewöhnliche Wahrnehmung, 29.
avayava, Glied eines Schlusses, 33.
avyāpti, zu enge Definition, 54.
asamavāyin, nicht-inhärente Ursache, 26.
asaṁbhava, Unmöglichkeit, 54.
asādhāraṇa, der zu spezielle Grund, 34.
asiddha, der unbewiesene Grund, 37.
ākāṅkshā, Abhängigkeit, 42.
ākāśa, Äther, 8.
ākuñchana, Krümmen, 50.
ātman, Seele, 11.
āpta, glaubwürdige Person, 43.
ālōka, Helligkeit, 53.
āśrayāsiddha, der dem Substrate nach unbewiesene Grund, 37.
ichchhā, Wunsch, 46.
indriya, Sinnesorgan, 7, 30.
Īśvara, Gott, 11, 46.
utkshēpaṇa, Emporwerfen, 50.
udāharaṇa, Beispiel, 33.
uddēśa, Aufzählung, 55.
udbhūta, entwickelt, 17.

1) Die Zahlen verweisen auf Paragraphen.

Inhalt.

Vedische Untersuchungen[1]).

Von

H. Oldenberg.

18. Zu den Verbalpräfixen.

Ich lege im folgenden einige Beobachtungen und Erwägungen vor über die vielbehandelten Fragen der Wortstellung und Akzentuation der vedischen Verbalpräfixe, vornehmlich im Ṛgveda. Zuvörderst spreche ich von dem Fall eines Präfixes im Hauptsatz, dann im Nebensatz; sodann von mehreren Präfixen. Im Ganzen betrachte ich nur die Verbindung der Präfixe mit Verbum finitum; der historisch ja wesentlich anders geartete Fall der Verbindung mit Verbum infinitum soll nur gelegentlich berührt werden[2]). Die naheliegenden Vergleichungen insonderheit avestischer Verhältnisse lasse ich für jetzt beiseite.

1. Als normale Wortstellung des Hauptsatzes muß das Erscheinen des Präfixes an der Spitze des Satzes gelten. Wenn es heißt:

I, 59, 6 *prá nū́ mahitvám̐ vṛṣabhásya vocam*
VI, 59, 1 *prá nú vocā sutéṣu vām̐ vīryà yā́ni cakráthuḥ,*

so liegt — wenigstens für das Präfix — der natürliche Zustand vor. Wer wollte, wenn es etwa III, 5, 2 heißt *sám̐ dūtó adyaud uṣáso viroké,* meinen, daß in solchem Falle — und er ist typisch — das Voranstehen der Präposition auf besonderer Gewichtigkeit ihrer Bedeutung beruhe? Verschoben ist dagegen das natürliche Gleichgewicht, wenn es mit andrer Wortstellung, als an den eben angeführten Stellen I, 59, 6 und VI, 59, 1, heißt:

I, 32, 1 *índrasya nú vīryā̀ṇi prá vocam:*

---

1) Fortsetzung zu Bd. 60, S. 707.

2) Wenn die Gesetze des Verbum finitum im Nebensatz und die des Part. praes. etc. dem Resultat nach zusammentreffen (*upayánti* mit derselben Akzentuierung wie *upayántam*), so gibt sich die Verschiedenheit der historischen Situation, das spätere Datum des Zusammenwachsens im ersten Fall, wie kaum erinnert zu werden braucht, in der hier sehr häufigen, im zweiten Fall vergleichsweise seltenen Tmesis zu erkennen.

hier hat sich des Gottes Name, höchsten Nachdruck verlangend, an den Anfang gedrängt[1]).

Im großen und ganzen wird beim ersteren Typus das Präfix vom Verbum finitum getrennt sein, beim letzteren unmittelbar vor ihm stehen. Die im ersteren Fall dazwischen tretenden Worte aber beanspruchen, wie kaum ausdrücklich bemerkt zu werden braucht, diese Stellung mit verschiedener Intensität. In Sätzen wie VIII, 27, 15 *prá vaḥ śaṃsāmy adruhaḥ*, I, 36, 3 *prá tvā dūtáṃ vṛṇīmahe*, I, 17, 9 *prá vām aśnotu suṣṭutíḥ* wäre unmittelbares Folgen des Verbs auf das Präfix, wodurch das Enklitikon von seiner Stelle entfernt würde, also **prá śaṃsāmi vaḥ* etc., sehr ungewöhnlich[2]). Wenn es aber heißt V, 26, 8 *prá yajñá etu*, so schließt dies nicht Gegenbeispiele mit einer etwa auf rhetorischem oder metrischem Motiv beruhenden andern Wortfolge aus; so finden wir III, 26, 4 *prá yantu vājāḥ*, I, 40, 3 *praítu bráhmaṇas pátiḥ*.

Bekanntlich schreiben wir, der indischen Tradition folgend, *prá yantu*, nicht **práyantu*. Ist dies berechtigt?

Natürlich kann es sich hier nur um einen relativen Unterschied handeln. Was wir erstreben dürfen, ist allein, zu einer ganz ungefähren Abschätzung der Festigkeit zu gelangen, welche derartigen Verbindungen für das vedische Sprachbewußtsein zukam.

Daß die Überlieferung *prá* und *yantu* trennt, fällt nicht ins Gewicht; der Analyse der indischen Grammatiker läßt sich das letzte Wort in solchen Fragen nicht zugestehen[3]). Auch scheint mir nicht, wie Speyer (Ved. und Sansk. Syntax 47) meint, die Erwägung zu ihren Gunsten zu entscheiden, daß „das Verbum in Hauptsätzen immer tonlos sein muß, das Präfix aber immer betont ist". Es schließt, meine ich, ein allzu großes Vertrauen auf Abstraktionen in sich, auf Grund eines solchen Prinzips *a priori*

---

1) Die damit bezeichnete Sachlage läßt sich im ganzen auch der Yajusprosa zuschreiben. Allerdings bietet diese für das Studium der regelmäßigen Wortstellung kein sehr günstiges Terrain dar; die auf sakralen Rücksichten beruhende Verteilung des Nachdruckes durchkreuzt die Norm fortwährend. Als normal sehe ich Fälle an wie *úd dívaṃ stabhāna, sám asya tanúvā bhava, ádhi dātré vocaḥ* (Taitt. Saṃh.). Wenn es aber heißt *índrasya tvā bāhúbhyām úd yacche*, so liegt darin: nicht ich handle hier; mein Tun ist das Tun Indra's. Dem ähnlich *ádityāḥ sádo 'si, ádityāḥ sáda ā́ sīda* (Taitt. Saṃh. I, 2, 8, 1); das *ádityāḥ*, sich an die Spitze drängend, schob das Präfix zurück. Es scheint übrigens unverkennbar, daß auch unabhängig von Motiven dieser Art die Bewegung, die auf Zusammenschluß von Präfix und Verb hinstrebt, hier im Fluß ist und an der alten Norm rüttelt. Eine genaue Untersuchung der Einzelheiten, die auf die Details des Verlaufs dieser Bewegung Licht werfen würde, wäre nützlich.

2) Ganz fehlen Ausnahmen in Bezug auf die Stellung des Enklitikons nicht. So I, 42, 9 *prá yaṃsi ca*; VIII, 35, 11 *prá stutaṃ ca*.

3) Wer, wie ich, an ein *práyanti* oder *práyantu* glaubt, kann natürlich ohne Schwierigkeit erklären, warum die Inder *prá | yanti* auseinander schnitten, *pra-yánti* aber nicht. Jenes zerschnitten sie, weil es sowohl ein *prá* wie ein *yanti* gab; dies zerschnitten sie nicht, weil es kein unakzentuiertes *pra* gab.

zu deduzieren, ob es ein *prâyantu* habe geben dürfen. Vielmehr wäre, je nachdem es das tatsächlich gab, eventuell für jenes Prinzip eine — wohl leicht erreichbare — Formulierung aufzusuchen, die der vorliegenden Sachlage Rechnung trüge.

Können wir zwischen *prá yantu* oder *prâyantu* natürlich vor 5 allem deshalb schwanken, weil das akzentlose *yantu* sich gleichermaßen beiden Auffassungen fügt, so werden Maßstäbe der Entscheidung, die wenigstens wahrscheinliche Giltigkeit besitzen, vergleichbaren Fällen zu entnehmen sein, die unter anderen Akzentbedingungen stehen. Solche Fälle bietet das Nomen, das Verb des 10 Nebensatzes, die Zusammensetzung des Verbs mit mehreren Präfixen.

Wie das *prá* und das *yantu* getrennt und unabhängig erscheinen können, so können die Duale *mitrā́* und *váruṇā* in voller Unabhängigkeit voneinander auftreten. Aber hier sehen wir Tendenzen wirken, denen ähnliche für das *prá yantu* anzunehmen recht nahe- 15 liegt. Neigung zum Zusammenwachsen solcher Duale gibt sich im Akzent des satzeröffnenden Vokativs (*índrāviṣṇū*), in den Fällen der Flektierung nur des zweiten Gliedes (*mitrā́váruṇābhyām*), eventuell in der Akzentuierung allein dieses Gliedes (*indrāpūṣṇóḥ* neben *índrāpūṣáṇā*) u. a. m. zu erkennen (s. die Materialien bei 20 Wackernagel, Ai. Gramm. II, 151 ff.). Oder wenn die Überlieferung des Ṛv. *bráhmaṇas pátiḥ* u. ähnl. als zwei Worte gibt — als ein Wort (wie *bṛ́haspátiḥ*), wenn ich nichts übersehe, wohl nur da wo der an erster Stelle stehende Genetiv als eignes Wort nicht geläufig war —, so zeigt sich die Hinneigung zur Verein- 25 heitlichung z. B. in der Übertragung des Doppelakzents auf die Komposita *sádaspáti*, *śácīpáti* (Wackernagel II, 262), mit welchen jene Verbindungen demnach als gleichartig empfunden wurden, sodann im Eintonigwerden von *jāspatim* neben *jāspátiḥ*, dem Neuaufkommen von eintonigem *aṃhasaspatí* (Vāj. Saṃh.) u. a. m. 30 (Wackernagel II, 263).

Sehen wir hier auf nominalem Gebiet[1]) den Vorgang des Zusammenwachsens im Veda mitten in der Bewegung, so fehlt es nicht an Anzeichen dafür, daß beim Verb Ähnliches sich zutrug.

Bekanntlich wächst im ṛgvedischen Nebensatz das Präfix, wo 35 es unmittelbar vor betontem Verb steht, mit diesem fast überall unter Verlust seines eignen Akzents zusammen: *anuyā́ti*. Schreibungen wie *pári véda* I, 31, 5 = VI, 1, 9 finden sich nur selten[2]); es wird sich schwer ausmachen lassen, ob da direkte Fortsetzung des alten unverbundenen Zustandes oder dessen gelegentliche Neuherstellung 40

1) Ich lasse dabei die Verbindung des Verbum infinitum mit Präfix absichtlich beiseite; hier ist die Zusammensetzung bekanntlich sehr viel älter als die uns beschäftigende Zeit. Daß sie übrigens dazu beigetragen haben wird, das Verwachsen von Präfix und Verbum finitum zu befördern, ist wohl unzweifelhaft, wie für das Griechische Brugmann, Gr. Gr.³ 170. 432 hervorgehoben hat.

2) Durchaus nur scheinbar sind gewisse häufig vertretene Typen dieser Art; ich komme auf sie unten S. 811 zurück.

vorliegt. Die Berechtigung der Schreibung von *anuyā́ti* als Einheit ist zweifellos; akzentloses *anu* ist eben nur in solch engster Verbindung mit dem Folgenden denkbar. Ist aber so im Nebensatz die Einheit der beiden Elemente hergestellt, so läßt sich offenbar vermuten, daß wenn im Hauptsatz dieselben Elemente in derselben Stellung erschienen, das Sprachgefühl ihr Verhältnis ähnlich empfunden haben oder doch von ähnlicher Empfindung nicht sehr weit entfernt gewesen sein wird [1]).

Dafür spricht weiter noch der Typus *samā́kr̥ṇoṣi*, *upā́vasr̥ja*: zwei Präfixe mit der, wenn *ā́* oder *áva* das zweite ist, die Regel (s. unten S. 813) bildenden Tonlosigkeit des ersten. Denn wie sollten wir es verstehen, daß die Elemente von *úpa sr̥ja* als getrennt empfunden wären, *upā́vasr̥ja* aber eine Einheit bildete: daß also das *úpa*, welches mit alleinstehendem *sr̥ja* direkt ebensowenig wie mit alleinstehendem *áva* hätte zusammenwachsen können, da wo es vor *áva sr̥ja* trat, mit dem Folgenden, unter Verlust des eignen Akzents, verschmolz [2])? Wenn wir *upā́gahi* schreiben, werden wir da, wo das erste, loseste Element dieser Verbindung abgetrennt ist, nicht konsequenterweise auf *úpa . . . ā́gahi* geführt werden? Warum *úpa . . . ā́ gahi* [3])?

Ich verkenne nicht das Gewicht, das die so unendlich häufige, unter gewissen Bedingungen geforderte Trennung des *ā́ . . . gahi* durch dazwischenstehende Worte für das Bewußtsein haben mußte. Aber es heißt ja auch *úpa mā́* (= *mā ā́*) *yanti* VIII, 46, 30, und doch würde ohne das enklitische Pronomen unzweifelhaft *upā́yanti*

1) Mit andern Worten: wenn in *prá bharat* des Hauptsatzes das *prá* noch vollkommen selbständiges Wort war, würde man im Nebensatz *prá bhárat* erwarten. Das gibt es zwar, wie erwähnt, aber herrschend ist dort doch, sofern die beiden Elemente von einander nicht getrennt sind, *prabhárat*.

2) Whitney zu Ath. Prātiś. IV, 2 sagt von solchen Zusammensetzungen: „It is not the relation of the former to the latter preposition that costs the former its accent, but rather their common relation to the verb: we have not a compound preposition, but a duplicate verbal compound". Gewiß ist es in *upā́vasr̥ja* nicht das *áva*, mit dem das *úpa* zusammengesetzt ist. Aber ist es das *sr̥ja*? Ich meine, daß es *ávasr̥ja* ist, an welches *úpa* sich gefügt hat und dem es den Ausdruck einer bestimmten Richtung mitteilt. In *nirávadayate* (TS. etc.) fügt das *níḥ* die mit ihm verknüpfte Vorstellung weder dem *áva* noch dem *dayate*, sondern dem *ávadayate* hinzu. Delbrück, Ai. Synt. 48 scheint mir das zu verkennen, wenn er findet, daß z. B. anstatt *vyabhícarete* (Maitr. S.) es richtiger wäre *vyabhí carete* zu schreiben.

3) Daß die von Richter, IF. IX, 15, und Wackernagel, II, § 9a besprochenen Tatsachen dieser Argumentation die Kraft rauben, wird kaum behauptet werden. Vielleicht hält man aber entgegen, daß dem einakzentigen Typus *samā́kr̥ṇoṣi*, auf den ich mich hier stütze, der zweiakzentige *úpa prá yanti* zur Seite steht. Aber einmal behaupte ich nicht, daß die Verschmelzung allgemeingiltig gewesen sein muß, sodann beweisen die Akzente des *úpa prá yanti* nicht, daß das darin enthaltene *prá yanti* nicht bereits zu *práyanti* verwachsen gewesen sein kann. Das zeigt sich an *abhí saṃnávāmahe* und dergleichen im Nebensatz, wo der erhaltene Akzent des ersten Präfixes doch nicht das Verwachsensein des zweiten mit dem Verb ausschließt.

gesagt worden sein, dessen Einheitlichkeit die Überlieferung selbst zugibt. Auch wir Heutigen lassen uns ja in der Empfindung der Einheit von vorliest (etwa in: wer vorliest) nicht dadurch stören, daß wir andrerseits sagen er liest vor. So werden wir, meine ich, unsre Bedenken gegen eine traditionelle Auffassung nicht unterdrücken, die nur gerade auf dem Teil des in Frage kommenden Gebiets herrscht, wo die Akzentverhältnisse die Frage nicht entscheiden, deren Giltigkeit aber, oder richtiger deren Allgemeingiltigkeit überall, wo jene Verhältnisse ihr Zeugnis hergeben, ausgeschlossen wird[1]).

Die Annahme, daß die Verschmelzung von Präfix und Hauptsatzverb schon im Ṛgveda in gewissem Umfang sich vollzogen hat, wird endlich dadurch wesentlich gestützt, daß diese Verschmelzung, wie bekannt, im klassischen Sanskrit — ebenso auch im Pāli — vollständig durchgeführt ist. Dieser Vorgang spiegelt sich ab in der von der ältesten Zeit bis zu diesem Endpunkt stetig sich vermindernden Häufigkeit der Tmesis. Ich habe Zählungen über die Tmesis zunächst für eine Partie des älteren Ṛv. (VI, 1—20), dann des jüngeren Ṛv. (X, 85—98. 146—191), endlich für einen überwiegend metrischen Mantraabschnitt der Taitt. Saṃh. (IV, 1—2) vorgenommen; sie betreffen neben den Verhältnissen des Hauptsatzes zugleich die des Nebensatzes. Die Ergebnisse sind die folgenden[2]).

---

1) Zur Verstärkung des Glaubens an ein frühzeitiges, wenn auch gewiß nicht allgemeines Zusammenwachsen der beiden Elemente ist das uralte *pīḍ-* (vgl. πιέζω), wenn es auch wegen des *pi-* von dem Fall des betonten Verbum finitum ausgegangen sein wird, von Bedeutung (doch siehe gegen die hier berührte Auffassung von *pīḍ* Bloomfield, Johns Hopkins University Circular 1906, 14). Man beachte ferner „Wzl." *vyac* wohl aus *vi-ac*; nach der ṛgvedischen Zeit *palāy*. Für den Ṛv. weise ich auf die einheitliche Schreibung des im Pp. nicht zerlegten *práṇak* hin (aus Ts. *nílāyata, vívaḥ*; Weber, Ind. Stud. XIII, 60), sodann auf *ny èrire* I, 128, 8; II, 2, 3, in dessen Betonung sich Empfindung von *erire* als Einheit kundzugeben scheint. Man bedenke weiter den Lautbestand in den Typen *prá ṇeṣi, ní ṣīda* (während nicht nur neben *pra ṇú* auch *prá nú* gesagt wird, sondern auch beim Enklitikon es neben *prá ṇaḥ* heißt *prá naḥ*), dann bald nach Ṛv. *vy àṣahanta* u. dgl. (Wackernagel I, 235), weiter im Ait. Br. *niniyoja, udapropatat* (Whitney 1087 f.). Ob die Häufigkeit des Halbvokals im Sandhi bei *ádhy atiṣṭhan* u. dgl. (Arnold, Ved. Metre 76) auch als Argument für das Verwachsensein der beiden Elemente geltend gemacht werden kann, übersehe ich gegenwärtig nicht sicher; man muß bedenken, daß auch solche Verbindungen mit Nomen (*práty ávartim*) nicht selten sind.

2) Diese Zählungen sind rasch ausgeführt und enthalten im Einzelnen möglicherweise Ungenauigkeiten; natürlich kann auch die Auffassung mancher einzelnen Stelle zweifelhaft sein. Handelt es sich aber auch nur um Annäherung an die richtigen Zahlen, wird sich doch an den klaren Ergebnissen Wesentliches nicht ändern. In Taitt. Saṃh. ist der aus dem Ṛv. entnommene Stoff — die Yājyānuvākyā-Abschnitte in ihrer Gesamtheit — unberücksichtigt gelassen.

	Hauptsatz		Nebensatz	
	Präfix unmittelbar vor Verb	Andere Stellung	Präfix unmittelbar vor Verb	Andere Stellung
Ṛv. VI, 1—20	45	42	5	14[1])
Ṛv. X, 85 ff. 146 ff.	171	90	44	21
Taitt. Saṃh. IV, 1—2	101	23	7	—

Man sieht, wie sich gleichermaßen im Hauptsatz und im Nebensatz der Umschwung zugunsten der Stellung des Präfix vor dem Verb vollzieht.

Wie diese Entwicklung in der Brāhmaṇaprosa wieder einen 5 Schritt weiter gekommen und hier vom Abschluß nicht mehr fern ist, ist bekannt. Ich versuche keine erschöpfende Beschreibung der Sachlage, sondern beschränke mich auf wenige Andeutungen. Die Fälle der Tmesis, die hier übrig geblieben sind, legen sich im Ganzen leicht nach bestimmten Typen auseinander. Ich hebe — 10 im wesentlichen in Einklang mit Delbrück[2]) — hervor das Zwischentreten von Worten wie *vai*, *u*, *ca-ca* und dgl.[3]), weiter den Fall solcher Verteilung des Nachdrucks im Satze, daß ein unzusammengesetztes Verb, wenn solches vorläge, die Stellung an der Spitze erhalten würde: dann steht das Präfix an der Spitze, 15 das Verb, von ihm getrennt, am Ende; besonders häufig ist dies bei folgendem *ya evaṃ veda*[4]). Zuweilen aber ist auch in diesem

1) Hierhin sind zwei Fälle gestellt, in denen das Präfix zwar unmittelbar vor dem Verb steht, aber eignen Akzent hat.

2) Ai. Syntax 45. Vgl. auch Synt. Forsch. III, 23 ff.

3) Auch Formen des Stammes *ena-* schieben sich gern dazwischen (vgl. für den Ṛv. Windisch, IF. XIV, 423), z. B. Ait. Br. I, 5, 15 *upainām yajño namati ya* etc., I, 6, 9 *vi hy enena paśyati* etc. Diese Beobachtung fällt ins Gewicht für die Behandlung der bekannten Stelle Bṛhad Āraṇyaka IV, 3, 1 *Janakaṃ ha Vaidehaṃ Yājñavalkyo jagāma sa mene na vadiṣya ity. atha ha yaj Janakaś ca Vaideho Yājñavalkyaś cāgnihotre samūdāte tasmai ha Yājñavalkyo varaṃ dadau.* Ist zu verstehen *sa mene na vadiṣya iti* oder *sam enena vadiṣya iti*? Ursprünglich ist unzweifelhaft das letztere, wenn auch vielleicht die erstere Gestalt eine sehr alte Entstellung repräsentiert. Es kann kein Zufall sein, daß gerade die Lautfolge eines der Kasus, die vom defektiven *ena-* gebräuchlich sind, eben in der bei diesem Pronomen typischen Stellung erscheint und obendrein das *sam . . . vadiṣye* durch das folgende *samūdāte* (wie schon Weber, Jen. L.-Z. 1878, S. 83, treffend bemerkt hat) Bestätigung findet. Das *sa mene na* würde auch ein Motiv in die Erzählung hineintragen, von dem zu erwarten wäre, daß es im folgenden irgendwie aufgenommen würde (Deussen's Versuch, Sechz. Upan. 463, dieser Forderung Genüge zu schaffen, scheint mir verfehlt). Entscheiden würde natürlich, wenn es dessen noch bedürfte, die Akzentuation. Weber gibt Śat. Br. XIV, 7, 1, 1 *sám enena v°*, aber allerdings sind die Hss. nicht einstimmig (s. Weber's Ausg. S. 1183).

4) Z. B. Ait. Br. IV, 6, 7. 8 zuerst einfach berichtend, das Verb mit dem Präfix vor sich am Satzende: *tad evaiṣāṃ tenādadate.* Dann: *ā dviṣato vasu datte . . . ya evaṃ veda.* VI, 4 zuerst Erzählung; oft wiederholt *te . . . asurarakṣāṃsy apāghnata.* Dann nachdrucksvolle Zusammenfassung: *te devā evaṃ*

Fall das Präfix in Verbindung mit dem Verb an die Spitze geschoben[1]). Delbrück (Ai. Synt. 45) nimmt an, daß dies geschieht, wenn der durch Präfix und Verb ausgedrückte Begriff besonders deutlich als etwas Einheitliches empfunden wird: ob etwa — vielleicht zugleich mit diesem Gesichtspunkt — größere Modernität im Spiel ist, muß weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben. 5

2. Wenden wir uns nun zum Nebensatz, so widerlegen schon die eben mitgeteilten Zählungen die Vorstellung, als sei in alter Zeit hier die Verbindung von Präfix und Verb in höherem Grade als im Hauptsatz zur Herrschaft gelangt. Delbrück (Ai. 10 Syntax 46) stellt als Regel hin, daß dem *prá gacchati* des Hauptsatzes ein *yáḥ pragácchati* des Nebensatzes gegenüberstehe; ebenso faßt Hermann KZ. 33, 520 das Verhältnis auf. Aber man überblicke etwa Aufrecht's Verzeichnis der ṛgvedischen Versanfänge. Dort findet man annähernd keinen Versanfang mit *yáḥ* (*yám*, 15 *yát*, *yā́* etc.) und einer mit *pra-* zusammengesetzten Verbalform (einziger Fall: V, 58, 6 *yát prāyāsiṣṭa*). Dagegen erscheinen Versanfänge mit *prá yé*, *prá yáḥ*, *prá yám*, *prá yát*, *prá yā́*, *prá yā́ḥ*, *prá yā́bhiḥ*, zusammen 34 mal[2]). Anfangsstellung des Präfixes und Tmesis bildet hier also in alter Zeit durchaus die Regel. Wo 20 aber das Präfix nicht an der Spitze steht, pflegt es — ich denke weitaus überwiegend — mit dem Verb vereinigt[3]) am Ende des

klptena yajñenāpāsurān . . . aghnatājayan svargaṃ lokam. apa ha vai dviṣantaṃ . . . hate, jayati svargaṃ lokaṃ ya evaṃ veda; hier also beim zusammengesetzten Verb Tmesis, Voranstellung des einfachen Verbs. — Aber ohne Tmesis, mit Nachstellung des zusammengesetzten Verbs z. B. VI, 7, 10. 11 *priyeṇa dhāmnā samṛdhyate ya evaṃ veda*: hier hat das *priyeṇa dhāmnā* den Nachdruck und vermittelt den Anschluß an das Vorangehende.

1) Z. B. *prajāyate prajayā paśubhir ya evaṃ veda* gegenüber *prá prajáyā jāyeya.*

2) Enklitische Pronomina, die der Regel nach an die Stelle hinter dem Anfangswort streben, folgen bei dem bezeichneten Typus des Eingangs erst an dritter Stelle: *prá yé me*, *ū́ yás te* etc. Die verschiedenen Typen, nach denen sich die Stellungen des Relativums auseinander legen, werden noch eingehenderer Erörterung bedürfen. In Delbrück's so wertvollen Untersuchungen über die Wortstellung scheinen mir eben diese Probleme nicht ganz zu ihrem Recht zu kommen.

3) In dem von Delbrück, Ai. Synt. 46 besprochenen Satz III, 62, 9 *yó víśvābhí vipáśyati bhúvanā sáṃ ca páśyati* glaube ich nicht mit D., daß die Trennung des *sáṃ . . páśyati* durch das Metrum, sondern daß sie durch das *ca* verursacht ist. Man wende nicht ein, daß *sampáśyati ca* als metrisch unmöglich nicht in Betracht kam. Überhaupt sei man bei diesen Fragen vorsichtig mit dem Voranstellen des metrischen Gesichtspunktes. Gewiß wird man in weitem Umfang finden, daß die als anderweitig normal sich kennzeichnenden Stellungen nicht abgeändert werden können, ohne daß auch das Metrum zu Schaden käme. Darum war doch für die Wahl jener Stellungen nicht, oder doch nicht in erster Linie, das Metrum maßgebend, sondern die syntaktische Norm. Dieser entsprechend goß der Dichter den Gedanken in eine Form, die dann natürlich auch dem Metrum genügen mußte. Wären aber die metrischen Erfordernisse andere gewesen, hätte er doch nicht — wenigstens in der Regel nicht — den Ausdruck so abgewandelt, daß die syntaktische Norm verletzt

Relativsatzes oder gegen dies Ende hin zu erscheinen; an der Spitze steht dann regelmäßig das Relativum: z. B. VI, 5, 4 *yó naḥ sánutyo abhidā́sad agne* etc. Wenn ich die Stellung Präfix, Relativum.... Verb als A, die Stellung Relativum.... Präfix + Verb als B be-
5 zeichne, so läßt sich behaupten, daß da, wo das Relativ auf ein folgendes Demonstrativ hinzeigt, wo also jenes besonderen Nachdruck besitzt (etwa mit der Nuance: der welcher das und das tut, der und kein andrer etc.), die Stellung B zu erscheinen pflegt. Ein Lied wie II, 12, wo es immer und immer wieder heißt: „der dies
10 tut — der jenes tut, der ist Indra", ist die rechte Heimat dieser Stellung, z. B.

v. 2 *yó antárikṣam vimamé várīyaḥ*
v. 8 *yáṃ krándasī saṃyatī vihváyete*:

immer folgt als Hauptsatz *sá janāsa índraḥ.* Dagegen veran-
15 schaulicht es die Bedeutung der Stellung A, wenn wir dem eben angeführten *yó antárikṣam vimamé* gegenüber anderwärts finden

V, 85, 5 *ví yó mamé pṛthivī́m sū́ryeṇa*
IX, 68, 3 *ví yó mamé yamyā̀ saṃyatī mádaḥ*:

hier handelt es sich nicht um die nachdrucksvolle Entsprechung
20 eines „welcher" und eines „der", sondern in ruhigem Flusse ist von dem Gott die Rede, der das und das getan hat.

Wir werden also der Delbrück'schen Hinstellung eines *yáḥ pragácchati* als des normalen vielmehr für den Ṛv. die Auffassung entgegensetzen, daß normal ist *prá yáḥ . . . gácchati*, wofür okkasionell
25 *yáḥ . . . pragácchati*, nur selten *yáḥ pragácchati* . . . erscheint.

Daß dann in der Folgezeit die Herrschaft der Tmesis auf Kosten der Vereinigung von Präfix und Verb rasch abnimmt, ergibt sich aus den oben S. 808 mitgeteilten Zählungen. Diese deuten vielleicht auch darauf hin, daß dieser Vorgang sich im Nebensatz
30 noch entschiedener als im Hauptsatz vollzieht, was definitiv freilich nur durch eine ausgedehntere Statistik entschieden werden könnte. Ein Faktum, das solche Auffassung zu begünstigen scheint, wird uns bei der Besprechung der Verbindung mehrerer Präfixe begegnen (s. unten S. 815).

35 Schon Delbrück (Ai. Synt. 46) hat den Fall zur Sprache gebracht, daß das vom akzentuierten Verb abgesonderte, seinen eignen Akzent bewahrende Präfix auch unmittelbar vor dem Verb

worden wäre, sondern er hätte eben eine andere Wendung des Gedankens ausfindig gemacht, die ihm die Vereinigung syntaktischer und metrischer Korrektheit ermöglicht hätte. — Noch in einer anderen Richtung würde, wie vielleicht nicht überflüssig ist bei dieser Gelegenheit zu bemerken, die allzu einseitige Hervorhebung des metrischen Gesichtspunktes bei Beurteilung der Wortstellung der Hymnen eine Korrektur verlangen. Diese weicht von derjenigen der Brāhmaṇas zum großen Teil auch deshalb ab, weil in den Hymnen ein viel reicheres Spiel von *forte* und *piano* herrscht, das in der geschäftsmäßigen Trockenheit der Brāhmaṇaprosa auf ein Minimum reduziert ist.

stehen kann. So in Delbrück's Beispiel VI, 1, 9 *yā́ḥ . . . pári véda*; oder IV, 43, 5 *ā́ yát samudrā́d abhí vártate vām*; besonders stehend bei Verbindungen des Verbs *as*, wie II, 4, 9 *tváyā yáthā . . . úparāñ abhí ṣyúḥ*, II, 23, 9 *yā́ naḥ . . . abhí sánti*, X, 115, 4 *ví yásya te jrayasānásya . . . pári sánti*[1]). 5

Neben solchen im ganzen seltenen Fällen, an deren Authentizität kein Zweifel ist, steht aber eine andere Gruppe weitaus häufigerer Ausnahmen von der Regel der Tonlosigkeit des Präfixes vor betontem Verb. Mit ihr beschäftigt sich Delbrück Ai. Synt. 46. Er sagt: „Warum in Fällen wie *yó ny ásīdat* (*ní ásīdat*) I, 143, 1 10 (aber *yád niṣī́dathaḥ* VIII, 9, 21), *yó ny ástaḥ* (*ní ástaḥ*) VII, 18, 11, *yó vy ásthāt* (*ví ásthāt*) II, 4, 7 der Pada-Text die eingeklammerte Betonung hat, wäre noch zu ermitteln". Und unter Rückverweisung auf diese Stelle führt er (S. 47) als Ausnahmen vom Gesetz der Akzentlosigkeit (im Hauptsatz) eines ersten Präfixes, dem als zweites 15 ein *ā́* folgt (s. unten S. 813), die typischen Fälle auf *ny ā́ kuru* (*ní ā́*), *vy ā́kaḥ* (*ví ā́*), *vy ā́sarat* (*ví ā́*), mit der Bemerkung: „Warum diese Fälle Ausnahmen bilden, ist mir nicht klar": womit offenbar der Erscheinung eine über den Bereich des Padapāṭha hinausgehende, in den wahren Ṛgvedatext hineinreichende Bedeutung 20 zugeschrieben wird.

Mir scheint unzweifelhaft, daß sie solche Bedeutung in der Tat nicht besitzt. Vielmehr liegt — woran schon Whitney § 1084a gedacht hat — allein ein Mißgriff des Padapāṭha vor. Das wird klar, wenn man die Typen solcher auffälligen, aber allein 25 durch den Padapāṭha verbürgten Akzentuierung des Präfixes vollständiger überblickt, als D. getan hat. Wir finden diese Akzentuierung:

1. Bei auslautendem, an sich betontem *-í* des Präfixes (*ví*, *ní*, *abhí*)

a) vor anlautendem betontem wurzelhaftem, vor sich den Wandel des *-i* in *-y* verlangenden Vokal des im Nebensatz stehenden 30 Verbum finitum, z. B. *abhy* (Pp. *abhí*) *ámanta* I, 189, 3; *abhy* (Pp. *abhí*) *ájāva* I, 179, 3; *vy* (Pp. *ví*) *ā́śa* III, 36, 8[2]).

b) unter im Übrigen gleichen Bedingungen vor dem Augment, z. B. *abhy* (Pp. *abhí*) *ávartanta* V, 31, 5; *ny* (Pp. *ní*) *ásīdat* I, 143, 1; *vy* (Pp. *ví*) *ásthiran* I, 94, 11; *vy* (Pp. *ví*) *aúchaḥ* V, 79, 2. 35

c) vor folgendem zweitem, mit dem Verb verwachsenen Präfix *ā́* im Hauptsatz, z. B. *vy ā́kaḥ* (Pp. *ví ā́ akar íty akaḥ*) II, 38, 8; *vy ā́sarat* (Pp. *ví ā́ asarat*) IX, 3, 8[3]).

---

1) Man bemerke bei diesem Verb auch die entsprechende Akzentuierung im Fall des zusammengesetzten Verbum infinitum, wie *abhí sántam*, *pári ṣántam* etc.

2) Anders beim Verbum infinitum wie *abhyárṣan* (Pp. *abhi-árṣan*).

3) Ähnlich in der Taitt. Saṃhitā: dort wird z. B. *vyā́kuru* im Pada durch *vyā́kurv íti ví-ā́kuru* wiedergegeben (VI, 4, 7, 3; vgl. Ind. Stud. XIII, 64). Anders im Av., wo dem *abhí ā́ agāt* des Ṛv. Pp. ein *abhi-ā́gāt* gegenübersteht; Whitney zu Av. IX, 10, 5.

Dagegen bleibt die Akzentuierung aus, unter im Übrigen dem Obigen entsprechenden Bedingungen, wenn das *-i* des Präfixes unbetont ist; es heißt im Nebensatz *adhyéti*, nicht *ádhy éti*; *paryéti*, nicht *páry éti*; im Hauptsatz *atyā́yāhi*, nicht *áty ā́ yāhi*. Ebenso wenn der Anlautsvokal des Verbs unbetont ist; es heißt im Nebensatz *nyūhátuḥ*, nicht *ny ūhátuḥ*; *nyṛṣánti*, nicht *ny ṛṣánti*. Ebenso wenn das Verb konsonantisch anlautet; es heißt im Nebensatz *abhikṣáranti*, nicht *abhí kṣáranti*; *abhidhítsate*, nicht *abhí dhítsate*[1]).

Man sieht, daß die Grenzen zwischen der einen und der andern Behandlungsweise, an sachlichen Gesichtspunkten bemessen, durchaus irrationell verlaufen. Dagegen fügt sich die Abgrenzung genau der Regel, daß überall da und nur da[2]) im Padapāṭha Akzent des Präfixes erscheint, wo die Gesetze des Saṃhitāpāṭha es unklar lassen, ob jenes akzentuiert ist oder nicht. Die betreffende allein auf der Autorität des Padapāṭha beruhende Auffassung wird also deutlichermaßen durch das Aussehen der in den verschiedenen Richtungen herumliegenden, im Übrigen gleichartigen, aber der Entscheidung des Padapāṭha entzogenen Fälle widerlegt. Die Ordner des Padapāṭha haben sich vielleicht von dem Bestreben leiten lassen, ein im allgemeinen Betonung beanspruchendes Element überall als betont zu fassen, wo der Tatbestand des Saṃhitātextes das möglich macht.

Diese Beurteilung des Padapāṭha wird nun weiter dadurch bestätigt, daß noch in einer andern Gruppe von Fällen genau gleichartige Bedingungen vorliegen und auch hier dieselbe irrationelle Erscheinung wiederkehrt. Wie die Konsonantisierung eines *-i*, so kann auch die Kontraktion eines *-ă* Unklarheit über den Akzent schaffen. Auch hier tritt befremdende Akzentuierung des Präfixes im Padapāṭha auf

2. bei Kontraktion von an sich betontem *-ắ* des Präfixes (*prá-*, *ā́-*) mit betontem Anlautsvokal der Verbalform, gleichviel ob dieser der Wurzel oder dem Augment angehört, im Nebensatz, z. B. *ā́yat* (Pp. *ā́ áyat*) II, 30, 7, *prā́vatam* (Pp. *prá ávatam*) I, 47, 5; *prā́bravīt* (Pp. *prá ábravīt*) I, 161, 12; *ā́vasat* (Pp. *ā́ ávasat*) I, 144, 2[3]).

---

1) Damit ist der typische Sachverhalt angegeben, von dem allerdings bei *abhí* wie bei anderen Präfixen in einzelnen Fällen Abweichungen vorliegen. Es wurde schon S. 811 bemerkt, daß es im Nebensatz, der Regel entgegen, *abhi sánti* heißt, wie auch *pári sánti*. Danach werden wir es *hier* für richtig halten, wenn *abhy ásti* im Pp. in *abhí ásti* aufgelöst wird.

2) Mit der durch die vorige Anmerkung bezeichneten Einschränkung.

3) Der unter Nr. 1 in Betracht gezogene Fall der Verbindung zweier Präfixe, von denen *ā́* das zweite ist, im Hauptsatz kommt hier wohl nicht in Frage. Es könnte sich nur um die Verbindung *prá-ā́* handeln; ich glaube, daß die nicht vorkommt. — Die dem hier Erörterten parallelen Verhältnisse der Taitt. Saṃh. bespricht Weber, Ind. Stud. XIII, 70. Er verzeichnet eine Anzahl von Fällen, in denen die Präposition nicht zu dem ihr folgenden betonten Verbum finitum gezogen ist (wie *tápasó 'dhi jā́yate*) und bemerkt dann:

Dagegen bleibt die Akzentuierung des Präfixes wieder aus, unter im Übrigen gleichen Bedingungen, wenn dessen Akzent nicht auf das *-a* fallen würde; es heißt im Nebensatz *avā́han*, nicht *ávāhan*; *upā́vati*, nicht *úpāvati*; *upā́sate*, nicht *úpāsate*. Ebenso, wenn der Anlautsvokal des Verbs unbetont ist; es heißt im Nebensatz *eriré*, nicht *éríré*. Ebenso, wenn das Verb konsonantisch anlautet; es heißt im Nebensatz *pracodáyāt*, nicht *prá codáyāt*.

Wieder sieht man, in genauer Übereinstimmung mit den Fällen von *abhy*, *ny*, *vy*, daß das Gebiet dieser Akzentuierungen, welche der sonst geltenden Regel widersprechen, durchaus danach begrenzt ist, daß über die betreffende Erscheinung der Saṃhitāpāṭha kein Zeugnis ablegt, der Padapāṭha mithin sich selbst überlassen ist: wonach an der Verfehltheit von dessen Verfahren kein Zweifel bleibt.

3. Ich mache endlich einige Bemerkungen über die Verbindungen des Verbs mit zwei Präfixen.

Diese Verbindungen — und dann im weiteren Verlauf der Entwicklung die mit drei Präfixen — werden allmählich häufiger [1]). Offenbar gehört das in denselben Zusammenhang wie das Festerwerden der Verbindung von Präfix und Verb, das Seltenerwerden der Tmesis. Bedürfnis und Übung der Sprache wächst, die einzelnen Elemente des Ausdrucks aus der Zerstreutheit zu vereinigen, sie zu größeren Gebilden zusammenzuschweißen.

Diesen Vorgang des Verwachsens nun treffen wir im Ṛgveda mitten in seinem Verlauf an. Bekanntlich sind im Hauptsatz die Verbindungen mit *ā́* und mit *áva* [2]) an zweiter Stelle — sofern keine Tmesis vorliegt — in der Akzentuierung zusammengewachsen (*atyā́yāhi*, *samā́yamuḥ* etc.) [3]); das erste Präfix hat dann seinen Akzent eingebüßt, was nicht der Fall ist, wenn an zweiter Stelle ein anderes Präfix als *ā́* oder *áva* steht (*ánu sáṃ rabhadhvam* etc.). Das gleiche Verhältnis weist aus der Taitt. Saṃhitā Weber, Ind. Stud. XIII, 62f. nach. Andere Texte dagegen zeigen die Ver-

---

„Nur bei *adhi*, *anu*, *abhi* findet hiebei je eine spezielle Beziehung zu dem vorgehenden davon regierten Worte statt, in den Fällen mit *ā* und *pra* dagegen fehlt dieselbe gänzlich". Diese letzteren Fälle (z. B. *ā́sicat*, Pp. *éti ásicat*) machen die Hauptmasse des von ihm beigebrachten aus; sie sind genau den hier von uns besprochenen gleichwertig.

1) Ich habe die mit M. Müller's Index auffindbaren Fälle von Verbindungen des Verbum finitum mit *ā́* und einem diesem vorangehenden ersten Präfix (wie *sam-áyamuḥ*, *anu-ālebhire*) gezählt. Die Verbindungen mit *abhí*, *ní*, *ví* an erster Stelle konnten, wegen ihrer eben besprochenen Behandlung im Pp. im Index nicht erscheinend, dabei nicht mit berücksichtigt werden. Ich fand neun Fälle im 10. Buch, vier Fälle in den jungen Anhängen der andern Bücher, dem gegenüber nur 13 Fälle in dem übrigbleibenden Gros der Sammlung.

2) Für *áva* kennt Delbrück, Ai. Synt. 47, nur éinen Fall im Ṛgveda, *upávasṛja* X, 110, 10. Ich füge hinzu *anvávait* X, 139, 4, falls das auf *anu-ava-i* zurückgeht,

3) Über die nur scheinbare Ausnahme von *vyā́-* (Pp. *ví ā́*) und dergleichen s. oben S. 811.

schmelzung einen Schritt weiter durchgeführt, indem sie nicht nur bei den Verbindungen mit *ā́* und *áva* sondern überhaupt der Regel nach dem ersten Präfix den Akzent entziehen: so die Maitr. Saṃhitā (Delbrück, Ai. Synt. 46) und der Atharvaveda (Whitney, Av. Prātiś. 185 ff., wo auch die wirklichen und scheinbaren Ausnahmen besprochen sind). Beiläufig sei bemerkt, daß es angesichts dieser in der Überlieferung zu verfolgenden Entwicklung mir bedenklich scheint, kurzweg mit einem altindischen Gesetz zu operieren, nach welchem von zwei vor dem Verb stehenden Präfixen das zweite den Ton gehabt hätte (Whitney § 1083): welches Gesetz dann naturgemäß mit der griechischen Betonung von παρένθες u. dgl. in Zusammenhang zu bringen wäre (Brugmann, Grundr. I² 954; Hermann, KZ. 33, 522; Hirt, Idg. Akzent 175).

Wie der Vorsprung gerade der Verbindungen mit *ā́* und *áva* in Bezug auf das Zusammenwachsen zu erklären ist, ist nicht ganz deutlich. Die Verbindung dieser Präfixe mit dem Verb mag von altersher — allerdings eine etwas billige Erklärung — als besonders innig empfunden worden sein[1]). Schwerlich läßt sich übrigens behaupten, daß sich das durch besondere Seltenheit der Tmesis bei den Verbindungen des einfachen *ā́*, wie etwa erwartet werden könnte, bestätigt, abgesehen vielleicht von bestimmten Verbindungen wie *ā́* mit *i*- und *īr*-. Daß jene beiden Präpositionen fast nur an zweiter Stelle erscheinen, hat schon Delbrück (Ai. Synt. 48, doch s. die Ausnahmen S. 438[2])) hervorgehoben; auch das scheint bezeichnend, daß nach einer Bemerkung desselben Forschers (ebendas. 437) die in der Brāhmaṇaprosa häufig werdenden Verbindungen mit drei Präfixen fast durchweg *ā́* oder *áva* unmittelbar vor dem Verb haben[3]). Hat bei *ā́* vielleicht auch die Einfachheit des aus

---

1) Es befremdet doch, daß Dasein oder Nichtdasein solcher Innigkeit der Verbindung im Ṛv. sich so, fast möchte ich sagen mechanisch, an das Auftreten oder Nichtauftreten eben jener beiden Präfixe zu knüpfen scheint. Man würde weniger einfachen Verlauf der Grenzlinie erwarten, etwa so, daß bei verschiedenen Verben dieselben Präfixe eine verschiedene Rolle übernehmen. Für die Taitt Saṃh. verzeichnet in der Tat Weber, Ind. Stud. XIII, 64 f. gelegentliche Abweichungen in beiden Richtungen von der das *ā́* (resp. *áva*) betreffenden Grenzlinie. Dabei fällt allerdings auf, daß die S. 65 verzeichneten Fälle wie *abhy-átiricyate* (der Pp. gibt dem *abhí* den Akzent!) etc. gerade nur Verbindungen von *abhí* und *ví* mit folgendem vokalisch anlautendem, auf der ersten Silbe betontem Präfix (vgl. oben S. 811) betreffen.

2) In Bezug auf diese Ausnahmen weiche ich in Einzelheiten von Delbrück ab. Es läßt sich, meine ich, behaupten, daß, wenn das Verb *v* und die Präfixe *a* und *b* in der Reihenfolge *a v b* verbunden sind, *a* das zunächst zum Verb gehörige, *b* das mehr von außen herantretende Element ist, jene Verbindung also als Umstellung aus *b a v*, nicht aus *a b v* aufzufassen ist. Danach ist aus I, 145, 3 *śíśur ā́datta sáṃ rábhaḥ* vielmehr ein *sam-ā́-dā* als ein *ā́-sáṃ-dā* zu entnehmen, aus X, 82, 4 *tá ā́yajanta drávinam sám asmai* vielmehr ein *sam-ā́-yaj* als ein *ā́-sáṃ-yaj*. So beurteilt auch Windisch, IF. XIV, 426 derartige Fälle.

3) Für die Sonderstellung des *ā́* kann auch angeführt werden, daß nur

einem einzigen Vokal bestehenden Lautkörpers das Zusammenwachsen beschleunigt?

Was Verbindung mit zwei Präfixen im Nebensatz anlangt, so finden wir — abgesehen von den Fällen der Tmesis — zwei Typen: vor das mit dem Verb verbundene zweite Präfix tritt das erste mit eignem Akzent oder es ist, unter Verlust dieses Akzents, angewachsen: einerseits *abhí saṃnávāmahe* VIII, 69, 5, *abhí saṃcáranti* X, 4, 2, andrerseits *abhipramandúḥ* VIII, 12, 13, *pariprasyándate* IX, 101, 2, *udā́carat* VII, 55, 7; vgl. zu allem Delbr., Ai. Synt. 48. Indem wir den letzteren Vorgang auch bei solchen Präfixen der zweiten Stelle finden, mit denen im Hauptsatz das erste Präfix nicht verwächst — also bei andern als *ā́* und *áva* —, glauben wir hier, wie schon bemerkt (S. 810), ein Anzeichen davon zu sehen, daß sich in dem uns beschäftigenden Zeitalter das Zusammenwachsen im Nebensatz intensiver als im Hauptsatz vollzogen hat[1]. Dieselbe Beobachtung läßt sich übrigens in der Brāhmaṇaprosa machen; es ist bezeichnend, daß Taitt. Saṃh. II, 2, 1, 2. 3 dem *upaprayā́ti* des Nebensatzes ein *úpa prá yāti* des Hauptsatzes, ebenso V, 2, 7, 2. 3 dem *anūpadadhyā́t* ein *ánūpa dadhāti* an der Seite steht.

Eine scharfe Abgrenzung der vorher bezeichneten beiden im Nebensatz geltenden Typen wird sich für den Ṛgveda mit Hilfe der sehr spärlichen Materialien kaum feststellen lassen und ist vermutlich so wenig vorhanden gewesen, wie bei den entsprechenden Möglichkeiten der Behandlung zweier Präpositionen vor dem Verbum infinitum (Delbrück 49).

19. Zur Stellung der Vergleichungspartikeln im Ṛgveda.

Können *iva* und *ná* im Ṛgveda auch vor dem Vergleichsworte stehen? Ich verbinde mit der Besprechung dieser Frage auch die einiger andrer Fälle von abnormer Stellung jener Partikeln.

1. Insonderheit Pischel und Geldner haben in den Vedischen Studien für eine Reihe von Stellen die obige Frage bejaht. Von sonstiger Literatur ist natürlich Bergaigne's Syntaxe des comparaisons védiques (Mélanges Renier 75 ff.) wichtig. Weiter weise ich, ohne vollständig sein zu wollen, auf Hopkins, JAOS. XV, 256 hin, auf Delbrück, Vgl. Syntax II, 538, sowie auf Foy, KZ. 34, 256 ff., der die Regeln aufstellt: „*ná* kann sowohl nach als auch vor dem Vergleichswort stehen, bez. nach, vor oder zwischen zwei

---

dies Präfix die Wirkung des *r* eines vorangehenden Präfixes auf ein *n* des Verbs nicht hemmt (Wackernagel, Gramm. I, 188).

1) Das *pariprayāthá* des Nebensatzes (IV, 51, 5) würde ja im Hauptsatz bei gleichem Tempo der Entwicklung ein *pariprā́yātha* erwarten lassen. In der Tat aber würde dort unzweifelhaft *pári prá yātha* überliefert sein, dem im Nebensatz ein *pári prayāthá* gleichstände.

oder mehreren Worten, die zum Vergleiche dienen. Dasselbe wie von *na*, gilt von *iva* und *yathā* . . . Aber nie können *na*, *iva* oder *yathā* nur aus metrischen Gründen an eine beliebige Stelle des Satzes treten".

5 Zu diesen Sätzen drängt sich zunächst die Bemerkung auf, daß, wenn *ná* und *iva* angeblich „sowohl nach als auch vor dem Vergleichswort" stehen kann, doch offenbar beide Möglichkeiten in keinem Fall als gleichberechtigt gelten dürfen. Unendlich überwiegend ist Nachstellung; Voranstellung kann, wenn überhaupt, so nur 10 für eine verhältnismäßig geringe Zahl von Stellen in Betracht kommen.

Weiter erscheint *a priori* wenig glaublich, daß diese Worte prinzipiell Verschiebungen der Stellung aus metrischen Gründen ausschließen. Man betrachte einiges wohl Vergleichbare. Wenn es beispielsweise II, 12, 13 heißt *śúṣmāc cid asya párvatā bhayante*, 15 so ergibt der Zusammenhang (man berücksichtige den vorangehenden Pāda: *dyā́vā cid asmai pṛthivī́ namete*), daß das *cit* dem Sinne nach vielmehr zu *párvatāḥ* als zu *śúṣmāt* gehört. Oder in II, 13, 1 *tásyā apás pári makṣū́ jātá ā́viśat* gehört *pári* zu *tásyāḥ*, nicht zu *apáḥ*, welches letztere vielmehr von *ā́viśat* abhängender Akkusativ 20 ist. Oder VI, 19, 8 steht da *utá jāmī́nr ájāmīn*, wo gemeint ist *j. utá ájāmīn*. In diesen Fällen hat offenbar metrische Notwendigkeit oder Konvenienz die Abweichung herbeigeführt. Ein Extrem in Verschiebung der Wortstellung weist die von Bergaigne a. a. O. 84 hervorgehobene Stelle VII, 43, 1 auf, wo das Haupt-25 satzsubjekt *víprāḥ* weit vom Hauptsatz fort, mitten in den Relativsatz, in diesem als unassimilierbarer Fremdkörper wirkend, verschlagen ist; auch hier ist offenbar das metrische Schema schuld, das in der Vershälfte des Hauptsatzes zu wenig, in der des Nebensatzes zu viel Platz hergab. Wäre es nun zu verstehen, daß von solchen 30 Versetzungen gerade die Vergleichspartikeln prinzipiell verschont geblieben wären? Das könnte höchstens auf Zufall beruhen.

Ehe wir aber fragen, ob dieser Zufall tatsächlich eingetreten ist, müssen wir — und dies erscheint mir als Hauptteil unsrer Aufgabe — einige typische Erscheinungen beschreiben, die unter 35 gewissen Umständen den Schein der vorangestellten Vergleichungspartikel hervorrufen können. Eine Anzahl von Stellen, bei denen an solche Voranstellung tatsächlich gedacht worden ist, finden so ihre Erledigung.

Bergaigne ist in der Erkenntnis der betreffenden Er-40 scheinungen vorangegangen. Einzelne Nuancen, einzelne Stellen dürften anders aufzufassen sein; auch läßt das Operieren mit den zu einer gewissen Starrheit neigenden grammatischen Schematen, an das B. gewöhnt ist, Raum für den Versuch, von den wirkenden psychologischen Motiven lebendigere Anschauung zu erlangen.

45 **2.** Ich gehe aus von der von B. (S. 78 ff.) beschriebenen und reichhaltig belegten Erscheinung der „construction de termes communs

dans la comparaison“: z. B. V, 56, 5 *marútām purutámam ápūrvyaṃ gávāṃ sárgam iva hvaye*, wo das dem Hauptsatz und der Vergleichung gemeinsame *sárgam* in die Vergleichung gesetzt ist, oder VIII, 32, 23 *sū́ryo raśmíṃ yáthā sṛja*, wo dasselbe mit *raśmím* geschehen ist. Vielfach hängt diese Ausdrucksform offenbar damit zusammen, daß gerade innerhalb des Vergleichs die Verbindung der einzelnen Vorstellungen untereinander meist eine besonders feste und typische ist. Leicht ist sie dort fester als im Hauptsatz: darum eben greift ja der Redende, der die Vorstellungsreihe des Hauptsatzes veranschaulichen will, zu der fester zusammengeschlossenen Vorstellungsreihe des Vergleichs. So kommt es, daß ein beiden Gliedern gemeinsamer Ausdruck leicht in der Vergleichung seinen Platz erhält, wie das *sárgam* V, 56, 5, wo IV, 51, 8; 52, 5 *gávāṃ ná sárgāḥ* oder *gávāṃ sárgā ná* die Festigkeit der Verbindung veranschaulicht. Wer den Vers V, 56, 5 sprach oder sprechen hörte, hatte natürlich bei *sárgam* doch neben den Kühen zugleich die Maruts im Sinn.

Wie nun diese Figur den Schein einer Voranstellung der Vergleichungspartikel hervorbringen kann, zeigt sich deutlich an mehreren der von B. angeführten Stellen, so

IV, 41, 8 *śriyé ná gā̊va úpa sómam asthuḥ*
índraṃ gíro váruṇaṃ me manīṣā́ḥ.

Wollte man *śriyé* zum Hauptsatz ziehen, um vor allem diesem das Seinige widerfahren zu lassen, so käme für die Vergleichung ein *ná gā̊vaḥ* „wie die Kühe“ heraus. In der Tat aber gehört unzweifelhaft *śriyé ná gā̊vaḥ* zusammen[1]). Andere Stellen dieser Art sind V, 15, 5; IX, 110, 6; vielleicht auch V, 64, 7, wo nach Pischel, Ved. Stud. I, 238 *ná hastíbhiḥ* für *hastíbhir ná* stehen würde; vgl. dazu H. O., GGA. 1890, 426 f.

IV, 45, 4 *mádhvo ná mákṣaḥ sávanāni gacchathaḥ*

würde gleichfalls hierher gehören, wenn *mádhvaḥ* mit B. als Genetiv zu verstehen wäre. Aber ist es nicht Acc. pl.? „Wie zum Honig die Fliegen (vgl. VII, 32, 2), so geht ihr zu den Pressungen“. Das Lied variiert das Thema der Beziehung der Aśvin zum *mádhu*; dazu gehört, daß ihr Kommen zum Opfer dem der Fliegen zum *m.* gleicht. Dann liegt hier keine Besonderheit der Ausdrucksweise vor.

3. Vor allem nun aber ist es ein bestimmter, dem eben besprochenen ähnlicher, fast als dessen Abart bezeichenbarer Ausdruckstypus, der Fälle scheinbar vorangestellter Vergleichungspartikel liefert. Der Hauptsatz geht in einen ihm mit dem Vergleich gemeinsamen Terminus aus: an dieser Stelle gleitet die Vorstellung

1) Gemeint ist natürlich: wie die Milch zum Zweck der *śrī́* (es ist an den Somabeisatz gedacht) dem Soma, so nahen die Gebete (ebenfalls zum Zweck der *śrī́*, des Glückes der Beter) den Göttern.

des Redenden in den Vergleich hinüber, so daß jener fortfährt, indem er den gemeinsamen Terminus nunmehr als Bestandteil des Vergleichs behandelt und demgemäß ihm das *ná* (*iva*) folgen läßt. Für einen Betrachter, der jenen Terminus allein zum Hauptsatz 5 rechnet, scheint dann ein dem Folgenden vorangestelltes *ná* (*iva*) vorzuliegen. So

V, 36, 2 *ā́ te hánū harivaḥ śūra śípre*
rúhat sómo ná párvatasya pṛṣṭhé.

Bergaigne a. a. O. 79 rechnet die Stelle den Fällen der „con- 10 struction de termes communs dans la comparaison" zu. Mir scheint die Vorstellung, bei *rúhat* sei der Hauptsatz, ohne Subjekt, zu Ende, recht hart; man kann schwer vermeiden weiterzulesen *rúhat sómaḥ*. Aber andrerseits kann man auch nicht den glatten Fluß des in sich zusammengehörigen *sómo ná párvatasya pṛṣṭhé* ver- 15 kennen. So wird die Rolle von *sómaḥ* mit Henry (MSL. IX, 249)[1]) dahin zu verstehen sein, daß es zugleich beiden Satzteilen angehört. Wer es doch allein dem Hauptsatz zurechnet, würde den Vergleich „wie auf dem Bergesrücken" durch *ná párvatasya pṛṣṭhé* ausgedrückt finden. So spricht in der Tat Geldner (Bezz. 20 Beitr. XI, 330) hier von Inversion des *ná*; vgl. Pischel, Ved. Stud. I, 6.

Wir glauben die hier beschriebene Konfiguration oft genug wiederzufinden, um ihr typische Geltung zusprechen zu müssen. Vom Preßstein heißt es

25 VII, 22, 1 *sotúr bāhúbhyāṃ súyato nā́rvā*:

nach Bergaigne (78 fg.) ebenfalls Setzung eines gemeinsamen Terminus in den Vergleich. Mir scheint, daß hinter *bāhúbhyām* der Hauptsatz nicht zu Ende ist; unzerreißbar gehört *bāhúbhyāṃ súyataḥ* zusammen[2]), aber ebenso *súyato nā́rvā*. Wer, vor allem 30 auf Vollständigkeit des Hauptsatzes sehend, allein diesem das *súyataḥ* zurechnete, würde als Vergleich *nā́rvā* übrig behalten und damit dem Sprachgefühl des Dichters schwerlich gerecht werden.

Hierher gehört vielleicht auch der von Agni gebrauchte Ausdruck I, 127, 2 *párijmānam iva dyā́m*, wozu Pischel (Ved. 35 Stud. I, 105) bemerkt: „*iva* gehört dem Sinne nach hinter *dyā́m*". Mir scheint der Sachverhalt genauer der, daß *párijmānam* zunächst von Agni gesagt ist, daß aber dann die Vorstellung in die Vergleichung („wie der *dyaúḥ párijmā*") hinübergleitet. Denkbar ist allerdings auch, daß ohne solches Doppelgesicht des Worts einfach 40 gemeint wäre: (Agni) der dem *dy. párijmā* gleicht. Das wird

---

1) Dieser Forscher, beiläufig bemerkt, läßt die Vorstellung hineinspielen: „... comme la lune émerge sur le sommet de la montagne" — dies m. E. nicht überzeugend.

2) Ich erinnere an das Epitheton des *ádri* : *hástayata*. Eben um den *ádri* handelt es sich an unserer Stelle.

sich hier nicht entscheiden lassen, wo der event. gemeinsame Terminus (*párijmā*) nicht wie an den beiden vorher besprochenen Stellen auch mit dem Hauptsatz in einer kaum lösbaren Verbindung steht, sondern für diesen entbehrlich ist. Dann bleibt natürlich die Alternative, ihn auch zum Vergleich allein zu ziehen. So 5 möchte ich II, 14, 2 (*yáḥ*) *vr̥trám jaghānāśányeva vr̥kṣám* ansehen; ob die *aśáni* für die Vorstellung des Redenden auch das vr̥tratötende Geschoß ist (vgl. I, 80, 13) oder nur der Blitz, der den Baum trifft, ist wohl unentscheidbar. Ebenso das *ké cit* in V, 52, 12 (an die Maruts) *té me ké cin ná tāyávaḥ ... āsan*; vgl. Pischel, 10 Ved. Stud. I, 225 („*ná tāyávaḥ* ... steht für *tāyávo ná*"), auch das *téjase* in I, 55, 1 (von Indra) *śíśīte vájraṃ téjase ná vámsagaḥ*: der Vergleich ist gewiß *téjase ná vámsagaḥ*, nicht *ná vámsagaḥ*; fraglich bleibt, ob *téjase* auch zum Hauptsatz zu ziehen ist.

Eine wegen unsrer mangelhaften Kenntnis des Mythus schwierige 15 Stelle ist I, 52, 5 *índro yád vajrī dhr̥ṣámāṇa ándhasā bhinád valásya paridhīṅr iva tritáḥ*. Bergaigne (S. 79) sieht hier Stellung des gemeinsamen Terminus (*paridhīn*) im Vergleich; wer dagegen an den eben besprochenen Stellen Voransetzung der Vergleichspartikel annimmt, wird das eventuell auch hier tun: in der 20 Tat übersetzt Graßmann: „als Indra ... des Vala Wehren gleich wie Trita spaltete". Ich meinerseits möchte Hinübergleiten in dem besprochenen Sinn für denkbar halten, so daß ein *bhinád v. paridhīn* in ein *paridhīṅr iva tritáḥ* verliefe[1]). Anders versteht die Stelle Macdonell (JRAS. 1893, 425), der übersetzt „when Indra ... 25 cleft (him, nämlich Vr̥tra), as Trita (cleaves) the fences of Vala", und ähnlich Johansson (Bidrag till Rigvedas tolkning 10): „när Indra ... klöf (fästet), liksom Trita (klöf) Valas stängslen". Damit fiele jede Ungewöhnlichkeit fort. Sehr entschieden würde für diese Auffassung sprechen, daß der Zusammenhang erwarten läßt, daß 30 als Indras Tat hier die Vernichtung Vr̥tras bz. seiner Festen[2]), nicht diejenige Valas genannt wurde. Andrerseits indessen spricht dagegen, daß die hier tatsächlich erwähnte Valabezwingung ja oft als Tat Indras erscheint, nirgends als die des Trita (der freilich im allgemeinen dem Indra ja nahe genug steht). Zu sicherm 35 Resultat wird man in Anbetracht unsrer unvollständigen Orientierung über Trita schwerlich kommen[3]).

---

1) Trita als Zerspaltender begegnet noch V, 86, 1 (es heißt da *prá bhedati*). Das Objekt ist allerdings *vánīḥ*.

2) Ich würde auf dem Boden der Auffassung der beiden hier genannten Forscher als Objekt, dem folgenden *paridhīn* entsprechend, ein *paridhīn* oder *paridhím* ergänzen; vgl. III, 33, 6; IV, 18, 6.

3) Ich führe hier noch zwei Stellen an, für die jenes Hinübergleiten, zu scheinbarer Voranstellung der Vergleichspartikel führend, in Frage kommen kann: IX, 84, 2 *índuḥ siṣakty uṣásaṃ ná sū́ryaḥ*, wenn hier, wie Bergaigne 79 offenbar annimmt, es die Morgenröte ist, der Soma folgt, und X, 79, 6 *ví parvaśáś cakarta gā́m ivāsíḥ*, wenn (vgl. Bergaigne ebendas) gemeint ist, daß Agni die Kuh zerstückelt hat. An beidem zweifle ich.

4. Ein weiterer Vorgang, der den Anschein einer Voranstellung der Vergleichungspartikel erwecken kann, ist die Schiebung eines dem Hauptsatz angehörigen Worts in die Vergleichung. Von der unter 2. behandelten Erscheinung der „construction de termes communs dans la comparaison“ ist diese prinzipiell unterschieden: dort Verwebung des betreffenden Worts in die Konstruktion des Vergleichs, hier unverwobenes Hineingestelltsein von etwas Fremdem, oder richtiger in der Regel halbverwobenes Hineingestelltsein von etwas teilweise Fremdem. Natürlich aber können die Grenzen dieser und der früher besprochenen Erscheinung nicht nur für uns zweifelhaft sein; auch objektiv sind Zwischenstufen denkbar. Bergaigne, der die entstehenden Unsicherheiten treffend hervorhebt, neigt nach meinem Eindruck zu sehr dazu, die Erscheinung auf das Gebiet der Konstruktion, nicht der bloßen Wortstellung zu verlegen. Gehen wir von einer Stelle des Atharvaveda aus, wo die Wortumstellung klar und auch von Bergaigne (S. 80) anerkannt ist: VI, 54, 1 *asyá kṣatrám̐ śríyam mahī́m vr̥ṣṭír iva vardhayā tŕ̥ṇam.* Der Imperativ paßt nur in den Hauptsatz. Begreiflich, daß er, in die Vergleichung hineingestellt, in die wohl der Begriff des betreffenden Verbs, aber nicht seine Imperativform paßt, doch hierdurch keine Ablenkung aus dieser Form erfahren hat; daß es galt eine Aufforderung auszudrücken, war zu sehr Hauptsache, als daß dies Element des Ausdrucks hätte verdunkelt werden können. Ganz ebenso nun aber beurteile ich die von B. als zweifelhaft behandelte Stelle R̥v. II, 14, 11 *tám ū́rdaram̐ ná pr̥ṇatā yávenén-dram̐ sómebhiḥ.* Auch hier paßt der Imperativ als solcher nur in den Hauptsatz[1]). Nun zwei Stellen, nach B. (S. 80 fg.) „des cas où la construction du verbe dans la comparaison est indéniable“: VIII, 6, 38 *ánu tvā ródasī ubhé cakrám̐ ná varty étaśam*; V, 85, 8 *kitavā́so yád riripúr ná dīví yád vā ghā satyám utá yán ná vidmá* . . . An der ersten Stelle würde der Hauptsatz für *varti* den Dual verlangen, an der zweiten[2]) für *riripúḥ* die 1. Pluralis. Sind darum die beiden Verba einfach der Vergleichung zuzuschreiben? Gewiß passen sie in diese — wir dürfen das nicht übersehen — nach Begriff und Form im Übrigen hinein. Aber doch kann ja in der Vedasprache „wie das Rad dem Etaśa nachrollt“, „wie Spieler beim Spiel betrogen haben“ gar nicht heißen *cakrám̐ ná* [*ánu*] *varty étaśam*, *kitavā́so riripur ná dīví*. *ná* ist ja nicht wie *yáthā* Partikel des vollständigen Vergleichssatzes; wenn also bei dem *cakrám̐ naítaśam*, bei dem *kitavā́so ná dīví* noch ein Verb steht, ist dies für den Redenden in die Vorstellungsreihe des Hauptsatzes verwoben. Ich glaube in der Tat, daß das hier ganz ebenso

1) Der Begriff des betreffenden Verbs freilich paßt auch hier in die Vergleichung.

2) Auch in Bezug auf diese Stelle darf ich vom „Hauptsatz“ sprechen, obwohl von ihm kaum etwas in die Erscheinung tritt. Im Gedanken des Redenden ist er doch vorhanden.

wie in jenem *asyá kṣatrám ... vṛṣṭír iva vardhayā tṛ́ṇam* zutrifft. Nur kommt Folgendes hinzu. Während das Verb nach der Absicht des Redenden den Hauptsatz zu Ende führt, ist inzwischen — was in jenen andern Fällen nicht geschehen war — die Vorstellungsreihe dieses Hauptsatzes durch das Hervortreten der Vergleichung so weit zum Verschwimmen gebracht, daß das Verb jetzt nicht mehr den genauen Anschluß findet, sondern an diesem in einer durch die Vergleichung bestimmten Richtung vorbei trifft. Ich glaube, daß zur richtigen Einordnung der in Rede stehenden Stellen dies Durcheinanderwirken verschiedener Motive, welches bei B. nicht klargelegt ist, gewürdigt werden muß.

Nun zum Einfluß der hier besprochenen Wortversetzung auf die Vergleichspartikel.

Hat der Vergleich, um ein einfaches Schema zu wählen, die Gestalt α *ná* β (z. B. **bhádre ná méne*), und wird nun da hinein ein Wort (h) aus dem Hauptsatz vor das *ná*[1]) gestellt (α h *ná* β), so kann, je nach dem Aussehen der einzelnen Satzelemente, der Anschein entstehen, daß das nunmehr von α abgeschnittene *ná* allein zu β gehöre, also diesem vorangestellt sei. Von zwei Göttinnen — wohl Himmel und Erde — und ihrer Beziehung zu Agni heißt es I, 95, 6 *ubhé bhadré joṣayete ná méne.* Ludwig übersetzt „die beiden glückbringenden machen sich ihm gefällig wie Frauen". Mir scheint dagegen (ähnlich Delbrück Vgl. Synt. II, 538) der Hauptsatz zu sein *ubhé joṣayete* (vgl. Vers 5^cd^), der Vergleich *bhadré ná méne* (vgl. V, 80, 6 *yóṣeva bhadrā́*), so daß die Voranstellung des *ná* rein scheinbar ist.

Ich schließe hier VIII, 70, 15 an, welche Stelle, meine ich, ebenso zu beurteilen ist, nur daß die scheinbare Versetzung des *ná* — Pischel Ved. Stud. I, 6 nimmt eine solche in der Tat an — zufällig nicht als Voranstellung der Partikel vor dem Vergleichswort erscheint. Von einem Maghavan sagt der Sänger — vielleicht, wie Pischel meint, ironisch — *vatsám nas tribhyá ā́nayat, ajā́m sūrír ná dhā́tave.* P. findet den Sinn, der Geber habe den drei Sängern ein Kalb zugeführt, damit sie daran ihre Freude haben, sowie die Jungen einer Ziege sich freuen, wenn man ihnen die alte Ziege zuführt, damit sie daran saugen. Mir scheint eher, daß wenn die Worte *vatsám* und *dhā́tave* neben einander stehen, der Gedanke in der Richtung liegen wird, daß das Kalb saugen soll, nicht aber, daß Jemand (in bildlichem Ausdruck) an dem Kalb saugen (d. h. sich freuen) soll. Vgl. I, 95, 1 *vatsám úpa dhāpayete*; I, 96, 5 *dhāpáyete śíśum*; II, 35, 13 *śíśur dhayati*; X, 115, 1 *śíśoḥ ... ná yó mātárāv apyéti dhā́tave.* Das säugende Muttertier ist die *ajā́.* Ich übersetze: er hat uns dreien ein Kalb zugeführt, der reiche Herr, wie um an einer Ziege zu saugen. Ist die Pointe die, daß das Kalb bei uns so wenig am rechten Platz ist, wie wenn

1) Wäre das auch bei *iva* möglich? Ich zweifle daran.

man es zu einer Ziege statt zu einer Kuh führte[1])? Pischel bezeichnet als die Stellung, die ohne das Metrum gewählt wäre, *ajā́ṃ ná sūrír dhā́tave.* Ich meine vielmehr, daß, wenn wir nach dem Normalen fragen, *sūríḥ* in den Hauptsatz gehört und der Vergleich gelautet hätte *ajā́ṃ ná dhā́tave.* Das *ná* ist nicht umgestellt, sondern vor das *ná* ist ein fremder Bestandteil hineingetreten[2]).

Ähnlich II, 11, 3 *túbhyéd etā́ḥ . . . prá vāyáve sisrate ná śubhrā́ḥ.* Gemeint ist, als zu dem *túbhya* gehöriger Vergleich, *vāyáve ná*; dazwischen aber ist aus dem Hauptsatz *sisrate* gesetzt.

Es folgt als eine wenigstens möglicherweise ähnliche Stelle V, 3, 2 (von Agni) *añjánti mitrám súdhitam ná góbhiḥ.* Auch hier nimmt Pischel (Ved. Stud. I, 93) Umstellung des *ná* an, die freilich auch hier nicht auf Voranstellung vor das Vergleichswort hinausläuft; gemeint soll sein *mitrám ná súdhitam*: „sie besprengen dich mit Milch, der du wie ein Freund wohlwollend bist". Mit der an den vorigen Stellen angewandten Erklärungsweise kommen wir, wenn wir *súdhitam* — wofür es ja an Parallelen nicht fehlt — auf Agni beziehen, zu der Übersetzung: „man salbt (dich, Agni) den wohlniedergelegten[3]) mit Kuh(butter) wie den Mitra". Für wahrscheinlich halte ich diese Übersetzung doch nicht. Wenn Agni *súdhita* ist, so ist Mitra es erst recht; dessen noch stärkerer Anspruch auf jenes Epitheton zeigt sich an den von P. a. a. O. gesammelten Stellen wie VI, 15, 2 *mitrám ná yám súdhitam bhŕ̥gavo dadhúḥ* und ähnlichen. Also wird *súdhita* schwerlich so, wie in der eben versuchten Übersetzung, von *mitrá* abzulösen sein. Sondern ich halte für das Wahrscheinliche; „man salbt (dich) wie den wohlniedergelegten M. mit Kuh(butter)"[4]), wo zunächst Mitra *súdhita* heißt, aber natürlich die Vorstellung, daß Agni das ebenfalls ist, mitspielt. Das *ná* steht hinter dem verglichenen Substantiv samt seinem Adjektiv wie oft (*pakvā́ śā́khā ná* u. dgl.; man vergleiche das oben beigebrachte *gávāṃ sárgā ná* neben *gávāṃ ná sárgāḥ*). Pischel's erwähnte abweichende Auffassung der Konstruktion scheint mir an den Parallelen wie IV, 6, 7 *mitró ná súdhitaḥ* u. ähnl. keine ausreichende Stütze zu haben. In IV, 6, 7 besteht Agni's ganze Ähnlichkeit mit M. darin, daß er *súdhita* ist; also: „wie M. wohlniedergelegt". In V, 3, 2 dagegen ist die Hauptsache, daß Agni so wie Mitra mit Butter gesalbt wird[5]).

1) Ein Sachverständiger spricht darüber die Ansicht aus, daß es wohl möglich, aber jedenfalls sehr schwierig sei, eine Mutterziege ein Kalb säugen zu lassen.

2) Das Gesagte ergibt, warum ich mich auch abgesehen von der Beurteilung der Stellung des *ná* der Übersetzung Foy's (KZ. 34, 257: „[und] eine Ziege [hat uns] der Herr [zugeführt] wie zum Saugen") nicht anschließen kann.

3) Nicht einfach „den wohlwollenden". Die Vorstellung ist konkreter; vgl. meine Rel. des Veda 186 Anm. 1.

4) Im Wesentlichen ebenso Foy, KZ. 34, 257.

5) Ich halte es für irrig, wenn in Pischel's Übersetzung das *añjánti* mit dem *mitrám* überhaupt nichts zu tun hat.

Das *súdhita* verstärkt nur jene wichtigste Ähnlichkeit; also: „wie den wohlniedergelegten M. salbt man dich“.

5. Eine Reihe von Stellen, für die Umstellung — insonderheit Voranstellung — der Vergleichspartikel behauptet ist, scheinen mir aus Gründen, die je nach den einzelnen Fällen verschieden sind, abzulehnen.

So VII, 55, 2 *yád arjuna sārameya datáḥ piśaṅga yácchase, vìva bhrājanta ṛṣṭáyaḥ.* Pischel Ved. Stud. II, 58 „dann glänzen sie ... wie Speere“, mit der Bemerkung: „Man beachte, daß *iva* dem Sinne nach hinter *ṛṣṭáyaḥ* gehört“. Mit Recht Foy KZ. 34, 257: „so ist es, als ob (einem) Speere entgegenleuchteten“. Wie *iva* hinter unzusammengesetztes Verb tritt (*gātūyantīva* u. dgl.), so tritt es, wenn das Verb mit Präfix verbunden ist, hinter das letztere. Das *vìva* unsrer Stelle steht mit dem *vìva* von X, 86, 7 *śíro me vìva hṛṣyati*, mit dem *prèva* von X, 146, 1 *asaú yā́ prèva naśyasi* etc. auf einer Linie.

X, 178, 3 *sahasrasā́ḥ śatasā́ asya rámhir, ná smā varante yuvatím ná śáryām.* Foy a. a. O. 266 ff. übersetzt mit Annahme von Voranstellung des *ná*: „nicht kann man die Jugendliche, die wie ein Pfeil ist, hemmen“. Nicht überzeugend scheint mir schon wegen des Akkusativs *yuvatím* die von ihrem Urheber als „echt indisch“ gerühmte Auffassung Pischel's Ved. Stud. I, 106: „nicht weist man sie ab, [ebensowenig] wie eine junge Frau den penis“ [1]); desgleichen die Hirzel's Gleichnisse und Metaphern 62: „Niemand vermag den Pfeil — das Sonnenroß Tārkṣya — aufzuhalten, der einer Jungfrau gleicht“; beide Übersetzungen entfernen übrigens die das *ná* eventuell betreffende Anomalie. Sofern wir können — und offenbar können wir es ohne Bedenken — müssen wir bei der Erklärung von *yuvatím ná śáryām* doch wohl in dem gewöhnlichen Geleise verharren, das durch Wendungen wie *yuvatír ná yóṣā, vidathyàm ná vīrám, jányo ná śúbhvā, jánayo ná pátnīḥ* etc. bezeichnet ist. Also: „nicht wehren sie (seine *rámhi*) ab so wenig wie einen jungfräulichen Pfeil“. Ein abgenutzter Pfeil ließe sich eher abwehren. Die Konstruktion faßt ebenso Grassmann auf: „nichts hält ihn auf, dem frischentsandten Pfeil gleich“.

Kurz lassen sich einige andre Stellen erledigen. II, 4, 3 *agním devā́so mā́nuṣīṣu vikṣú priyám dhuḥ kṣeṣyánto ná mitrám*, herangezogen von Hopkins JAOS. XV, 256. Ich übersetze den Vergleich: „wie Leute die (in Sicherheit) zu wohnen wünschen, den Mitra (niederlegen)“ d. h. sich Bundesfreunde sichern. Ich erinnere an das oben (S. 822) über Mitra als den *súdhita* Gesagte. — I, 130, 2 *ā́ tvā yacchantu haríto ná sū́ryam, áhā víśveva sū́ryam*, herangezogen von Hopkins ebendaselbst. Ich übersetze: „(die Somatränke) sollen dich (Indra) herbeilenken wie die Harits den Sonnengott,

---

1) Ob in I, 148, 4 *ástur ná śáryām* wohl vom Penis des Schützen oder von seinem Pfeil die Rede ist?

wie alle Tage (die Harits) den Sonnengott". — I, 43, 5 *yáḥ śukrá iva sū́ryaḥ*, nach Pischel-Geldner I, 328 für *yáḥ śukráḥ sū́rya iva*. Ich übersetze unter Hinzuziehung des folgenden Pāda: „der wie die helle Sonne, wie Gold glänzt". — II, 34, 13 *té*
5 *kṣoṇī́bhir aruṇébhir nā́ñjíbhiḥ . . . vāvṛdhuḥ*, herangezogen von Geldner Bezz. Beitr. XI, 330, wo „Inversion der Partikel *ná*" vermutet wird, die G. ebendas. 331 als möglich auch für I, 54, 1 *kathā́ ná kṣoṇír bhiyásā sám ārata* in Betracht zieht. G. selbst (Ved. Stud. I, 276 f.) hat später für die erste Stelle normale
10 Stellung des vergleichenden *ná*, für die zweite verneinendes *ná* angenommen: meines Erachtens beides mit Recht. — X, 105, 2 *árvantā́nu śépā, ubhā́ rajī́ ná keśínā pátir dán* und IV, 19, 7 *prā́grúvo nabhanvò ná vákvā dhvasrā́ apinvad yuvatī́r ṛtajñā́ḥ*, herangezogen von Pischel Ved. Stud. II, 95. 101. Beide Stellen
15 erscheinen mir in wesentlichen Stücken als hoffnungslos dunkel. Anzeichen, die auf freiere Stellung des *ná* hindeuten, kann ich an ihnen nicht entdecken. Vgl. zu den Stellen Foy KZ. 34, 256. 258 ff.

Nun bleibt, soviel ich sehe, nicht viel mehr übrig.

Sollen wir Voranstellung des *iva* annehmen I, 163, 4 *utéva*
20 *me váruṇaś chantsy arvan*? Nach Analogie von X, 34, 1 könnte man *iva* zu *váruṇaḥ* ziehen wollen. In der Tat gehört es doch zu *utá*. An die den Satz einführende Partikel sich anschließend teilt es dem ganzen Satz seine Nuance mit (vgl. Graßmann unter *iva* 6), wodurch dann freilich ein ähnliches Resultat erreicht wird,
25 als stände es hinter *váruṇaḥ*. Zur Verbindung *utéva* vergleiche man die Stellen im Pet. Wb. unter *iva* 2 a und *utá* 1.

VI, 35, 3 *kadā́ dhíyo ná niyúto yuvāse*. Man kann auf den Gedanken kommen, daß gemeint sei: Wann wirst du (Indra) die Gebete wie Gespanne[1]) anspannen (um zu uns zu fahren). Durch
30 das ganze Lied gehen die Bitten durch, daß Indra mit dem *bráhma*, *stóma*, den *dhíyaḥ* das und das machen möge (z. B. v. 1 *kadā́ dhíyaḥ karasi vā́jaratnāḥ*). Und wenn Vergleich zwischen *dhíyaḥ* und *niyútaḥ* vorliegt, so ist an sich, da *yuvāse* dabeisteht, wahrscheinlich, daß *niyútaḥ*, als das stehend mit *yuvāse* zusammen-
35 gehörige, zur Vergleichung für *dhíyaḥ* herangezogen sei. Ist dies richtig, möchte ich doch nicht überzeugt sein, daß dem zu entnehmen ist, für *niyúto ná* sei *ná niyúto* gesetzt. Ich würde eher glauben, daß äußerlich doch *dhíyo ná* zusammengehört, wofür auch die offenbar hinter der fünften Silbe anzunehmende Zäsur spricht.
40 Gesagt hätte der Dichter „Gespanne wie Gebete", während er gemeint hätte „Gebete wie Gespanne"[2]). Eine solche zwischen

---

1) Hiermit soll *niyútaḥ* nur approximativ übersetzt sein. Die genaue Bedeutung des Wortes, das wohl irgendwie eine in langer Reihe arrangierte Bespannung ausdrückt („Vielgespann", Geldner, Glossar), steht nicht fest.

2) Sollte es sich nicht um eine ähnliche Abirrung VIII, 3, 16 (vgl. Hopkins, JAOS. XV, 256) handeln? Der Dichter meint aller Wahrscheinlichkeit nach, daß die betenden Kaṇvas erfolgreich gewesen sind wie die Bhṛgus. Er sagt

Gedanken und Ausdruck liegende Entgleisung kommt hier und da im Ṛgveda vor. Einen Fall, VI, 2, 7, glaube ich ZDMG. 55, 279 nachgewiesen zu haben; einen zweiten habe ich ebendas. herangezogen I, 135, 2 *páripūto ádribhiḥ*: mit den Steinen wird der Soma ja gepreßt, nicht gereinigt; gereinigt wird er ja mit der Seihe, nicht mit Steinen. Auch I, 109, 4 d liegt ähnliche Verwirrung vor. Immerhin wird man zu einer Erklärung unsrer Stelle in diesem Stil nicht unnötig greifen. Nichts hindert, meine ich, beim geradlinigen Verständnis zu bleiben: wann wirst du wie die Gebete deine Gespanne anspannen? Auch so wird Indra, wie der Tenor des Liedes erwarten läßt, angerufen, mit den Gebeten etwas zu machen. In langer Reihe sind die Gebete Indra dargeboten worden; die nimmt er sich jetzt zum Vorbild, um ihrem Arrangement entsprechend sein Gespann zu arrangieren und so zum Opfer zu fahren.

6. Mir bleibt schließlich eine Stelle übrig, an der ich wirkliche Voranstellung des *ná* glaublich finde: VI, 66, 6 (von den Maruts und der Göttin Rodasī) *ádha smaiṣu rodasī́ svá́śocir ā́mavatsu tasthau ná rókaḥ* „da trat bei ihnen, den ungestümen, (auf den Wagen) Rodasī die selbstleuchtende, wie ein Licht". Erkennt man diese Übersetzung an, so ist damit auch für die eben besprochenen Stellen VI, 35, 3 und VIII, 3, 16 die Annahme vorangestellter Partikel möglich gemacht. Wenn ich diese Möglichkeit nicht wahrscheinlich finde, beruht das darauf, daß VI, 35, 3 in *dhíyo ná*, VIII, 3, 16 in *káṇvā iva* ein natürlicher Anschluß der Vergleichspartikeln sich bietet, der VI, 66, 6 fehlt.

20. Die enklitischen Formen des Pronominalstamms *a-*.

Die Regel über Betonung der Formen des Pronominalstamms *a-* formuliert Delbrück Ai. Syntax 28 f. (siehe dazu Vgl. Syntax I, 473; III, 47 f.) so, daß bei adjektivischem Gebrauch diese Formen, immer deiktisch stehend, betont seien, während sie bei substantivischem Gebrauch sowohl betont als deiktisch oder stark anaphorisch, wie unbetont als schwach anaphorisch vorkommen. Eine Reihe ṛgvedischer Stellen, die ich textkritisch anzutasten Bedenken trage, erwecken mir am ersten Teil dieser Regel Zweifel.

Ehe ich diesen darlege, bleibe ich zunächst bei ihrem zweiten Teil und versuche den Unterschied der Fälle mit und ohne Akzent bei substantivischem Gebrauch zu möglichster Anschaulichkeit zu bringen. Man betrachte einige Stellen, an denen ein das teilweise

---

káṇvā iva bhṛ́gavaḥ sū́ryā iva víśvam íd dhītám ānaśuḥ: also „die Bhṛgus wie die Kaṇvas" statt „die Kaṇvas wie die Bhṛgus". Ich glaube nicht, daß man *iva bhṛ́gavaḥ* verbinden und „wie die Bh." übersetzen soll. Daß das *iva* hinter *káṇvāḥ* steht, von dem *bhṛ́gavaḥ* durch die Cäsur getrennt, ist gewiß kein Zufall. S. unten Nr. 6.

Objekt ausdrückendes *asya* oder *asyá*, von einem Verb des Trinkens abhängig, sich auf den Soma bezieht. Hier kann gemeint sein: der und der Gott (und kein andrer) soll von ihm trinken. Oder: der Gott soll von ihm trinken (und nicht etwa vom Soma
5 unsrer Nebenbuhler). Im ersten Fall haben wir z. B.

VIII, 94, 4 *ásti sómo ayáṃ sutáḥ, píbanty asya marútaḥ*.
IX, 109, 15 (nachdem es geheißen hat *índuḥ paviṣṭa*) *píbanty asya víśve devā́saḥ*.

Im zweiten Falle dagegen

10 III, 35, 6 *tavāyáṃ sómas tváṃ éhy arvā́ṅ*
śaśvattamáṃ sumánā asyá pāhi:

der vorangehende Vers hat darum gebeten, daß den Gott nicht *ní rīraman yájamānāso anyé*; zu ihm wird gesagt *atyā́yāhi śáśvataḥ*.

VI, 47, 1 *svādúṣ kílāyám mádhumāṅ utāyám*
15 *tīvráḥ kílāyáṃ rásavāṅ utāyám*,
utó nv àsyá papivā́ṃsam índraṃ
ná káś caná sahata āhavéṣu:

wir können das zweite Hemistich umschreiben „dieser und kein andrer Soma ist es, der Indra unbezwinglich macht".

20 Danach werden wir bei Stellen wie III, 51, 10 etc., die an sich beiden Auffassungen zugänglich sein würden, der überlieferten Betonung zu entnehmen haben, in welcher Richtung sie zu verstehen sind.

Ähnliches ist über die Stellen zu sagen, an denen *asya* oder
25 *asyá* von *vid* oder ähnlichem Verb abhängt. So sehr klar

III, 55, 18 *vīrásya nú svásvyaṃ janāsaḥ*
prá nú vocāma, vidúr asya devā́ḥ.

Aber andrerseits

VI, 59, 5 *índrāgnī kó asyá vāṃ dévau mártaś ciketati*:

30 „wer kennt dies euer Geheimnis?" Danach werden wir den Refrain deuten

I, 105, 1 ff. *vittáṃ me asyá rodasī*:

dieses (das jedesmal in den vorangehenden Worten liegende) ist mein Geheimnis oder meine Kunde, wovon ihr wissen sollt.

35 VIII, 26, 11 *vaiyaśvásya śrutaṃ naroto me asyá vedathaḥ*:

höret auf den V., und dieses (daß ich nämlich der V. bin) ist die Eigenschaft von mir, von der ihr wissen sollt.

I, 164, 32 *yá īṃ cakā́ra ná só asyá veda*:

diesem, im Unterschied von andern, ist es eigen, daß wer ihn
40 gemacht hat, von ihm nicht weiß.

Aber andrerseits

I, 23, 24 *sám māgne várcasā srja . . . vidyúr me asya deváḥ*: es mögen das von mir die Götter wissen — das Erwähnte, daß mir *várcas* etc. verliehen werden soll.

Um nun weiter für die Beurteilung fraglicher Gebrauchsweisen des *asya*, *asmai* etc. zuvörderst durch Feststellung des Sicheren eine Unterlage zu schaffen, ist hier hervorzuheben, daß diese Formen, wie bekannt, häufig so dastehen, daß die Bezeichnung des Gemeinten hinterher epexegetisch folgt: zuweilen ist von diesem schon vorher die Rede gewesen, häufig aber ist das nicht der Fall. So steht die enklitische Pronominalform gern in unmittelbarer Nähe des Liedanfangs, z. B. I, 14, 1 *aíbhir* (Pp. *ā́ e°*, gewiß richtig) *agne dúvo gíro víśvebhiḥ sómapītaye, devébhir yāhi yákṣi ca*, oder IX, 11, 1 *úpāsmai gāyatā naraḥ pávamānāyendave*[1]). Wie es nach der Erwähnung des Gottes heißen würde „singt ihm (*asmai*)", nämlich dem eben Genannten, so heißt es hier vor dessen Erwähnung „singt ihm (*asmai*)", nämlich dem gleich zu Nennenden. Das ist dem Wesen der Sache nach derselbe Gebrauch, den für den Fall, daß diese Nennung in Gestalt eines Relativsatzes erfolgt, Delbrück Ai. Syntax 560 beschreibt: wie mit vorangehendem Relativsatz gesagt wird *yásya . . . ā́sado barhíḥ . . .*, *áhāny asmai sudínā bhavanti* (VII, 11, 2), so mit folgendem Relativsatz *anyé jāyā́m pári mṛśanty asya, yásya* etc. (X, 34, 4). Es muß weiter hinzugefügt werden, daß die auf ein vorangehendes *asya* etc. folgende Bezeichnung der gemeinten Wesenheit auch implicite geschehen oder durch die ganze Situation ersetzt werden kann. So fängt das Lied II, 17 an *tád asmai návyam aṅgirasvád arcata*, und statt der Nennung Indras folgt die gleichwertige seiner Taten. VI, 27, 1 ergibt sich aus dem dabeistehenden *máde* und *pītaú*, daß *asya* auf den Soma geht, und Ähnliches häufig.

Recht oft schließt sich an das *asya*, *asmai* etc. ein Adjektiv, z. B. II, 16, 4 *víśve hy àsmai yajatā́ya dhṛṣṇáve krátum bháranti* etc. „denn Alle bringen ihm, dem Opferwürdigen, Kühnen" . . .; ähnlich VII, 40, 1 . . . *asya ratnínaḥ*, VII, 82, 3 . . . *asya māyínaḥ*, X, 13, 5 . . . *asyobháyasya*, X, 61, 24 . . . *asya jényasya*, X, 79, 1 . . . *asya mahatáḥ*, u. a. m.[2]). Ebenso mit einem Partizip I, 127, 6

1) Die Reihenfolge kann übrigens auch umgedreht, im Zusammenhang derselben Konstruktion (nicht, wie so oft, in einem neuen Satz) die in Frage kommende Wesenheit erst benannt und dann mit dem enklitischen Pronomen auf sie zurückgewiesen werden: so III, 13, 1 *prá vo devā́yāgnáye bárhiṣṭham arcāsmai*; IX, 91, 3 *vṛ́ṣā vṛ́ṣṇe róruvad aṃśúr asmai pávamāno rúśad īrte páyo góḥ*. Ist es dieser Ausdrucksweise nicht verwandt, wenn I, 104, 7 gesagt wird *śrát te asmā adhāyi*?

2) Hierher wohl auch X, 74, 3 . . . *eṣām amṛ́tānām*. Vielleicht auch X, 93, 9 . . . *eṣāṃ carṣaṇīnā́m*, so daß *eṣām* das vorangehende *váhnibhiḥ* aufnimmt und durch das Adj. *carṣ°* näher charakterisiert wird. Oder ist das *c°* Substantiv und die Stelle den unten S. 828 gesammelten zuzurechnen?

. . . *asya hárṣataḥ*, V, 64, 2 . . . *asmā́ árcate*, VI, 42, 1 . . . *asmai pípīṣate*, X, 91, 13 . . . *asmā́ uśaté*, X, 95, 8 . . . *āsu jáhatiṣu*, u. a. m.[1]).

Nun zu der Frage, ob die in Rede stehenden Pronominalformen
5 auch adjektivisch (. . *asya sómasya* „dieses Soma") gebraucht werden. Delbrück Ai. Syntax 28 verneint das, wie schon Windisch in seiner für die Lehre vom anaphorischen Pronomen bahnbrechenden Untersuchung, Curtius Studien II, 279, getan hat: „Was sollte letzteres (das anaphorische Pronomen) bei seinem Nomen,
10 dessen bloßer Stellvertreter es ist ohne irgend welche, im Nomen selbst nicht enthaltene, Beziehung hinzuzubringen?" Mir scheint doch, daß auch eine der substantivischen Verwendung des enklitischen Pronomens im Übrigen ähnliche denkbar ist, bei der jenes adjektivisch neben dem Nomen steht. Das ist zwar nicht höchste erreichbare
15 Kürze des Ausdrucks, aber doch a priori möglich. Beispielsweise kann der deiktischen Wendung: „trinke diesen Soma (und nicht den unsrer Feinde)" anaphorisch nicht allein gegenüberstehen: „wir haben den Trank gepreßt; Vāyu, trinke **du** ihn als erster", sondern auch, damit im Wesentlichen gleichwertig, nur mit einem immerhin
20 mäßigen Anflug von Weitläufigkeit: „wir haben den Trank gepreßt; Vāyu, trinke **du** diesen Soma als erster". Belege solcher Ausdrucksweise wird man von vornherein nicht häufig erwarten; Setzung des Pronomens allein ist in der Tat das Natürlichere. Aber ich glaube doch, daß an einigen Stellen jener Fall nicht zu verkennen
25 ist. Nachdem von Indra die Rede gewesen ist, heißt es VIII, 2, 21 *vidmā́ hy àsya vīrásya bhūridā́varīṃ sumatím*: „dieses Helden" — natürlich nicht „dieses Helden", sondern in derselben Vorangehendes aufnehmenden Weise, wie man hätte sagen können „wir kennen *sein* Wohlwollen", wird gesagt „wir kennen das Wohlwollen
30 *dieses Helden*". X, 174, 5 wird nach einer Erwähnung der *víśvā bhūtā́ni* (v. 3) gesagt *yáthāhám eṣā́m bhūtā́nāṃ virā́jāni*, ganz in demselben Ton. So kann auch V, 54, 10 *sadyó asyā́dhvanaḥ pārám aśnutha* die Annahme von enklitischem *asya* (Padap.[2])) richtig sein; die vorangehenden Worte implizieren die Vorstellung
35 des von den Maruts zurückgelegten Weges. Weiter VI, 22, 3 *tám īmaha índram asya rāyáḥ puruvírasya nṛvátaḥ purukṣóḥ*; der weitere Verlauf schildert dann den Reichtum ausführlicher. III, 38, 7. 8 *tád ín nv àsya vṛṣabhásya dhenóḥ, tád ín nv àsya savitúḥ* etc.[3]):

1) Hierher, mit Partizip und Adjektiv, ist wohl auch zu stellen I, 146, 1 . . . *asya cárato dhruvásya*.

2) Auch V, 60, 6 wird ein in der Tat wahrscheinliches *asya* (mit folgendem *havíṣaḥ*) vom Padap. angenommen. Das *asya . . . havíṣo yád yájāma* vergleicht sich dem oben (S. 827) besprochenen Typus von X, 34, 4 *asya yásya* etc., nur daß statt des dortigen substantivischen *asya* hier adjektivisches *asya* mit zugehörigem Substantiv steht.

3) Aber derselbe Verseingang mit substantivischem *asya* X, 61, 13 *tád ín nv àsya pariṣádvāno agman*.

der Zusammenhang resp. das jedesmal auf diesen Verseingang Folgende liefert die Erläuterung.

Nun entstehen freilich unvermeidliche Grenzstreitigkeiten zwischen der hier aufgewiesenen Ausdrucksweise und demjenigen substantivischen Gebrauch von *asya* etc., wo ein die gemeinte Wesenheit bezeichnendes Wort epexegetisch folgt. V, 29, 3, nachdem vom Soma die Rede gewesen ist, heißt es *utá brahmāṇo maruto me asya, índraḥ*[1]) *sómasya súṣutasya peyāḥ*. Soll man verstehen „von diesem Soma möge I. trinken" oder „von ihm möge I. trinken, vom Soma"? Ähnlich, nachdem es geheißen hat *rayím dayasva*, steht I, 68, 7 *sá cin nv āsām páti rayīṇām*: „er ist dieser Schätze Herr" oder „ihr Herr ist er, der Schätze"? I, 134, 6 *tvám no vāyav eṣām ápurvyaḥ sómānām prathamáḥ pītím arhasi* (ganz ähnlich IV, 47, 2; V, 51, 6; VIII, 93, 33) „von diesen Somas" oder „von ihnen, den Somas"? Momente, wie die größere Nähe oder Ferne zwischen Pronomen und Nomen, ihre Setzung in demselben oder in verschiedenen Pādas u. dgl. können im einzelnen Fall die Wahrscheinlichkeit der einen oder andern Auffassung verstärken; sichere Entscheidung ist offenbar prinzipiell nicht möglich.

Man wird nun doch nicht die ganze Reihe der oben für adjektivisches *asya* etc. beigebrachten Stellen fortinterpretieren, indem man für sie alle epexegetisches Zutreten des Substantivs annimmt. Daß das gewaltsam wäre, ist wohl ersichtlich. Besonders bezeichnend ist folgende Stelle, die ich jenen hier noch anschließe; an ihr steht die Pronominalform h i n t e r dem Substantiv: I, 110, 6 *taraṇitvā yé pitúr asya saściré*. Wird man hier die Übersetzung „dieses Vaters" (natürlich mit einem sehr schwachbetonten „dieses") vermeiden wollen, indem man die Stelle an die oben S. 827 Anm. 1 beigebrachten anschließt und übersetzt „mit des Vaters Energie, mit der seinigen"?

Schließlich würde mich in der hier verteidigten Anerkennung möglicher adjektivischer Verwendung der enklitischen Pronominalformen, bliebe noch ein Zweifel, die Beobachtung bestärken, daß das Gleiche bei dem enklitischen Pronomen *enam* wiederkehrt. Dies ergänzt, wie schon P ā ṇ i n i weiß (II, 4, 32. 34), die Formen *asya* etc.; der ṛgvedische Sprachgebrauch bestätigt deutlich diese funktionelle Zusammengehörigkeit (vgl. IV, 23, 3; 38, 9; X, 14, 11; 16, 1; 18, 11; 34, 4)[2]). Wie *asya* etc. so steht auch *enam* ganz überwiegend substantivisch. Aber auch hier kommt gelegentlich adjektivische

1) So nach dem Pp.; *asyéndraḥ* Saṃh. p.

2) Bei dieser Gelegenheit führe ich einige Stellen an, wo *enam* (resp. ein anderer Kasus des Stammes), so wie wir es auch bei *asya* etc. gefunden haben, ohne Vorangehen des Beziehungsworts auftritt, teils so, daß dies sich aus der Situation ergänzt, teils daß es nachgeliefert wird: I, 161, 5; VI, 56, 1; VII, 103, 2; X, 16, 1. 4; 19, 2; 82, 1. Bei mehreren andern Stellen kann man schwanken, ob sie hierher zu stellen sind oder Anknüpfung an Vorangehendes vorliegt.

Funktion vor[1]). Im Ṛv. freilich, soviel ich finden kann, gewöhnlich an nicht zweifellosen Stellen. I, 32, 3 *áhann enam prathamajā́m áhīnām* kann man übersetzen „er tötete ihn, den Erstgebornen" etc., VII, 28, 5 *vocémé́d índram maghávānam enam* „mögen wir ihn
5 den freigebigen I. nennen". Am ehesten überzeugend scheint mir VIII, 97, 14 *tvám púra indra cikíd enā* (Pp. *enāḥ*) *vy ójasā . . . nāśayádhyai.* Und eine recht charakteristische Stelle, die keinen Zweifel läßt, liefert die Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad V, 9: *tasyaiṣa ghoṣo bhavati yaṃ etat karṇāv apidhāya śṛṇoti. sa yadot-*
10 *kramiṣyan bhavati nainaṃ ghoṣaṃ śṛṇoti.* Zuerst wird auf das Geräusch mit *eṣa ghoṣaḥ* hingezeigt; nachher wird auf das nunmehr bekannte Geräusch mit *enaṃ ghoṣam* zurückgedeutet[2]).

21. Scheinbar einsilbiges *iva* im Ṛv.

Zur älteren Literatur, von welcher Wackernagel, Ai. Gramm.
15 I, 317 das Hauptsächlichste verzeichnet, kommt jetzt Arnold, Ved. Metre 78 fg. Die gegenwärtig wohl vorherrschende Ansicht, daß, wo *iva* eine Silbe zu viel ergibt, eine Nebenform *va* einzusetzen sei, kann ich mir nicht aneignen: worüber, obwohl meine eigne Auffassung keineswegs neu ist, eine kurze Erörterung nicht
20 überflüssig scheint.

Das mittelindische *va* (wie *nalaṃ va soto va*) beweist so wenig für den Veda, wie es statthaft wäre, etwa das mittelindische *ti* = *iti* in vedische Texte hineinzusetzen. Die Überlieferung für den *ivārthe va-śabdaḥ* (s. Bollensen, Orient u. Occident II, 469)
25 steht auf mehr als schwachen Füßen. Wie Untergang des *i* auf lautlichem Wege sich vollziehen konnte, ist, wenn altes *i* (und nicht *ə*) vorliegt, nicht abzusehen: daß jenes vorliegt, möchte ich wegen des naheliegenden Zusammenhangs mit *evá* für wahrscheinlich halten[3]). Die Annahme, daß das *i*, wie offenbar im Mittelindischen, auf nicht
30 lautlichem Wege geschwunden sei, besitzt für die alte Sprache kaum besondere Überzeugungskraft. Für nahezu entscheidend aber halte ich, daß die vedische Textüberlieferung das angebliche *va* absolut nicht kennt. Wäre nicht aller Erwartung nach statt *divó iva*, *rátham iva* vielmehr *divó va*, *rátham va* überliefert worden,
35 falls man wirklich so sprach?

---

1) Vgl. für die spätere Sprache Speyer, Ved. u. Sansk. Synt. § 136; Thommen, Die Wortstellung im nachved. Aind. S. 39 Anm. 1.

2) Das hier über *ena-* Gesagte gibt mir Gelegenheit, beiläufig der einzigen Stelle des Ṛv. zu gedenken, an der dieser Stamm akzentuiert vorkommen soll. VIII, 6, 19 *imā́s ta indra pṛ́śnayo ghṛtáṃ duhata āśíram, enā́m ṛtásya pipyúṣīḥ.* Ich bin unfähig den Vers, wie er überliefert ist, zu verstehen. Hat noch Niemand *dhénām* vorgeschlagen? Genau die für *dhénā* charakteristische Umgebung verwandter Vorstellungen (s. meine „Vedaforschung" 95 ff.) liegt hier vor. Mit *dhénām ṛtásya* wäre I, 141, 1 *ṛtásya dhénāḥ* zu vergleichen.

3) Doch anders Bartholomae, BB. 15, 240.

Während nun die Überlieferung die eben bezeichnete Textgestalt nirgends bietet, gibt sie statt dessen an einer Reihe von Stellen eine andre, welche der erforderten Verminderung der Silbenzahl gerecht wird: so nämlich daß auslautendes-*ḥ* (event. auch *-m*) geschwunden und zwischen dem vorangehenden Vokal und dem Anlaut des *iva* der normale Sandhi vollzogen ist. Zum Teil freilich bestehen bei den einzelnen Stellen Zweifel, beispielsweise indem für die Ansetzung des dem *iva* vorangehenden Auslauts statt *-aḥ* auch *-ā* in Betracht kommt[1]). Für sicher oder wahrscheinlich halte ich etwa folgende Stellen:

VII, 46, 4 (an Indra) *bā́dhase jánān vr̥ṣabhéva manyúnā.* Sehr unwahrscheinlich ist Instr. *vr̥ṣabhā́*, ebenso der Dual, mag man es mit Nom. oder Acc. versuchen. Wahrscheinlich ist nur Nom. Sing., vgl. Lanman, Noun-Inflection 329, Roth, ZDMG. 48, 681, dem ich nur in der gleichen Zerlegung IV, 41. 5 *dhiyáḥ pretā́rā vr̥ṣabhéva dhenóḥ* nicht folge: hier, in einem auf Indra-Varuṇa bezüglichen Vergleich, liegt m. E. der Dual vor, von dem aus der Dichter dann zum Sing. *dhenóḥ* übergeht[2]).

V, 7, 8 *śúciḥ ṣma yásmā atrivát prá svádhitīva rīyate*: der Pp. wird eher mit der Auflösung *svádhitiḥ-iva* Recht haben, als daß Instr. oder Nom.[3]) auf *-tī* anzunehmen wäre.

IX, 96, 15 (an den Pavamāna) *urv ìva gātúḥ suyámo ná vóḷhā.* Vgl. IX, 85, 4 *urúm no gātúm kr̥ṇu.*

Zweifelhaft muß bleiben III, 36, 6 *prá yát síndhavaḥ prasavám yáthā́yann ā́paḥ samudrám rathyèva jagmuḥ* und VII, 95, 1 *prá*

---

1) Ich gebe einige dieser unsicheren Beispiele. II, 6, 7 *antár hy àgna īyase vidvā́n jánmobháyā kave, dūtó jányeva mítryaḥ.* Dafür, daß *jányaḥ* vorliegt (Roth, ZDMG. 48, 681), spricht die Parallelität von *jánya* mit *dūtá* II, 39, 1 und mit *mitríya* IV, 55, 5; vgl. auch Taitt. Br. I, 7, 8, 7. Andererseits empfiehlt die Rücksicht auf Symmetrie vielmehr, einen dem *jánmobháyā* entsprechenden Dual anzunehmen, wobei ich nicht sowohl an Graßmann's *jánye va* (Neutr. dual.) als vielmehr mit dem Pp. an *jányā iva* („wie ein befreundeter Bote zwischen zwei Männern eines Stammes") denken würde. — III, 61, 7 *candréva bhānúm ví dadhe purutrā́.* Roth a. a. O. nimmt *candrám* an. Warum nicht *candrā́* (wie die Morgenröte, vgl. I, 157, 1)? — V, 50, 4 *árṇā dhíreva sánitā*: daß *dhírā* richtig und von „weisen Fluten" die Rede ist, ist durchaus möglich. — X, 49, 6 *ahám sá yó návavāstvam br̥hádratham sám vr̥tréva dásam vr̥trahā́rujam*: *vr̥trā́* ist denkbar. — Ganz unsicher ist *kā́rādhunīva* I, 180, 8; vgl. Pischel, Ved. Stud. I, 58. — Die beiden Stellen III, 36, 6 und VII, 95, 1, die eingehendere Besprechung verlangen, erörtere ich unten S. 831—32. — Als unsicher muß auch das *vándaneva* Av. VII, 115, 2 (vgl. Whitney zu A. Prāt. II, 56) angesehen werden.

2) Ganz ebenso VIII, 35, 5 *stómam juṣethām yuvaśéva kanyánām.* Arnold 78 nimmt *yuvaśáḥ* an. Aber die Vergleichung betrifft die beiden Aśvin; von dem ihrer Zweiheit angepaßten *yuvaśá* geht sie dann zum Singular *kanyánām* hinüber. So entspricht hier und an der oben angeführten Stelle der Vergleich in den Numeris dem Hauptsatz: dem Götterpaar steht im Singular dort die *dhī́*, hier der *stóma* gegenüber.

3) Für einen solchen wird man sich nicht auf *svádhitīvān* I, 88, 2 oder auf *svāhā́kr̥tīṣu* I, 188, 11 berufen. Vgl. Lanman 375; SBE. 46, 383 usw.

kṣódasā dhā́yasā sasra eṣā́ sárasvatī dharúṇam ā́yasī pū́ḥ, prabā́badhānā rathyèva yāti víśvā apó mahinā́ síndhur anyā́ḥ. Roth a. a. O. löst an der ersten Stelle *rathyèva* in *-ās i-* auf. Geldner (Glossar) nimmt ein (offenbar im Instr. Sing. zu ver-
5 stehendes) Fem. *rathyā̀* „Fahrstraße" an. Vielleicht ist das richtig. Die Stellen lesen sich dann glatt; ein *rathyā* „Fahrstraße" ist der späteren Sprache ja geläufig; zum Akzent kann man *pathyā̀* u. A. vergleichen. An einen Instrumental (dieses Stammes?) denkt für III, 36, 6 auch Bergaigne, Mél. Renier 77 A. 1. Doch ist eine
10 andre Auffassung wenigstens möglich. Man kann zur Vergleichung heranziehen das singularische *rathī́r iva* V, 61, 17; VIII, 95, 1, das pluralische *rathyò yathā, ... ná rathyā̀ḥ, rathyò ná* VIII, 47, 5; X, 78, 5; 91, 7; 130, 7, das dualische ... *ná rathyā̀* VIII, 25, 2, endlich die vier andern Stellen, an denen wie an diesen *rathyèva*
15 steht, nämlich, mit kaum zweifelhaftem Dual, II, 39, 2. 3; III, 33, 2[1]); VII, 39, 1 Auf Grund dieser Parallelen würde man an jenen beiden Stellen *rathyā̀ḥ iva* auflösen, das erstemal als Nom. pl., das zweitemal als Acc. pl.: die lange Reihe der Kürzen von *rathía(ḥ) iva* konnte dem Vers eben nur durch solchen Sandhi eingefügt
20 werden, den nahe zu legen dann das geläufige *rathyèva* = *rathyā̀ iva* mitgewirkt haben mag.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich einschiebungsweise wenige Bemerkungen über die Stellen machen, an denen sich *ráthyeva* findet. Ohne weiteres klar ist I, 180, 4; X, 10, 7. 8; 89, 2; 117, 5:
25 überall steht da *ráthyeva cakrā́.* Es bleibt II, 4, 6 (von Agni) *vā́r ṇá pathā́ ráthyeva svānīt* und IV, 1, 3 (an denselben) *sákhe sákhāyam abhy ā́ vavṛtsvāśúm ná cakrám ráthyeva rámhyā.* An der ersten Stelle will Graßmann (Wörterb.) *ráthiam va* lesen. Das Richtige wird sein, daß *ráthyeva* auch hier ist, was
30 es sonst ist, nämlich = *ráthyā* (Nom. pl. neutr.) *iva*; es wird, wie ich schon SBE. 46, 205 bemerkt habe, *cakrā́* zu ergänzen sein. Auch an der zweiten Stelle wird *ráthyeva* doch wohl auf die Vorstellung des Rades oder von Rädern gehen. *cakrám* steht ja unmittelbar daneben, und die Stelle wird dazu noch durch das
35 Verb *ā-vṛt* mit den dasselbe Verb neben *ráthyeva cakrā́* aufweisenden Stellen X, 89, 2; 117, 5 zusammengehalten. Danach ist *ráthyeva* entweder gleich *ráthyam iva* (vgl. Lanman 331; Roth a. a. O. 682), oder — mir wahrscheinlicher — das geläufige *ráthyā iva* hat sich eingedrängt, indem die Vorstellung von der Einzahl zur Mehrzahl
40 hinübergleitet[2]).

---

1) Diese Stelle ist den besprochenen besonders ähnlich; auch daß sie der ersten von ihnen örtlich nahe steht, verdient Beachtung.

2) Daß adjektivischer Instr. sg. fem. „mit wagenhafter Schnelligkeit" vorliege, ist kaum wahrscheinlich. Das Aussehen der Instrumentale von *-ā*-stämmen auf *-ā*, welche Lanman Nouninflection 358 zusammenstellt, spricht nicht dafür (allerdings wird männlicher Instr. *cakréṇa ráthyā* I, 53, 9 nicht in Abrede zu stellen sein). Auch würde diese Auffassung für II, 4, 6 nicht passen.

Sehen wir von den unsicheren Stellen auf die oben beigebrachten sicheren zurück, so drängt sich wohl die Wahrscheinlichkeit auf, daß jene Stellen, an welchen der überlieferte Text bei *iva* gegenüber der normalen Behandlung eine Silbe spart, für die Auffassung der normal geschriebenen Stellen, an welchen nach Ausweis des 5 Metrums eine Silbe erspart werden muß, den Weg zu zeigen haben [1]). Danach wäre nicht *va* gesprochen, sondern über das stark geschwächte oder annähernd geschwundene *-ḥ* etc. hinüber verschliffen. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß die betreffende Erscheinung für Fälle wie **vidyúd iva* im Ṛgveda nicht belegt ist [2]); gab es ein 10 *va*, würde so etwas wie **vidyúd va* wohl nicht ganz fehlen. Daß die hier behauptete Verschleifung, die an sich keineswegs auf *iva* beschränkt ist, doch gerade bei diesem so häufig auftritt, begreift sich. Neben der besonders engen Verbindung des *iva* mit dem vorangehenden Wort fällt die lange, für das Metrum schwer ver- 15 wendbare Reihe von Kürzen ins Gewicht, die sich bei normaler Behandlung etwa von *-a(ḥ) iva*, *-am iva* ergab und sich durch Kontraktion des *-a* von *iva* mit einem folgenden Vokal oder durch Gewinnung von Position für das *-a* nicht immer leicht fortschaffen ließ.

22. *sá* und *sáḥ* im Ṛgveda.

Meine Bemerkungen über diese doppelgestaltige Pronominalform 20 Prolegomena 462 ff. verlangen einige Zusätze, auch eine Berichtigung.

Kurz gefaßt ist, wie ich ausgeführt habe, die Sachlage die, daß der Gebrauch des Ṛgveda sich der späteren Regel (*sá* vor Konsonant, *sáḥ* vor Vokal) annähert, ohne doch bei ihr angelangt zu sein. 25

Was Arnold sagt (JAOS. XVIII, 292; Vedic Metre 74), macht mich daran nicht zweifelhaft. Dieser sieht selbst für das klassische Sanskrit, außer vor *a-*, in „the alleged form *sáḥ* little more than a fiction to excuse the exceptional hiatus" (d. h. den Hiatus *sá i-* etc.). Vollends für den Ṛgveda drängt er die Form 30 *sáḥ* ganz zurück und drückt die für diesen Text aufzuwerfende Frage so aus: „If we consider the cases that actually occur, the substantial point is whether *sá* is or is not combined with a vowel following". Offenbar also sieht er so gut in dem *sá ít* wie in dem *sét* des Ṛgveda ein *sá*, das eine Mal mit Hiatus, das andre 35 Mal mit Kontraktion.

Dem ist entgegenzuhalten, daß einerseits, wie nicht näher ausgeführt zu werden braucht, die Existenz eines *sáḥ* sprach-

---

Denkbar ist übrigens Instr. *ráthyā* „auf der Fahrstraße". Wer mit Geldner ein *rathyā̀* in dieser Bedeutung annimmt, braucht darum auf ein *ráthyā* nicht zu verzichten.

1) So sieht es offenbar auch Benfey, Abh. GGW. 19, 248 f. und Pischel, ZDMG. 35, 721 an. Vgl. auch Collitz, BB. 29, 93.

2) Auch nicht im Av., wenn man von dem offenbar verderbten Vers VI, 12, 1 absieht.

geschichtlich a priori größte Wahrscheinlichkeit hat. Auf der andern Seite fügen sich die überlieferten Daten in diese Wahrscheinlichkeit ein oder würden vielmehr von sich aus zu ihr führen. Ich erinnere zuvörderst an das *sás padīṣṭa*, *nahí ṣás táva* des
5 Ṛgveda (III, 53, 21; VIII, 33, 16). Weiter an den im Ṛgveda überaus häufigen und im 10. Maṇḍala sogar zunehmenden Hiatus (*sá ā́*, *sá íd*, *sá ucyate* etc.). Jene Häufigkeit, außer allem Verhältnis zur sonstigen Häufigkeit des Hiatus, wäre unbegreiflich. Verständlich wird sie nur durch die Annahme von *sáḥ*, d. h. der
10 bloßen Scheinbarkeit des Hiatus. Und ebenso unbegreiflich wäre, daß wirklicher Hiatus bei diesem Wort gerade in X zunähme, wo er sonst im ganzen offenbar abnimmt, während jene Zunahme sich sofort erklärt, sobald man sie nicht auf Hiatus sondern auf Beliebterwerden des *sáḥ* bezieht. Endlich sei bemerkt, daß dieses
15 Beliebterwerden, zusammengehalten mit der Geltung des *sáḥ* in der späteren Sprache (auch des *so* resp. *se* in den auf der Pālistufe stehenden Dialekten), sich so natürlich in den Zusammenhang der Entwicklung einfügt, daß auch von dieser Seite sich die hier vorgelegte Auffassung offenbar bestätigt.

20 Vor Vokalen weitaus seltener als *sáḥ* ist *sá*, das sich natürlich bequem darbietet um Kontraktion herbeizuführen. Es ist auf den ersten Blick auffallend, daß diese Kontraktion viel häufiger mit anderm Vokal als mit *a-* stattfindet: wobei für den Zweck dieser Vergleichung unter den Fällen mit folgendem *a-* diejenigen mit-
25 gezählt sind, in denen das Pronomen als *só* (mit überlieferter oder durch das Metrum geforderter Zusammenziehung) erscheint[1]). Es kann doch wohl in diesem Mißverhältnis der Verteilung der Vokale auf den folgenden Anlaut nur Zufall gesehen werden, darauf beruhend oder dadurch verstärkt, daß die Verbindungen *sét*, *semám* u. dgl.
30 besonders beliebt waren[2]). Hier muß aber gefragt werden, was bei folgendem *a-* entstand, *sā́-* oder *só-*. Ich habe folgende Fälle gesammelt:

1. mit *sā́-*: I, 129, 1 *sā́smā́kam.* II, 13, 2 ff. *sā́si.* II, 17, 6; 18, 2 *sā́smai.* [VI, 12, 4 *sā́smā́kebhiḥ*: hier aber ist die Kontraktion
35 aufzulösen.] X, 27, 1 *sā́bhivegáḥ.* X, 44, 5 *sā́smín.*

2. mit *só-* (überliefert meist *só a-*): II, 12, 5 *só aryáḥ.* II, 35, 7. 13 *só apā́m.* III, 10, 3; V, 4, 6 *só agne.* III, 55, 17 *só anyásmin.* X, 53, 1 *sòyám.* X, 97, 23 *sòsmā́kam.*

Früher habe ich mich dafür ausgesprochen, in allen diesen
40 Fällen *sā́-* herzustellen. Ich halte daran nicht fest. Mein Grund war die im allgemeinen ja richtige Auffassung, man habe *sáḥ* nur verwandt, dem Hiatus zu entgehen; danach hätte man nicht Ursache gehabt, vor *a-*, mit dem man kontrahieren wollte, *sáḥ* zu wählen.

---

1) Aufzählung aller Fälle mit Kontraktion gibt Arnold, Ved. Metre 74.

2) Auch die große Rolle, die bei diesen Kontraktionen das Maṇḍ. II spielt, verdient hier als eine weitere Singularität hervorgehoben zu werden.

Das scheint doch zu weitgehende Konsequenzmacherei. Für später steht die Tatsache ja fest, daß *sáḥ* mit Abhinihita Sandhi vor *a*- so gut in Geltung steht, wie ohne solchen Sandhi vor den andern Vokalen. Ist es, nach dem sonst zu beobachtenden Verhältnis, unwahrscheinlich, daß sich dies im Ṛgveda anbahnt, ohne sich 5 damals schon allgemein durchgesetzt zu haben? Geht doch durch die ṛgvedische Zeit ein Vordringen der Form *sáḥ* auf der einen, des Abhinihita Sandhi auf der andern Seite. Und fing man einmal an, sich an das Verhältnis von *deva iti* und *devopi* zu gewöhnen, so konnte zu *sa iti* auch ein *sopi* leicht hinzukommen. Dagegen 10 mit textkritischen Maßregeln anzugehen wird doch bedenklich sein.

Über den zurechtgemachten Charakter der Überlieferung am Pādaende kann ich auf das Proleg. 465 Gesagte verweisen.

23. Zweisilbige Aussprache des *ṛ*.

Nachstehend hoffe ich eine annähernd vollständige Sammlung 15 der Stellen, die in Betracht gezogen werden können, zu geben.

I, 36, 8 *bhúvat káṇve vṛ́ṣā dyumny ā́hutaḥ*
I, 61, 10 *ví vṛścad vájreṇa vṛtrám índraḥ*
I, 77, 4 *sá no nṛṇā́ṃ nṛ́tamo riśā́dāḥ*
I, 100, 6 *asmā́kebhir nṛ́bhiḥ sū́ryaṃ sanat* 20
I, 120, 4 *ví pṛcchāmi pākyā̀ ná devā́n*
I, 135, 5 *imáṃ índum marmṛjanta vājínam*
I, 145, 5 *sá īm mṛgó ápyo vanargúḥ*
II, 4, 8 *tṛtī́ye vidáthe mánma śaṃsi*
V, 19, 5 *tā́ asya san dhṛṣájo ná tigmā́ḥ* 25
VI, 3, 7 *vṛ́ṣā rukṣá óṣadhīṣu nūnot*
VII, 87, 6 *drapsó ná śvetó mṛgás túviṣmān*
VIII, 2, 26 *pā́tā vṛtrahā́ sutám*
VIII, 52, 2 *pṛ́ṣadhre médhye mātaríśvani*
VIII, 54, 6 *ā́jipate nṛpate tvám íd dhí naḥ* 30
X, 27, 6 *ghṛ́ṣuṃ vā yé ninidúḥ sákhāyam*
X, 30, 13 *práti yád ā́po ádṛśram āyatī́ḥ*
X, 39, 14 *átakṣāma bhṛ́gavo ná rátham*
X, 79, 5 *ā́jyair ghṛtaír juhóti púṣyati*
X, 93, 9 *kṛdhí no áhrayo deva savitaḥ* 35
X, 105, 6 *ṛbhúr ná krátubhir mātaríśvā.*

Prüfung der einzelnen Stellen läßt von vornherein viele unter ihnen als andern Auffassungen ungezwungen zugänglich erscheinen. Das Metrum von I, 120, X, 93. 105 ist so unregelmäßig, daß die diesen Liedern entnommenen Belege nichts bedeuten können; bei 40 der Besonderheit des Metrums von I, 61 muß in V. 10 zehnsilbige Zeile direkt für wahrscheinlicher gehalten werden als die lahme elfsilbige. Leisere Hinneigung der Umgebung zu metrischer Unregelmäßigkeit läßt m. E. auch I, 135, 5; II, 4, 8; VI, 3, 7 die

Auflösung als entbehrlich erscheinen, während diese I, 145, 5; V, 19, 5; VIII, 54, 6; X, 39, 14 zwar die normale Silbenzahl herstellt, aber in andrer Richtung das Metrum schädigt, so daß Belassen der Unterzähligkeit — in allen vier Fällen der typischen Verbindung 5 viersilbigen Eingangs mit dem Fortgang, der zu fünfsilbigem Eingang gehört — sich empfiehlt. Anderweitige Wege die fehlende Silbe zu gewinnen liegen nahe I, 77, 4 (zweisilbige Genetivendung *-ām*), VIII, 2, 26 (desgl. Silbe *pā-*, vgl. Arnold, Ved. Metre 90. 91), X, 79, 5 (*ájiair*). So bleiben übrig die Stellen I, 36, 8; 100, 6; 10 VII, 87, 6 (oder Pentadenrhythmus, wie Arnold annimmt?); VIII, 52, 2; X, 27, 6 (auch hier die oben erwähnte typische Unterzähligkeit?): 30, 13 (Arnold vermutet hier *āyatír ádṛśram*; wie wäre der Fehler entstanden?). Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Basis für Annahme des zweisilbigen *ṛ* etwas schmal ist. Möglich, daß 15 die Sache doch ihre Richtigkeit hat; insonderheit den Stellen I, 36, 8; 100, 6 wäre so besonders gut geholfen. Aber möglich auch, daß für jene Stellen die Annahme sei es inkorrekter Behandlung des Metrums[1]) durch den Verfasser, sei es fehlerhafter Überlieferung das Rechte träfe. Ich sehe nicht, wie sichere Entscheidung zu 20 erreichen ist.

1) I, 100, 6 könnte ungeschickte Fortführung des VIII, 15, 12 erhaltenen Beginns vorliegen.

Nachtrag.

Zu S. 825. Unter Nr. 6 könnte man noch hinzufügen wollen III, 38, 8; IV, 22, 8. Ich glaube doch, daß an der ersten Stelle in *ápīva yóṣā* nicht *iva yóṣā* für *yóṣeva* steht, sondern daß *ápi* 25 der Vergleichung angehört. An der zweiten Stelle wird, formell wenigstens, *mádyo ná síndhuḥ* zusammengehören.

Zu S. 835. Wer zweisilbige Aussprache des *ṛ* anerkennt, kann an sie noch denken in *tṛṣvím* IV, 4, 1; *vṛtrám* IV, 17, 1; *ṛñjasānáḥ* IV, 21, 5; *vṛṣan* V, 33, 2; *gṛṇānā* VI, 63, 2. Daß diese 30 Stellen ihrerseits die Frage nach der Zulässigkeit jener Aussprache nicht entscheiden, ist wohl klar.

Roß und Reiter im Šāhnāme.

Von

Paul Horn.

Firdausī's Šāhnāme gegenüber bringen die Orientalisten Lessing's Epigramm:

> Wer wird nicht einen Klopstock loben?
> Doch wird ihn jeder lesen? — Nein.
> Wir wollen weniger erhoben 5
> Und fleißiger gelesen sein

gemeiniglich mit einer Beharrlichkeit zur Anwendung, die fast unverantwortlich ist. Auch Nöldeke's schöne Abhandlung im Grundrisse der iranischen Philologie hat niemanden zu speziellen Firdausīstudien angeregt. Und doch ist es eine Ehrenpflicht der iranischen 10 Philologie, gründlich die Schätze zu heben, welche Firdausī's Lebenswerk den verschiedensten Zweigen der Forschung in so reicher Fülle anbietet. In Deutschland gibt es ja allerdings, trotz ihres Grundrisses, eigentlich noch keine solche Disziplin, wenigstens verfügt sie noch über keinen Lehrstuhl, der ihre zunftmäßige Anerkennung zum 15 Ausdruck brächte. Auf den internationalen Orientalistenkongressen ist die arische Sektion schon längst in a) Indien und b) Iran geschieden, und „Iran" hat immer so viel Verhandlungsstoff zu bewältigen, daß die Zeit nie ausreichen will. Im Universitätsbetriebe ist aber die „historische Entwicklung" bei Indien stehen geblieben. 20

Ich hatte schon vor Jahren einen Beitrag zur Tilgung besagter Ehrenschuld in Angriff genommen: Eine ins Einzelste gehende, umfassende Darstellung der Kultur Persiens nach den Schilderungen des Šāhnāmes. Leider haben mich Störungen meiner Gesundheit, die jetzt gehoben sind, bislang verhindert, das begonnene Werk zu Ende 25 zu führen. Doch hielt ich die Wertschätzung Firdausī's noch allgemein für unerschüttert. Aus Browne's Literary History of Persia Vol. II, 142/43 ersehe ich indes, daß dieser gar keinen Enthusiasmus für das Šāhnāme hegt und daraus kein Hehl macht. Einer so gewichtigen Stimme gegenüber ist es notwendig, bald Einspruch 30 zu erheben, wenn man zu solchem Veranlassung hat, damit nicht andere irre werden. Ich greife aus meinem bisher fertig gestellten Manuskripte auf gut Glück ein kürzeres Kapitel heraus und zwar: „Roß und Reiter", als ein Spezimen dessen, was das Šāhnāme bietet.

Die Fülle und der Wert des Materials sprechen ja für sich selbst. Aber auch die Art und Weise, wie es der Dichter darbietet, ist allenthalben hochkünstlerisch und poetisch. Reiter und Roß, das Verhältnis beider zu einander sind so zart und gemütvoll geschildert, wie es nur ein echter Dichter, kein Reimchronist vermochte. Und das Gleiche gilt für alles, was Firdausī behandelt.

Der Perser liebt auffallende, bunte Kleidung. Auch seine Poesie hüllt er in solche. Daß Browne die häufig wiederkehrenden geflügelten Worte (weiter — allerdings nicht „geflügelt" in Büchmann's Sinne — sind diese Bilder doch nichts), wie: Der Held erschien wie ein grimmiger, kampfsuchender Löwe, wie ein Krokodil, wie ein Wind usw. nur als leeren Bombast empfindet, nimmt mich Wunder. Ich bewundere am Šāhnāme auch in dem epischen Gerippe immer von neuem die große Mannigfaltigkeit im Ausdruck (man vgl. z. B. die Zusammenstellung der Sonnenaufgänge usw. in der Nöldekefestschrift II, 1039 ff.). Browne entschuldigt sich mit mangelndem Verständnis für alle Epik. Er wird dann also auch die Ilias und Odyssee nicht so schätzen wie wir anderen, und unter diesen Umständen mag sich allerdings Firdausī darein finden, wenn er auf einen Bewunderer verzichten muß, dem sonst ein so feines Gefühl und so viel Liebe für alles Persische gegeben sind.

Ich muß es mir hier versagen, zu dem folgenden Material ausreichende anderweitige Parallelen hinzuzufügen. Doch möchte ich summarisch auf die inhaltreiche Monographie J. v. Negelein's, Das Pferd im arischen Altertume, Königsberg i. Pr. 1903 (Teutonia, 2. Heft) hinweisen, deren Verfasser es ausdrücklich anerkannt hat, daß ihm mein Material „in vielen Punkten ungeahnte Perspektiven erschlossen habe". Das Kompliment gilt dem großen persischen Dichter, nicht mir, der ich nur treuliche Kärrnerarbeit zu leisten mich bemühn konnte.

Unter den Haustieren nimmt die weitaus vornehmste Stelle das Pferd ein. Die Perser sind von jeher ein Reitervolk gewesen, auch heutzutage macht keiner, der etwas auf sich hält, auch nur den kürzesten Gang zu Fuß, sondern er steigt, selbst zu einem Besuche über die Straße, zu Roß. So reitet im Šāhnāme der Obermobed zu Īzadh Gušasp ins Gefängnis (۱۷۹۴, 10 v. u.)[1]. Auch nach dem Gelage reiten die Helden nach Hause (206, 1397), sogar wenn sie bezecht sind, wobei sie sich auf den Pferden einer am andern halten (211, 1481). Rōdhāba hebt es als etwas Außerordentliches hervor, daß Zāl seine fürstlichen Füße zum Gehen zu ihr bemüht habe (164, 641). Für Sijāwuš ist es entehrend, daß man ihn zu Fuß gefangen fortführt und zur Richtstätte schleppt (657, 2388; 662, 2474; 664, 2507).

1) Die Zahlen in persischer Schrift beziehen sich auf Turner-Macan, die deutschen auf die Leidener Ausgabe; vereinzelt ist Mohl als P. zitiert.

Wie in anderen Sprachen ist auch im Persischen der Ritter (*suwār*) ursprünglich mit dem Reiter (ap. *asabāra*) identisch. Der „Sitz“ auf dem Pferde (*nišast*) ist allgemein zu einem solchen in allen Lebenslagen geworden und hat direkt die Bedeutung „Benehmen“ erhalten (١٣٩٧, 12; ١٤٣٨, 8).

Die Zucht der edlen Tiere wurde mit größter Sorgfalt betrieben. Die Fürsten — auch einzelne Große, z. B. Tažāw (832, 1065), Nōšīrwān's Vezir Mahbūdh (١٩٨٢, 7) — hielten ausgedehnte Gestüte. Auf den Schenkeln trugen die Tiere Brandzeichen ihrer Eigentümer (287, 91 vgl. 106; 1627, 2315), in verschiedenen Koppeln desselben Besitzers verschiedene (١٤٩٩, 4). Kai Chosrau setzt einmal als Preise 10 edle Rosse mit dem Brandzeichen seines Großvaters Kāōs aus (1069, 82).

Die Koppeln waren in der guten Jahreszeit in der Steppe untergebracht. Jedes Jahr wurden die Herden in eine sorgfältig ausgesuchte, wasserreiche Gegend hinausgeführt (1057, 145); Rustam bringt einmal allein eine ganze Herde in Verwirrung (1056, 133, 146 ff.). Vor einem Kriegszuge werden sie in Sicherheit (832, 1065) oder in die nächste Stadt gebracht, um die Truppen auszurüsten (1144, 47)[1]. Nach der Eroberung der Stadt holt sie der Sieger von draußen herein (1343, 1386).

Der Šāh erlaubt gelegentlich den Rittern, sich aus einer Koppel Rosse (Fohlen) mit dem Lasso herauszufangen, wozu eine besondere Geschicklichkeit gehörte (776, 186). Ein Besuch der Herden bietet einen beliebten Zeitvertreib (z. B. Dārāb, 1776, 17).

Parwēz hatte in allen seinen Marställen zusammen 46 000 Kriegspferde (٢٠١٥, 13), also wohl zugerittene Ritterrosse (667, 2554); Zahhāk besaß 10 000 Stück, von denen zwei Drittel Tag und Nacht gesattelt dastanden, nicht etwa weil er sie zu Kriegszwecken brauchte, sondern nur des Prunkes halber (28, 97).

Die Ställe (*ākhur*) werden häufig erwähnt (z. B. 653, 2333; 667, 2554; 1427, 2874; 1464, 364; 1559, 1101; 1691, 3446; 1781, 113 — ١٥٠٨, 15 in der abgeblaßten Bedeutung „Krippe“). Wie in Kāōs' Elburzpalast waren die königlichen natürlich immer sehr komfortabel angelegt (408, 424).

Der (Ober)stallmeister (*sar šubān* — meist nur kurz *šubān*, *čōbān* „Hirt“ — *gala-dār*, *asp-dār*; der offizielle Titel lautete *sālār-i ākhur*: ١٣٩٩, 1; ١٣٨٩, 6; ١٨٠٩, 9 v. u. oder *amīr ākhur*: ١٣٩٩, 2), ein erfahrner Alter (1057, 149), hatte Bereiter und Unterhirten unter sich (1056, 135). Guštāsp bietet sich dem „Hirten“ des rūmischen Kaisers als Fohlenbereiter (*kurra-tāz*) an; der traut aber dem ihm völlig Fremden nicht und weist ihn zurück (es war eben ein wichtiger Vertrauensposten; 1454, 163). Sāsān, der Ahn-

1) Vgl. della Valle, Viaggi II, 267 ff. (Roma 1568).

herr der Sassaniden, war Pferdehirt des Königs von Nēšāpūr (1757, 154), desgleichen seine Nachkommen bis auf Bābak, der es zum Oberhirten brachte (۱۳۹۵, 8 ff.).

In dem Leben des Helden bildet die Roßwahl eine wichtige Episode. Das Šāhnāme enthält verschiedene derartige Szenen; die ausführlichste davon ist die Kürung des Rakhš:

Sämtliche Herden seines Großvaters werden dem jungen Rustam vorgeführt. Er streicht jedem einzelnen Rosse über den Rücken und drückt ihm dabei durch seine gewaltige Kraft den Bauch bis auf den Boden hernieder. Da kommt endlich eine kābulische Schimmelstute mit einer Brust wie eine Löwin, kurzen Fesseln, Ohren (spitz) wie Dolchen, Brust und Schultern feist, schmalen Weichen. Hinter ihr ein seit drei Jahren sattelrechtes Füllen, dessen Hinterkeulen [1]) und Brust schon so breit wie die seiner Mutter sind, rotbraunscheckig, mit einem Ochsenschwanz, schwarzen Hoden, wild, stahlhufig. Sein Leib war von oben bis unten bunt wie rote Rosen auf Saffran. Die Spur eines Ameischens konnte es auf schwarzem Wolltuch in finsterner Nacht zwei Farsakh (12 km) weit sehen [2]). An Kraft war es ein Elefant, an Höhe ein Eilkamel, an Wucht wie der Berg Bahistūn (287, 91).

Rakhš ist das Ideal aller Rosse; von ihm abzustammen ist das Höchste, was sich überhaupt von einem Pferde rühmen läßt (1094, 504). Einmal bricht er unter Afrāsijāb's Stuten ein, so daß ihn Rustam mit dem Lasso wieder herausfangen muß (1056, 129).

Die Helden reiten wohl durchgängig Hengste. Daß dies auch sein Bedenkliches haben konnte, zeigt folgende Episode. Bahrām's Hengst läuft auf dem Schlachtfelde Stuten nach und läßt sich auch durch Schläge nicht zügeln. Der Reiter haut ihm schließlich in jähem Zorn unmittelbar vor dem Feinde den Kopf ab und muß nun zu Fuß kämpfen, was als etwas ganz außerordentliches gilt (859, 1531 ff., 1546).

Aus Rakhš's Geschlecht stammt Suhrāb's Roß. Rakhš ward einmal heimtückisch von samanganischen Pferdehirten gefangen und besprang bei dieser Gelegenheit 40 Stuten, von denen aber nur eine unter großen Schmerzen trächtig ward — die Mutterstute von Suhrāb's Roß (435 Anm. 11).

Genau wie sein Vater Rustam probiert auch Suhrāb viele Rosse durch, bis er das rechte findet: Einen Braunen, stark wie einen Elefanten, flüchtig wie einen Vogel, mit einer Brust wie eine Gazelle, (munter) wie ein Fisch im Wasser, der die schweren Waffen tragen kann (443, 173; das Letztere betont auch Rustam 287, 89, vgl. 435, 48).

Ein gutes Roß kann im Notfalle selbst noch einen zweiten Reiter in voller Rüstung tragen (856, 1477). Zu Fuß kann der

---

1) Pralle Hinterbacken sind schön (1533, 648).

2) Schon awestisch.

Ritter in dieser nicht gehen. Gustahm taumelt wie ein Trunkener umher, als ihm sein Roß erschlagen ist (856, 1474). Charakteristisch ist es auch, wenn Nakhwār dem Farūdh den Rat gibt, er solle nicht den Tōs verwunden, sondern vielmehr sein Pferd töten; denn dann werde der vom weiteren Kampfe abstehn — allerdings hier aus dem Grunde, weil es für Fürsten nicht ziemlich sei, zu Fuße zu kämpfen (1305, 642).

In derselben Nacht, in welcher Alexander der Große geboren ist, hat auch eine edle Stute im Marstall ein Füllen (einen Schimmel) geworfen, das dem jungen Helden dadurch wie vom Schicksal bestimmt ist (1781, 113). Das ist ein poetischer Gedanke, in der Wirklichkeit würde das Roß bald zu alt für seinen Reiter werden. Zum Kriegsdienst werden vierjährige Pferde als am Geeignetsten bezeichnet (1882, 1381).

Der junge Gōr wählt aus 100 edlen arabischen Rossen zwei aus: Ein kastanienbraunes mit breiter Brust und ein rotbraunes, beide aus dem Walde von Kūfa (jedenfalls von berühmter Zucht; ۱۴۹۹, 3). Dārā begnügt sich in seinen ersten ärmlichen Verhältnissen mit geringen Waffen, sein Pferd muß aber edel und wertvoll sein (1764, 124).

Ein Ideal eines Rosses ist auch das geheimnisvolle, welches König Jazdegard I, den Sünder, erschlägt: Ein Schimmel mit Hinterbacken wie ein Wildesel (prall), kurzen Fesseln, schwarzen Hoden, raben(schwarz)äugig, den langen Schweif auf dem Boden schleppend, mit hohem Nacken, langer Mähne, steinhufig, schäumend, wild. Es läßt sich ganz willig satteln; als dann aber der König zurücktritt, um den Schwanzriemen zu befestigen, wiehert es auf und gibt ihm einen Huftritt an den Kopf, daß er sofort tot umfällt (۱۴۷۳, 1 v. u.). Auch „langgezogene Genitalien“ gelten als Vorzug (817, 814; Rückert nicht genau: „die Weiche gestreckt“)[1]).

Rakhš wiehert in der Schlacht beständig (953, 1468), seine Stimme kennt jeder. Kai Kāōs faßt aus seinem Gewieher neuen Mut (350, 560 — so hat er zu Qobādh's Zeit im Türkenkampfe gewiehert), Afrīsijāb erschrickt davor (1673, 3137). Auch Zarēr's Roß erkennt Guštāsp am Gewieher (1449, 75).

Rosse wittern ihresgleichen von Ferne (1258, 2276). In tiefster Finsternis, wo der Reiter keine Ahnung mehr vom Wege hat, überläßt er sich der Führung seines Tieres (344, 451), daher das passende Beiwort des Pferdes „wegsuchend“ (56, 423).

Die Geschwindigkeit und Leistungsfähigkeit der Rosse wird natürlich öfters dichterisch übertrieben. Real ist es aber, wenn an einem Tage eine doppelte Tagestour geleistet wird, z. B. 335, 299; 1559, 1103 ein Weib), oder auch, wenn Lohhāk und Faršīdhward auf der Flucht in einer Stunde 7 Farsakh (ca. 40 km) zurücklegen (1257, 2266).

---

1) Etwa „kastriert“?

Beiwörter und allgemeine Bezeichnungen des Rosses sind im Šāhnāme:

„Windfuß“ (52, 338), „windschnell“ (*bādh-āwar*; 1179, 748) — Sijāwuš's Bihzādh holt den Wind im Laufe ein (653, 2434), 5 er fliegt davon (722, 741); Sām's und Hūmān's Rosse heißen Adler (188, 1068; 881, 199);

„Schnellläufer“ (Renner *tēz-rau*; 1220, 1545), „schnelllaufend“ (*tēz-tag*; 52, 352), „Traber, trabend“ (*gām-zan*; 443, 173), „Wegtreter“ (*rāh-pōj*; 58, 454), „wegzusammenwickelnd“ d. i. „schnell“ 10 (*rah-naward*; 462, 446).

„Scharfäugig“ (58, 454). „Erzhufig“ (Rakhš) 302, 41, (Čōbīn's Roß) ١٨٧٢, 4; kurz „ehern“ (187, 1054); „steinhufig“ (das Roß, welches Jazdegard I erschlägt; ١٤٧٤, 11). „Fügsam“ (wohldressiert; *dast-kaš*, 341, 391). „Kräftig“ (*bār-kaš* wörtl. „lastentragend“; 15 712, 556).

In Vergleichen erscheint es als ein Drache oder ein Eilkamel (Bihzādh ist ein „schwarzes Eilkamel“, 722, 740).

Für die Reise verwandte man Paßgänger (*rahwār*; 1177, 713 — so heißt Bēžan's Roß im Vergleich zu dem edlen Bihzādh).

20 Neben seinem Leibrosse hatte der Ritter stets noch ein Handpferd (*pālā*), das er bei weniger wichtigen Gelegenheiten ritt (z. B. 140, 205; 151, 397; 930, 1061). Auch Reitgestelle für Frauen werden vom *pālā* getragen (220, 1634).

Der Ritter erscheint mit zwei Pferden (1489, 807; 1385, 2222), 25 wie das ganze Heer (1209, 1355; ١٥٣٤, 5 v. u.)[1]) oder wie Boten zu einem Eilritte zwei mitnehmen (172, 780 „wenn eins bleibt, so setze dich auf das andere“; auch 647, 2236 ist wohl statt „drei“ vielmehr „zwei“ zu lesen, wie ١٩٠٥, 7; ١٩٨٣, 16; ١٨٩٩, 3 wirklich steht; die Boten des Parwēz an den Kaiser satteln die Handpferde, 30 reiten also zunächst auf solchen ١٩١٠, 9 v. u.). Lohrāsp war seiner Zeit ärmlich nur mit einem Rosse nach Ērān gekommen (1432, 2972). Bēžan vermißt es einmal schmerzlich, daß weder sein Rappe noch sein brauner Paßgänger zur Stelle ist (1081, 284).

Bei Pferden muß man nach „Abstammung und Farbe“ fragen. 35 lautet eine Maxime (٢٠٧٢, 13 P.).

Als edelste Rosse gelten die arabischen (529, 105). Sie sind die schnellsten (187, 1046), haben lange Mähnen (316, 15) und ein so glattes Fell, daß kein Stäubchen darauf haften bleibt (1119, 941). Gern bilden sie einen Bestandteil fürstlicher Geschenke; Mundhir 40 sendet solche an Jazdegard I (P. V, 513), ein berühmtes Gestüt bei Kūfa fanden wir bereits erwähnt (S. 841). Bisweilen heißt es kurz „rennende Araber“ (50, 300), „ein Araber“ (١٨٢٥, 15).

1) So auch in der Folgezeit; im Heere der Großmoghuls war die Kavallerie ein- bis vierpferdig (s. Horn, Das Heer- und Kriegswesen der Großmoghuls, Leiden 1894, S. 20).

Neben ihnen werden auch Rosse aus Pārs (oder allgemein „persische?“) genannt (200, 1273).

Rakhš stammt aus Kābul (s. oben), Isfandijār hat ein Berberroß (1570, 1276), einen Zābuler Grauen erkennt Sām schon von Ferne (172, 787). Chinesische Pferde schenkt der Chaqan dem Kaiser (۱۹۸۹, 15), die Alanen senden solche eigener Zucht an Nōšīrwān (P. VI, 147), ebenso Qandaqe (andalusische) an Iskandar (1864, 1048).

Nicht so ganz einfach ist es, die Bedeutung der einzelnen Farbenbezeichnungen zu ermitteln. Als vier Hauptfarben haben wir einmal: Schecke, Fuchs, Schimmel, Rappe (1840, 593). Rotbraunscheckig (*bōr-abraš*)[1]) ist Rakhš (288, 108; 1030, 1191). Das Wort Rakhš selbst bedeutet „Schecke“ (498, 1064); Gustahm leiht einmal dem Gēw einen prächtigen *rakhš* (817, 814). Er heißt auch „rosenfarbig“ (*gulrang*; 289, 125, 130 — vgl. „wie rote Rosen auf Saffran“ V. 100)[2]), oder „rosenscheckig“ (*gulrakhš*; 342, 417). „Rosenfarbige“ Pferde (*gulrang*, *gulgūn*) haben auch Gōdharz (1094, 503), Farīburz (762, 1409), Lohrāsp (1530, 603), Gōr (۱۵۲۳, 9 v. u.), Hūmān's Dolmetscher beim Zweikampf (1179, 748).

Häufig sind Füchse *bōr*. Qobādh reitet einen (296, 242); Sijāwuš's Pferd ist ein solcher (444, 189) — 626, 1852 hat es das Beiwort „elefantenfarbig“ d. i. „elefantenartig“ oder „elefantengleich“ (vgl. 444, 174).

„Kastanienbraun“ (*ašqar*; 427 Anm. 1; ۱۴۹۹, 3).

„Rotbraun“ (*kumēt* — mit schwarzer Mähne und Schwanz; ۱۴۹۹, 4).

Der Schimmel (*khing*[3])) spielt auch in Persien eine besondere Rolle. Aus dem Wasser kommt das weiße Todesroß Jazdegard's I (۱۴۷۳, 1 v. u.) und verschwindet wieder in ihm (۱۴۷۴, 11 v. u.), der Engel Sarōš reitet auf einem Schimmel (۱۹۳۹, 5 v. u.[4])). In der Schlacht werden Schimmel erwähnt (1515, 333); Rakhš's Mutter war einer (287, 96); Schimmel reiten Farhādh (1094, 503), der junge Iskandar (1781, 114), Parwēz (einen „Elfenbeinschimmel“; ۱۸۷۲, 11 v. u.).

Dagegen bedeutet *čarma* „grau“. Der *čarma* Suhrāb's ist nämlich „steinfarbig“ (477, 714 — „moschusfarbig“, das wäre „schwarz“, wie P. hat, ist unmöglich). Manōčihr (121, 1035), Sām (188, 1073), Hūmān (1183, 832), ein Bote (172, 783) reiten Graue. Ein Araberfürst hat den Spruch getan: „so lange ich lebe, soll mein Grauer mein Freund sein, ein Weib brauche ich nicht“ (152, 419).

Ein hellbraunes (ins Gelbe spielendes) Pferd (*samand*) haben

---

1) Auch kurz bloß *bōr* (288, 122) oder *abraš* (288, 116, 133).

2) Rotbraun-rosenfarbig (285, 69 — antizipierend).

3) Daß *khing* direkt den Schimmel bezeichnet (nicht „grau“), beweist die Stellung neben schwarz (1840, 593, auch Wīs und Rāmīn 38, 6).

4) 830, 1032 ist mit P. zu lesen: „Keiner konnte die Faust mehr rühren“.

z. B. Gustahm (1260, 2320), Zāl (191, 1113), Gurdāfarīdh (451, 292), Kai Kāōs (390, 184), der Gōdharzide Bahrām (803, 569), Manōčihr (194, 1167), Sām (195, 1184). Auch sonst ist die Farbe beliebt (416, 559), die Mutter von Alexander des Großen Leibpferd war hellbraun (1781, 113).

Zweimal kommt ein „Apfelschimmel" (*ablaq*) vor; Čōbīn reitet einen moschus(schwarz)schwänzigen, erzhufigen (١٨٧٢, 4), desgleichen Bindōē (١٩٢٨, 2).

Endlich der Rappe (*dēza*, *šabdēz*, „nachtfarbig", *šabrang*). Solche reiten Sām (191, 1125), Isfandijār (1532, 644); Mihrāb (229, 1795), Qobādh (255, 204), Gēw (1035, 1275), Gōr (١٥٠٩, 12 v. u.), Parwēz (٢٠١٥, 18; ٢٠٤٢, 2), Schahrān Gurāz (٢٠٥٩, 10 v. u.; schwarzes Roß); Alkōs (429, 715), Kai Chosrau (762, 1409), Farāmurz (688, 118), Bēžan (1072, 134; 1094, 504; 1256, 2233), Sijāwuš (653, 2334).

Öfters sollen *šabdēz* und *šabrang* wohl die Namen der Rosse sein. So heißt Isfandijār's Rappe (1532, 644) Šabrang (1589, 1599), Gōr's Šabdēz (١٥٠٩, 12 v. u.) oder Šabrang (١٥٢١, 4 v. u.), doch läßt sich nicht immer genau bestimmen, ob vom „Rappen" oder von Šabrang, Šabdēz die Rede ist. Auch Gulgūn, Gulrang (s. oben) können Eigennamen, nicht nur Farbenbezeichnungen sein.

Unzweifelhafte Pferdenamen sind Rakhš, Bihzādh (Sijāwuš's Rappe 653, 2334, den dann Kai Chosrau erhält, und der in Guštāsp's Rappen wieder auflebt, 1523, 464; 1535, 693) und Šabāhang („Morgenstern"), wie Farhādh's Schimmel (1094, 503) und Bēžan's Rappe (1179, 751) heißen.

Das Leibroß ist seines Reiters treuester Freund. Es hat Menschenverstand. Rustam läßt auf seinen Abenteuern den Rakhš während der Rasten frei herumlaufen und weiden (ohne Zaum; 335, 308, vgl. 1053, 84), er stellt sich schon zur rechten Zeit von selbst wieder ein. Einmal fangen ihn in einem solchen Falle Turanier, nachdem er sich vorher tüchtig gewehrt hat (435, 34). Ein anderes Mal tötet er einen Löwen, während sein Herr ruhig schläft (335, 310). Als diesen ein Drache überfallen will, weckt er Rustam und unterstützt ihn dann im Kampfe, indem er das Untier beißt (339, 364 ff.). Auch Palāšān, der gerade beim Essen sitzt, und Lohhāk machen ihre Pferde durch Wiehern auf die nahenden Gegner aufmerksam (828, 992; 1258, 2277). Bei der größten Ermüdung sorgt der Reiter daher seinerseits zuerst für sein Roß und denkt erst in zweiter Linie an sich selbst (339, 354).

Sijāwuš läßt seinen Bihzādh („Wohlgeboren") vor seinem Tode frei. Er drückt den Kopf des Tiers an seine Brust und sagt ihm ins Ohr, es solle sich von niemandem als von seinem Sohne Kai Chosrau einfangen lassen. Alle seine andern Rosse tötet er, damit sie nicht in die Hand seiner Feinde fallen (653, 2334). Das Gleiche tut Jarīra mit ihres Sohnes Farūdh arabischen Rossen; sie

schlitzt ihnen den Bauch auf oder haut ihnen die Sehnen durch (824, 924). Der junge Kai Chosrau geht dann später in den Wald, wo Bihzādh sich aufhält (seine Mutter Firangīs weiß die Stelle) und zeigt ihm Sattel und Zaum des Vaters; der Rappe erkennt sie, beide weinen. Unter Liebkosungen sattelt Kai Chosrau das Roß (722, 730). Firangīs küßt ihres Gatten treues Roß (723, 760); ebenso Suhrāb's Mutter das ihres toten Sohnes (519, 1435). Katājūn, Isfandijār's Mutter und dessen Schwestern streicheln dem Pferde des Toten Kopf und Hals und bestreuen es mit Staub (es trauert so mit den Menschen); Katājūn macht ihm Vorwürfe (1722, 3963).

Bēžan's Pferd kommt, als es seinen Herrn verloren hat, mit zerrissenem Zügel und verkehrt aufgelegtem Sattel zurück (als wenn es sich das selbst getan hätte; auch Gustahm's Roß in gleicher Lage, 1260, 2321), „die Lippen hängend lassend“ (trauernd; 1092, 452). Eines Verstorbenen Rosse schnallt man nämlich den Sattel verkehrt auf (z. B. 1720, 3934) und schneidet ihm Mähne und Schwanz ab. Bei Alexander des Großen Tode werden 1000 Rosse so gezeichnet (١٣٥٨, 5). Das Trauergefolge hinter Suhrāb's Leiche hat seinen Pferden die Schwänze abgeschnitten (514, 1353), was dessen Mutter dem Leibrosse mit seines Herrn Säbel später „halb“ tut (519, 1443).

Für die Jagd hatte man besonders dressierte Rosse (١٩٨٢, 6).

Nur in der allerhöchsten Not schlachtete der persische Krieger sein Pferd und aß es (830, 1031). Bauern aßen dagegen Pferdefleisch. Šāh Nōšīrwān erließ die Verordnung, daß ein Soldatenpferd, das in einem Saatfelde weidend betroffen werde, an Ort und Stelle getötet und der Feldbesitzer durch das Fleisch entschädigt werden solle (١٧١١, 3). In Tūrān verspeiste man bei Festlichkeiten Pferdefleisch (1615, 2102).

Daß Rosse ohne Weiteres einen großen Fluß durchschwimmen, gilt als etwas Außergewöhnliches. So setzt Firēdhūn mit seinem Gefolge über den reißenden Tigris, wobei die Rosse bis zum Sattel einsinken (52, 338), oder Kai Chosrau über den Ǯēhūn. Von einem vorzüglichen Reiter heißt es, er könne das Meer zu Pferde passieren (١٨٢٢, 9). Sonst bindet man den Pferden aufgeblasene Schläuche an die Seiten (1606, 1928 — die Furtstelle, wo ein solcher Übergang möglich ist, kennt bloß ein Ortskundiger, V. 1922).

Das Leibroß des Ritters mußte jederzeit im Stalle gerüstet bereit stehen (653, 2335), im Lager vor dem Zelte (841, 1204; vgl. ١٨٩٣, 12 v. u.). Ardašīr läßt für die Flucht mit Ardawān's Mädchen heimlich zwei Pferde satteln, die schon so fressen und dann nur noch aufgezäumt zu werden brauchen (١٣٧٢, 4).

Nach dem Ritte wird das Pferd gestriegelt, bekommt Stroh und wird im Stalle angebunden (١۴٩٢, 3 v. u.); mangels eines Striegels kann man es mit einem wollenen Sacke abreiben (١٥١٣, 1 v. u.).

Der Mist wird mit einem Besen zusammengekehrt und in eine Grube geworfen (۱۴۹۹, 1).

Die Hētāl sattelten ihre Pferde nie ab (۱۹۸۸, 16); in einem mehrtägigen, fortgesetzten Kampfe können dies einmal die Soldaten des Chaqans auch nicht tun, was ihnen sehr ungewohnt ist (۱۹۸۹, 8 v. u.).

Eine militärische Reiterstrafe bestand darin, daß einer, der sich etwas hatte zu Schulden kommen lassen, verkehrt auf seinem Pferde sitzend durch das Lager geführt wurde, die Beine unter dem Bauche des Tieres zusammengebunden (P. V, 655)[1]. Daß ein lediges Pferd in einem Saatfelde totgeschlagen werden konnte, sahen wir oben; doch war man auch milder und ließ ihm nur Schwanz und Ohren abschneiden, wodurch es für seinen Besitzer immerhin an Wert verlor (۱۸۰۰, 6).

Einen Königsmörder läßt Bōrān auf ein ungezähmtes, ungesatteltes Füllen binden, worauf man das Tier mit Lassos im Mēdān jagt. Es wälzt sich auf dem Boden und zerquetscht den Delinquenten (۲۰۵۷, 7 v. u.).

Die edle Reitkunst gehörte unbedingt zur Ausbildung des Vornehmen. Schon als Knabe tummelte er sich auf dem Rosse. Von einem guten Reiter forderte man vor allem einen guten Sitz. Rustam's Sitz auf seinem Rakhš ist ein „königlicher“ (484, 828), Gurdāfarīdh sitzt so fest, daß ein Lanzenstoß Suhrāb's sie zwar aus dem Sattel hebt, sie sich aber trotzdem auf ihrem Pferde hält und in dieser Lage sogar ihres Gegners Lanze mit dem Säbel durchhaut (451, 297).

Der Reiter mußte sein Pferd nach rechts und links in jedem Augenblick sofort wenden können (۱۴۹۵, 4; ۱۹۲۵, 2 v. u.; ۱۹۸۵, 12), auch in Karrière (۱۹۲۹, 5).

Fester Schenkeldruck wird immer hervorgehoben (z. B. 288, 121).

Bei Karrière „wird der Steigbügel oder Steigbügelriemen (649, 2254) schwer, der Zügel leicht“ (604, 1487 u. o.), läßt der Reiter dem Rosse die Zügel (451, 302), wie er sie ihm auch im Kampfe auf den Hals legt, um die Hände für die Waffen frei zu bekommen (888, 307). Einem gut dressierten Pferde muß man auch bergab die Zügel lassen können (man braucht es nicht vor dem Straucheln straff zu halten; ۱۴۹۵, 6 v. u.); dem Rakhš galten Berg, Schlucht und ebener Weg ganz gleich (306, 105). Wer einen Steigbügelriemen gesehen hat (ein Reiter), darf nicht vor bergauf noch bergab zurückschrecken (۱۹۷۹, 1). Betrunkene verlassen sich ganz auf ihre Pferde; sie halten sich einer am andern, halten also die Zügel nicht straff (211, 1481/82). Zum Anritt in den Kampf „sammelt“ der Reiter die Zügel (394, 243 u. o.), d. h. er faßt sie fest.

Auf dem Marsche reiten die Truppen „die Zügel in einander

1) Vgl. „das hölzerne Pferd“, Eselreiten, Sätteltragen und andere Kavalleristenstrafen (Horn, Die deutsche Soldatensprache, Gießen 1899, S. 123).

verschlungen" (1282, 206). Ein besonderes Kunststück vollführen Isfandijār und Gurdija, indem sie ihre Speere in den Erdboden stechen und sich an ihnen in voller Rüstung auf das gesattelt vorgeführte Roß schwingen (1690, 3432; ۱۹۸۵, 11). Die reiche Terminologie der Reitkunst kann ich gegenwärtig hier nicht erschöpfen, zahlreiche Redensarten aus ihr sind auch in den Sprachgebrauch des täglichen Lebens eingedrungen. In meinem Buche wird dies alles genaue Berücksichtigung finden. Da ich, wie alle arabischen Wörter, jedes vorkommende *'inān* und *rikāb* (*rikēb*) gebucht habe, so wird mir im allgemeinen kein wichtigeres Vorkommen von Zügel, Bügel usw. entschlüpft sein.

Der Himmel trägt oder leidet jemandes Sattel (89, 510; ۲۰۹۰, 5 v. u.), jemand hat ihn sich gesattelt (1630, 2371; ۱۵۴۴, 2), hält den Zügel der Zeit in der Hand (۱۷۷۰, 11 v. u.)

Der Tod zieht dem Rosse des Schicksals den Bauchgurt fest an (433, 14 — vielleicht unecht). Einer sucht den Zügel der Größe (866, 1658), zieht den Zügel nach hohem Tun (1116, 890), ein anderer zieht ihn von etwas zurück (۱۳۹۰, 6), wendet ihn von jemandes Willen ab (1306, 671)[1]).

Jemand schwingt sich in den Sattel (erreicht etwas; 179, 909).

Gurāz ist ungezäumt im Kampfe gegen Löwen (d. h. er läßt sich nicht halten; 482, 785).

Zigeuner sind „Reiter (Meister) auf dem Lautenschlag" (۱۵۸۵, 3 v. u.), wie Guštāsp „Reiterschaft" auf Hammer und Ambos erlangen will (1455, 192).

Den Zügel vom Bügel nicht unterscheiden können, ist ein Zeichen völliger Ratlosigkeit und Verwirrung usw. usw.

Eine ausführliche Besprechung erfordert auch die Ausrüstung des Pferdes.

Die Zäume (*sitām*[2]), *lagām*, *fisār*) waren aus Gold (28, 97; 307, 122; 402, 340 „goldbestickt"; 63, 28; 436, 63; 653, 2335), oder Silber (۱۹۲۵, 13), sowie mit Edelsteinen besetzt (1504, 160; ۱۸۳۹, 12 an jedem einzelnen Gliede) und bildeten wegen ihrer Kostbarkeit eine willkommene Kriegsbeute (701, 858)[3]).

Das Riemenzeug am Zaum war schwarz (721, 714), wie der lederne Zügel (*'inān*; 722, 745) oder Halfter (*pālhang* — der bis auf die eine Stelle 1239, 1923 im Šāhnāme stets nur zur Fesselung von Gefangenen verwandt wird).

Die Sättel (*zīn*) waren aus Pappelholz (302, 50), mit Birkenrinde belegt (*tōzī*; 886, 280; 1241, 1957; ۱۹۵۵, 9).

Darauf lagen goldene, mit Perlen besetzte Decken (593, 1294;

1) Hier noch ein Wortspiel, indem *kām* sowohl „Wille" wie „Gaumen" bedeutet.

2) Nach den Wörterbüchern könnte *sitām* auch Sattelverzierung sein.

3) *Ustām* (799 Anm. 3, V. 3; 1504, 160).

„goldene Sättel“ ۱۹۱۰, 9 v, u.; ۱۹۸۸, 9 v. u.), Leopardenfellschabracken (*ǰunāgh*) mit aufgestickten Juwelen: 407, 403; 627, 1870, auch 722, 732; 1118, 928; 1131, 1168; 1174, 639; 1222, 1585; 1727 Anm. 9, V. 1), Brokatdecken (1069, 83), Brokatschabracken (*ǰul*; ۲۰۳۷, 12), chinesische (1663, 2960).

Farhādh sitzt einmal auf einem soghdischen Sattel (787, 339). Als Verzierung hängen am Sattel, Zaum und Leibgurt goldene und silberne Troddeln (*harrā*; 1648, 2673; 1834, 467 = ۱۳۰۳, 6).

Unmittelbar auf dem Rücken des Pferdes lag eine einfache wollene Decke (*namadh-zīn*), mit welcher der Reiter sich beim Schlafen im Freien zudeckte (1053, 85; ۱۴۹۵, 13) und auf der er auch gelegentlich einen Verwundeten bettete (1262, 2353).

Am Sattelgurt oder Sattelknopf (*fitrāk*) hängt während des Rittes der Lasso, den der Reiter dann zum Gebrauche losmacht und vor sich auf den Sattelhöcker (*kōha-i zīn*) legt (s. „Lasso“).

Am Sattelknopfe befestigt man auch abgehauene Feindesköpfe (1183, 822), Bēžan einmal die Köpfe erlegter Eber (1072, 134).

Beim gesattelten Rosse hängt der Zügel vom Sattelhöcker herunter (1030, 1192). Dieser ist (vorn und hinten) so hoch, daß der Reiter, wenn er während des Rittes einschläft, den Kopf darauf legen kann (1053, 81). Bei einer Rast benutzt man den Sattel nebst Schabracke als Kopfkissen (1053, 84)[1]).

Die Steigbügel (*rikēb*) hingen an Riemen (1181, 791); sie waren aus Silber (125, 1100). Die Helden trugen lange, z. B. Suhrāb (488, 897; 500, 1113), Sijāwuš (722, 732), Guštāsp (1479, 627).

Als Tažāw die Ispnōi während des Rittes zu sich aufs Roß nehmen will, hält er ihr einen Steigbügel zum Aufspringen hin (836, 1140). Auch bei einem heftigen Lanzenstoß darf der gute Reiter die Füße nicht aus den Bügeln verlieren (1221, 1574), doch passiert dies natürlich trotzdem (697, 276).

Die Szene des Sattelns wird einmal genauer geschildert (۱۴۷۴, 7): das Pferd hält ganz still, ohne einen Vorderfuß (*dast*) vor oder einen Hinterfuß (*pāj*) zurückzusetzen). Der Reiter legt ihm den Sattel auf und schnürt den Bauchriemen (*tang*) fest. Dann befestigt er, zurücktretend, den Schwanzriemen (*pārdum*).

Zum Antreiben des Pferdes trug der Reiter eine Peitsche bei sich (۲۰۵۹, 7 v. u.), auch in der Schlacht (1220, 1545). Darauf stand sein Name, sie durfte daher nicht in die Hand des Feindes fallen (857, 1489). Auch auf den Sätteln und Zäumen stand der Name des Eigentümers (1727 Anm. 9, V. 1 — bei Rossen, die Rustam dem Prinzen Bahman schenkt). Die Reitpeitsche konnte sehr kostbar sein. Gēw hat von Firangīs aus dem königlichen Schatze eine mit einem silbernen und goldenen, juwelenbesetzten, zwei Hände langen Griff erhalten (nach P. wäre der Riemen mit

---

1) *J̌unāgh* (*ǰunākh*, *ǰunāq*) bezeichnet bisweilen den Sattel (722, 732).

Juwelen besetzt gewesen; 857, 1499); eine andere ähnliche hat ihm Kāōs geschenkt und außerdem besitzt er noch fünf weitere goldverzierte (858, 1502).

Die Reitpeitsche des Šāhs erkennen alle schon äußerlich an dem Namen darauf. Man hängt sie am Tore seines jeweiligen Ab- 5 steigequartiers oder an einem Baumaste davor auf, die Vorübergehenden verneigen sich dann vor ihr (wer reitet steigt vom Pferde) und rufen Heil! (۱٥١٩, 13; ۱٥٢١, 2; ۱٥٢٧, 2, 12 ff., 2 v. u. ff.).

Im Kriege trugen die Pferde (wie die Elefanten) Harnische (*bargustuwān*), eine Erfindung Jamšēdh's (23, 10). Bei einer eiligen 10 Verfolgung werden sie abgelegt (121, 1036), Parwēz schneidet auf der Flucht den seines Pferdes auf, um schneller fortzukommen (۱۹۳۹, 11 — der Pferdeharnisch ist schwarz, d. h. von Eisen).

Bei festlichen Gelegenheiten flocht man den Pferden Juwelen in Schwanz und Mähne (817, 810). 15

Einmal wird der Pferdenabel erwähnt. Ein Rhinozeros reißt Guštāsp's Rosse mit seinem Horne den Leib von den Hoden bis zum Nabel auf (1466, 401).

Korrekturnote. Vorstehendes ist im Jahre 1900 geschrieben, es ist also älter als C. Philipp's Sammlungen über das Pferd bei 20 Sa'dī in seiner Halle'schen Dissertation vom 11. November 1901 (Beiträge zur Darstellung des persischen Lebens nach Muṣliḥ-uddīn Sa'dī) S. 30 ff.

Auf Fischer's Frage über die Bedeutung der Quitte bei den Persern (oben S. 754) gibt das Šāhnāme natürlich auch Aus- 25 kunft, ich kann es aber im Augenblicke nicht verhören.

Spuren eines syrischen Diatessarons.

Von

Hans H. Spoer, PH. D.
American School of Archæology at Jerusalem.

Der folgende Text entstammt einem syrischen Lectionarium vom Jahre 1262 A. D. und befindet sich zur Zeit im syrischen Kloster zu Jerusalem. Für eine Beschreibung der Handschrift und Übersetzung des Textes mit Vergleichung des arabischen Diatessaron vergleiche man Barton und Spoer: *Traces of the Diatessaron of Tatian in Harclean Syriac Lectionaries*, Journal of Biblical Literature vol. XXIV, p. 179 sqq. 1905.

5 Vgl. arab. Diatessaron cap. 48.
Lectionarium am unteren Rande zu Kolonnen IX—XII.

ܠܘܩܒܠ 22 [41a] ܘܗܘ ܐܬܦܪܫ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܫܕܝܐ ܕܟܐܦܐ܀ ܘܡܢ ܩܪܝܒ — ܡܪܩܘܣ 14 [35]
ܡܨܠܐ. ܢܦܠ ܥܠ ܐܦܘܗܝ. ܘܡܨܠܐ ܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܢ ܡܫܟܚܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ
ܠܘܩܒܠ 22 [41b] ܒܪܟ݂ ܡܢܗ ܗܘܐ ܥܕܡܐ܀ ܘܡܢ ܣܡ ܒܘܪܟܐ ܡܨܠܐ ܗܘܐ
ܡܪܩܘܣ 14 [36a] ܘܐܡܪ܀ ܐܒܐ ܗܘ ܐܒܐ. ܟܠܗܝܢ ܡܫܟܚܢܝܬܐ ܠܟ܀ 10
ܠܘܩܒܠ 22 [42b] ܠܐ ܨܒܝܢܝ ܐܡܪ ܡܢܟ ܢܗܘܐ ܗܘܐ. ܒܪܡ ܠܐ ܨܒܝܢܝ ܕܝܠܝ ܐܠܐ ܗܘ ܕܝܠܟ
ܡܬܝ 26 [39b—40a] ܢܗܘܐ܀ ܠܗ ܡܢܟ ܕܐܠܐ ܨܒܝܢܐ ܐܠܐ ܡܢܟ ܕܐܬܐ܀ ܘܐܬܐ ܠܘܬ ܬܠܡܝܕܐ.
ܘܡܫܟܚ ܠܗܘܢ ܕܡܢ ܕܡܟܝܢ. ܘܐܡܪ ܠܟܐܦܐ ܫܡܥܘܢ ܕܡܟ ܐܢܬ܀ — ܡܪܩܘܣ 14 [37b]
ܡܬܝ 26 [40b—41a] ܗܟܢܐ ܠܐ ܠܐ ܐܫܟܚܬܘܢ ܚܕܐ ܫܥܬܐ ܠܡܬܬܥܝܪܘ ܥܡܝ. ܐܬܬܥܝܪܘ

(14 38b) [illegible] 15
26 42 [illegible]
[illegible]
[illegible]

Vgl. arab. Diatessaron cap. 48.
Lectionarium Kolonnen XI—XIV. 20

26 49—50a [illegible]
22 48b [illegible]
26 50b [illegible]
18 6—9 [illegible]
[illegible] 25
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ܡܬܝ 26 50c ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܐܬܩܪܒܘ. ܐܪܡܝܘ ܐܝܕܝܐ ܥܠ ܝܫܘܥ. ܘܐܚܕܘܗܝ܀
ܠܘܩܐ 22 49 ܟܕ ܚܙܘ ܕܝܢ ܗܢܘܢ ܕܠܘܬܗ ܠܗܘܢ ܕܗܘܝܐ. ܐܡܪܘ ܠܗ. ܡܪܢ.
ܝܘܚܢܢ 18 10.11a ܐܢ ܢܡܚܐ ܐܢܘܢ ܒܣܦܣܪܐ܀ ܫܡܥܘܢ ܗܟܝܠ ܟܐܦܐ.
ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܣܦܣܪܐ. ܫܡܛܗ. ܘܡܚܝܗܝ ܠܥܒܕܗ ܕܪܒ
ܟܗܢܐ. ܘܦܣܩܗ ܠܐܕܢܗ ܕܝܡܝܢܐ. ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܝܢ ܫܡܗ
ܠܘܩܐ 22 51a ܕܥܒܕܐ ܡܠܟܘܣ܀ ܟܕ ܥܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܝܫܘܥ ܐܡܪ ܠܦܛܪܘܣ
ܝܘܚܢܢ 18 11b ܫܒܘܩ ܥܕܡܐ ܠܗܕܐ܀ ܐܗܦܟ ܣܦܣܪܐ ܠܬܠܝܬܗ. ܟܣܐ ܗܘ
ܡܬܝ 26 52b–54 ܕܝܗܒ ܠܝ ܐܒܐ: ܠܐ ܐܫܬܝܘܗܝ܀ ܟܠܗܘܢ ܓܝܪ ܗܢܘܢ ܕܢܣܒܘ
ܣܦܣܪܐ ܒܣܦܣܪܐ ܢܡܘܬܘܢ. ܐܘ ܣܒܪ ܐܢܬ ܕܠܐ ܡܨܐ ܐܢܐ
ܗܫܐ ܕܐܒܥܐ ܠܐܒܐ ܕܝܠܝ. ܘܢܩܝܡ ܠܝ ܗܫܐ ܝܬܝܪ ܡܢ
ܬܪܬܥܣܪܐ ܠܓܝ̈ܘܢܐ ܕܡܠܐܟܐ. ܐܝܟܢܐ ܗܟܝܠ ܢܬܡܠܘܢ
ܠܘܩܐ 22 51b ܟܬܒܐ. ܡܛܠ ܕܗܟܢܐ ܙܕܩ ܠܡܗܘܐ܀ ܘܟܕ ܩܪܒ.
ܡܬܝ 26 55a ܠܐܕܢܗ ܐܚܠܡܗ܀ ܒܗ̇ ܫܥܬܐ ܐܡܪ ܗܘ ܝܫܘܥ ܠܟܢ̈ܫܐ
ܠܘܩܐ 22 52–53 ܗܢܘܢ ܕܐܬܘ ܥܠܘܗܝ. ܠܪ̈ܒܝ ܟܗ̈ܢܐ ܘܐܣܛܪ̈ܛܝܓܐ ܕܗܝܟܠܐ ܘܩܫܝܫܐ.
ܐܝܟ ܕܥܠ ܓܝܣܐ ܢܦܩܬܘܢ ܥܡ ܣ̈ܦܣܪܐ ܘܩܝ̈ܣܐ ܕܬܐܚܕܘܢܢܝ. ܟܕ

ܟܠ ܝܘܡܐ ܐܝܟ ܗܘܝܬ ܥܡܟܘܢ ܒܗܝܟܠܐ. ܠܐ ܐܚܕܬܘܢܝ ܐܢܫ ܠܟܠ.

ܡܬܝ 26 56 ܐܠܐ ܗܕܐ ܐܝܟܢܐ ܟܬܒܐ ܕܢܒܝܐ. ܘܬܠܡܝܕܘܗܝ ܫܒܩܘܗܝ܀ ܗܘܐ ܕܝܢ

ܟܠܗ ܕܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܦܩܘܢ ܩܕܡܐ ܕܢܚܐ. ܗܝܕܝܢ ܠܡܫܝܚܐ

ܡܪܩܘܣ 14 51–52 ܥܠܘܗܝ ܕܝܢ ܡܫܡܫܢܘܗܝ ܕܝܫܘܥ܀ ܘܚܕ ܐܝܟ ܥܠܝܡܐ ܢܩܦ ܠܗ.

ܘܥܛܝܦ ܗܘܐ ܣܕܘܢܐ ܥܠ ܥܪܛܠܝܘܬܗ. ܘܐܚܕܘܗܝ ܥܠܝܡܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܫ 20

ܫܒܩܗ ܠܣܕܘܢܐ. ܥܪܛܠܝܐ ܥܪܩ ܡܢܗܘܢ. [ܘܦܠܓܘܢܐ ܕܐܠܦܐ ܕܟܠܗ

ܝܘܚ 18 12–15a ܕܝܗܘܕܝܐ ܕܐܬܘ] ܥܡ ܝܗܘܕܐ ܣܦܪܐ ܘܟܗܢܐ ܘܩܫܝܫܐ

ܕܥܡܐ. ܐܚܕܘܗܝ ܠܝܫܘܥ. ܘܐܣܪܘܗܝ. ܘܐܘܒܠܘܗܝ ܠܘܬ ܚܢܢ

ܚܡܘܗܝ. ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܝܢ ܚܡܘܗܝ ܕܩܝܦܐ. ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ

ܗܘܐ ܪܒ ܟܗܢܐ ܕܫܢܬܐ ܗܝ. ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܝܢ ܩܝܦܐ. ܗܘ ܕܡܠܟ 25

ܠܝܗܘܕܝܐ. ܕܦܩܚ ܕܚܕ ܓܒܪܐ ܢܡܘܬ ܚܠܦ ܥܡܐ. ܢܩܦ ܗܘܐ ܕܝܢ

ܡܬܝ 26 58a ܠܝܫܘܥ. ܥܕܡܐ ܠܦܛܪܘܢ. ܘܐܚܪܢܐ ܬܠܡܝܕܐ ܡܢ ܬܪܥܐ. ܕܝܢܐ

ܝܘܚ 18 15b–16 ܠܕܪܬܗ ܕܪܒ ܟܗܢܐ܀ ܗܘ ܕܝܢ ܬܠܡܝܕܐ ܗܘ. ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܝܕܝܥ

ܠܪܒ ܟܗܢܐ. ܘܥܠ ܥܡ ܝܫܘܥ ܠܕܪܬܐ ܕܪܒ ܟܗܢܐ. ܗܘ ܕܝܢ

ܫܡܥܘܢ ܩܐܡ ܗܘܐ ܠܒܪ ܠܘܬ ܬܪܥܐ. ܢܦܩ ܘܗܘ ܬܠܡܝܕܐ ܗܘ 30

[bis] rot im Ms.

ܐܚܪܢܐ ܕܝܕܝܥ ܗܘܐ ܠܪܒ ܟܗܢܐ. ܘܐܡܪ ܠܬܪܥܬܐ ܘܐܥܠܗ

ܡܬܝ 26 [58b] ܠܦܪܛܘܪܝܘܢ. ܘܟܕ ܥܠ ܠܗ. ܝܬܒ ܗܘܐ ܥܡ ܡܫܡܫܢܐ ܠܡܚܙܐ

ܝܘܚܢܢ 18 [17] ܫܘܠܡܐ. ܐܡܪܐ ܕܝܢ ܠܗ ܥܠܝܡܬܐ ܬܪܥܬܐ ܠܫܡܥܘܢ.

ܠܡܐ. ܐܦ ܐܢܬ ܡܢ ܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܐܢܬ ܕܓܒܪܐ ܗܢܐ.܀

Vgl. arab. Diatessaron cap. 50—51.
Lectionarium Kolonnen XXVIII—XXXI.

ܕܦܠܓܗ ܕܝܘܡܐ ܕܥܪܘܒܬܐ ܕܚܫܐ (Im Ms. rot.)

ܡܬܝ 27 [27] ܗܝܕܝܢ ܐܣܛܪܛܝܘܛܐ ܕܐܗܓܡܘܢܐ ܟܕ ܕܒܪܘܗܝ ܠܝܫܘܥ܀ ܐܘܒܠܘܗܝ — ܡܪܩܘܣ 15 [16] (ܪܘ)

ܠܗ ܡܢ ܕܪܬܐ ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܦܪܛܘܪܝܢ. ܘܟܢܫܘ ܥܠܘܗܝ ܠܟܠܗ̇

[ܡܬܝ 27 [28]] ܐܣܦܝܪ. ܘܟܕ ܐܫܠܚܘܗܝ. ܥܛܦܘ ܥܠܘܗܝ ܟܠܡܝܣ ܕܙܚܘܪܝܬܐ܀ 10

ܝܘܚܢܢ 19 [2b] ܀ܘܓܕܠܘ ܕܐܟܘ̈ܒܐ ܟܠܝܠܐ܀ ܘܟܕ ܓܕܠܘܗ ܣܡܘ ܥܠ ܪܝܫܗ ܐܝܟ ܩܢܝܐ. — ܡܬܝ 27 [29]

ܡܫܚܘ ܥܠ ܐܝܕܗ. ܘܩܡܘ ܥܠ ܒܘܪܟܝܗܘܢ. ܘܟܕ ܓܚܟܘ ܥܠ

ܡܪܩܘܣ 15 [18] ܒܐܦܘܗܝ ܡܒܙܚܝܢ ܗܘܘ ܒܗ܀ ܘܫܐܠܝܢ ܠܫܠܡܗ

ܝܘܚܢܢ 19 [3] ܒܫܠܡܗ܀ ܘܐܬܝܢ ܗܘܘ ܠܘܬܗ ܘܐܡܪܝܢ ܗܘܘ. ܫܠܡ ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܕܝܐ.

ܡܬܝ 27 [30] ܘܪܩܘܢ ܗܘܘ ܒܗ ܚܠܝܦܐ܀ ܘܟܕ ܢܩܘܫܘ. ܢܣܒܘ ܩܢܝܐ ܘܡܚܝܢ 15

ܝܘܚܢ 19 4–15

ܗܘܘ ܠܗ ܥܠ ܐܦܘܗܝ܀ ܢܦܩ ܬܘܒ ܠܒܪ ܦܝܠܛܘܣ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ.
ܗܐ ܡܦܩ ܐܢܐ ܠܗ ܠܟܘܢ. ܠܒܪ. ܐܝܟܢܐ ܕܬܕܥܘܢ. ܕܐܦ ܥܠܬܐ
ܚܕܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ܀ ܢܦܩ ܗܝܕܝܢ ܝܫܘܥ ܠܒܪ. ܟܕ
ܠܒܝܫ ܟܠܝܠܐ ܕܟܘ̈ܒܐ ܘܡܐܢܐ ܕܐܪ̈ܓܘܢܐ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܗܐ ܗܘ
ܓܒܪܐ. ܟܕ ܗܝܕܝܢ ܚܙܐܘܗܝ ܪ̈ܒܝ ܟ̈ܗܢܐ ܘܫ̈ܡܫܐ. 20
ܩܥܘ ܘܐܡܪܝܢ. ܨܠܘܒܝܗܝ ܨܠܘܒܝܗܝ. ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܦܝܠܛܘܣ
ܣܒܘܗܝ ܐܢܬܘܢ ܘܨܠܘܒܘܗܝ. ܐܢܐ ܓܝܪ ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܒܗ
ܥܠܬܐ܀ ܦܢܘ ܠܗ ܝܗܘܕܝܐ. ܚܢܢ ܢܡܘܣܐ ܐܝܬ ܠܢ. ܘܐܝܟ
ܢܡܘܣܐ ܕܝܠܢ ܚܝܒ ܗܘ ܠܡܡܬ. ܡܛܠ ܕܥܒܕ ܢܦܫܗ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ܀ ܟܕ ܗܝܕܝܢ ܫܡܥ ܗܘ ܦܝܠܛܘܣ. ܠܗܕܐ ܡܠܬܐ. ܝܬܝܪܐܝܬ 25
ܕܚܠ. ܘܥܠ ܠܦܪܛܘܪܝܢ ܬܘܒ ܘܐܡܪ ܠܝܫܘܥ. ܡܢ ܐܝܟܐ ܐܝܬܝܟ ܐܢܬ. ܗܘ ܕܝܢ ܝܫܘܥ.
ܦܬܓܡܐ ܠܐ ܝܗܒ ܠܗ. ܐܡܪ ܗܝܕܝܢ ܠܗ ܦܝܠܛܘܣ.
ܠܝ ܠܐ ܡܡܠܠ ܐܢܬ. ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܬ ܕܫܘܠܛܢܐ ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܨܠܒܟ:
ܘܫܘܠܛܢܐ ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܫܪܝܟ. ܥܢܐ ܝܫܘܥ. ܠܐ ܐܝܬ
ܗܘܐ ܠܟ ܫܘܠܛܢܐ ܐܦܠܐ ܚܕ ܥܠܝ. ܐܠܘܠܐ ܐܝܬܘܗܝ 30

ܗܘܐ ܕܢܬܒ ܠܗ ܡܢ ܟܠܠ. ܡܛܠ ܗܕܐ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ
ܠܗ. ܫܟܝܚܐ ܕܢܫܐ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܡܢ ܗܕܐ ܟܕ ܗܘܐ
ܦܝܠܝܦܘܣ ܢܬܢܐܝܠܘܗܝ. ܟܕ ܐܚܕ ܦܠܓ ܗܘܐ ܕܝ
ܐܡܪ. ܘܐܦ ܠܗ ܠܐ ܠܡܦܪ. ܠܐ ܐܝܬ ܐܢܫܐ ܕܡܫܩܐ.
ܚܠܦ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܠܗ ܢܬܒ. ܕܠܡܫܩܠ ܐܡܪ ܕܡܫܩܐ.
ܗܘ ܗܟܠܐ ܦܝܠܝܦܘܣ ܕܝ ܥܒܝܕ ܠܗܠܝܢ ܟܠܠ.
ܐܬܚܙܝ ܠܫܡܥܘܢ ܠܟܐܦܐ. ܘܟܠܗ ܠܐ ܟܢܫܐ. ܕܝܘܟܢܐ
ܕܡܬܐܡܪܐ ܡܫܡܫܐ ܒܬܪܬܝܢ. ܒܬܪܗ ܕܝܢ ܠܬܠܬܝܢ܀
ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܫܘܒܥܐ ܕܐܚܝܐ. ܠܥܠܡ ܕܝܢ ܐܦ
ܡܫܡܫܢܐ. ܘܐܡܪ ܠܟܬܒܐ ܗܘ ܦܠܓܐ ܕܠܟܝ. ܗܟܝܠ ܕܝܢ
ܦܠܓܝ ܗܘܐ ܡܫܡܠ. ܠܐܚܪܝܢ. ܐܡܪ ܠܗܘܢ
ܦܝܠܝܦܘܣ. ܠܡܠܦܢܐ ܕܠܟܦ ܐܝܠܟܘܢ. ܦܢܝܗ ܕܢܦܫ
ܢܦܫܐ. ܠܐ ܐܝܬ ܠܝ ܦܠܓܐ ܐܠܐ ܠܝ ܡܫܡܫ.

ܠܘܩܐ 23 [35a] ܐܦ ܥܡܐ ܩܐܡ ܗܘܐ ܡܢ ܚܙܐ܀ ܗܠܝܢ ܕܝܢ. ܕܥܒܪܝܢ ܗܘܘ ܥܠܘܗܝ. ܡܬܝ 27 [39. 40a] 15

ܡܓܕܦܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܡܢ ܕܡܢܝܕܝܢ ܪ̈ܫܝܗܘܢ. ܘܐܡܪܝܢ: ܘܐܘ ܠܗ ܗܘ

[ܡܪܩܘܣ 15 [29b] ܕܫܪܐ ܗܝܟܠܐ ܘܒܢܐ ܠܗ ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ. ܦܪܘܩ ܐܢܬ ܠܟ:

ܡܬܝ 27 [40b—43] ܐܢ ܒܪܗ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ. ܘܚܘܬ ܡܢ ܙܩܝܦܐ܀ ܗܟܘܬ ܒܡܒܙܚܢܘܬܐ ܐܦ

ܪ̈ܒܝ ܟܗܢܐ ܡܒܙܚܝܢ ܗܘܘ ܥܡ ܣܦܪ̈ܐ. ܘܦܪ̈ܝܫܐ ܘܩܫܝܫ̈ܐ 20

ܟܕ ܐܡܪܝܢ: ܠܐܚܪ̈ܢܐ ܐܚܝ. ܗܘ ܠܗ ܠܐ ܡܨܐ ܠܡܦܪܩܗ. ܐܢ

ܡܠܟܐ ܕܝܣܪܝܠ ܐܝܬܘܗܝ. ܢܚܘܬ ܗܫܐ ܡܢ ܙܩܝܦܐ܀

ܐܢܚܢܢ ܕܢܚܙܐ܀ ܘܡܬܒܙܚܝܢ ܒܗ: ܐܬܟܠ ܥܠ ܐܠܗܐ. ܢܦܪܩܝܘܗܝ

ܗܫܐ ܐܢ ܨܒܐ ܒܗ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܕܕܐܠܗܐ ܐܢܐ ܒܪܗ܀

ܠܘܩܐ 23 [36—43] ܡܒܙܚܝܢ. ܗܘܘ ܒܗ ܕܝܢ ܐܦ ܐܣܛܪܛܝܘܛܐ: ܟܕ ܡܬܩܪܒܝܢ: 25

ܘܚܠܐ ܡܩܪܒܝܢ ܠܗ ܘܐܡܪܝܢ: ܐܢ ܐܢܬ ܐܝܬܝܟ. ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܕܝܐ.

ܦܪܘܩ ܐܢܬ ܠܟ܀ ܚܕ ܕܝܢ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܐܙܕܩܦܘ ܥܡܗ

ܒܙܩܝܦܐ. ܡܓܕܦ ܗܘܐ ܒܗ. ܟܕ ܐܡܪ: ܐܢ ܐܢܬ ܐܝܬܝܟ ܡܫܝܚܐ.

ܦܪܘܩ ܐܢܬ ܠܟ ܐܦ ܠܢ܀ ܥܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܐܚܪܢܐ: ܟܐܐ ܗܘܐ. ܒܗ

ܗܘܐ ܕܢܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܟܠܠ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘ ܐܬܡܠܟܘ
ܠܗ. ܫܠܝܚܐ ܕܝܫܘܥ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܗܘ. ܡܢ ܗܢܐ ܒܬܪ ܗܘܐ
ܦܝܠܛܘܣ ܠܦܢܝܩܘܗܝ. ܬܘܒ ܕܝܢ ܦܠܛ ܗܘܐ ܡܢ
ܐܝܕܝܗ. ܘܐܦ ܠܗ ܠܐ ܠܡܫܪܐ. ܠܐ ܐܫܟܚ ܥܠܬܐ ܕܡܘܬܐ.
ܟܠܗܝܢ ܕܒܥܠܕܒܒܐ ܗܘ ܠܗ ܢܒܝ. ܕܠܡܘܬܐ ܐܡܪ ܕܡܫܪܐ.
ܗܘ ܗܘܟܝܠ ܦܝܠܛܘܣ ܡܢ ܥܒܕ ܠܗܘܢ ܨܒܝܢܐ.
ܐܫܠܡܗ ܠܥܡܐ ܠܟܢ. ܘܡܝܬ ܥܠ ܨܠܝܒܐ. ܒܝܘܡܬܐ
ܕܡܬܩܪܐ ܥܪܘܒܬܐ ܒܬܪܬܥܣܪ. ܒܬܪܬܗ ܕܝܢ ܕܐܬܥܒܕ܀
ܐܬܐܡܪ ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܫܘܒܬܐ ܕܡܪܝܐ. ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܐܝܟ
ܡܡܬܐ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܗܢܐ ܦܓܪܐ ܕܝܠܝ. ܕܒܗ ܕܝܢ
ܦܪܫ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ. ܡܢܗ ܢܦܩܘ. ܐܡܪ ܠܗܘܢ
ܦܝܠܛܘܣ. ܠܦܓܪܐ ܕܠܟܘܢ ܐܒܗܬ. ܦܢܝܘ ܩܘܡܘ
ܠܗܘܢ. ܠܐ ܐܢܐ ܓܝܪ ܦܓܪܐ ܐܠܐ ܠܝ ܡܫܪܐ.

ܠܘܩܐ 23 35a — ܐܝܟ ܥܡܐ ܩܐܡ ܗܘܐ ܡܢ ܢܘܪܐ܀ ܘܚܙܐ ܗܘܐ. ܘܡܒܙܚܝܢ ܗܘܘ ܠܗ. — ܡܬܝ 27 39. 40a

ܡܨܚܩܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܡܢ ܩܫ̈ܝܫܐ ܦܪ̈ܝܫܐ. ܘܐܡܪܝܢ: ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܚܝ ܗܘ

[ܡܪܩܘܣ 15 29b] ܢܦܫܗ ܢܦܪܘܩ ܘܡܫܝܚܐ ܓܒܝܐ ܕܐܠܗܐ ܐܢ ܗܘ. ܢܦܪܘܩ ܐܦ ܠܗ:

ܡܬܝ 27 40b–43 — ܐܢ ܒܪܗ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ. ܘܚܘܬ ܡܢ ܙܩܝܦܐ܀ ܗܘ ܕܡܬܟܠ ܗܘܐ ܐܝܟ

20 ܕܝܢ ܐܦ ܪ̈ܒܝ ܟܗܢܐ ܡܒܙܚܝܢ ܗܘܘ ܥܡ ܣ̈ܦܪܐ. ܘܩܫ̈ܝܫܐ ܘܦܪ̈ܝܫܐ

ܟܕ ܐܡܪܝܢ: ܠܐܚܪ̈ܢܐ ܐܚܝ. ܗܘ ܠܗ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܦܪܩܘ. ܐܢ

ܡܠܟܐ ܕܝܣܪܐܝܠ ܐܝܬܘܗܝ. ܢܚܘܬ ܗܫܐ ܡܢ ܙܩܝܦܐ܀

ܘܢܚܙܐ ܘܢܗܝܡܢ܀ ܘܡܬܬܟܝܠ ܗܘ: ܥܠ ܐܠܗܐ. ܢܦܪܩܝܘܗܝ

ܗܫܐ ܐܢ ܨܒܐ ܒܗ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܐܢܐ܀

25 ܠܘܩܐ 23 36–43 — ܡܒܙܚܝܢ. ܗܘܘ ܒܗ ܕܝܢ ܐܦ ܐܣܛܪ̈ܛܝܘܛܐ: ܟܕ ܡܩܪ̈ܒܝܢ:

ܚܠܐ ܡܩܪܒܝܢ ܠܗ ܘܐܡܪܝܢ: ܐܢ ܐܢܬ ܐܝܬܝܟ. ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܝܗܘ̈ܕܝܐ.

ܦܪܘܩ ܐܢܬ ܠܟ܀ ܚܕ ܕܝܢ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܐܙܕܩܦܘ ܥܡܗ

ܒܫܘܒܚܐ. ܡܓܕܦ ܗܘܐ ܠܗ. ܟܕ ܐܡܪ: ܐܢ ܐܢܬ ܐܝܬܝܟ ܡܫܝܚܐ.

ܦܪܘܩ ܐܢܬ ܠܟ ܐܦ ܠܢ܀ ܟܕ ܥܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܐܚܪܢܐ: ܟܐܐ ܗܘܐ. ܒܗ

ܟܕ ܐܡܪ: ܠܐ ܬܦܠ ܐܢܬ ܡܢ ܐܠܗܐ: ܘܟܕ ܟܕ ܒܗ ܒܚܝܠܐ
ܐܝܬܝܟ: ܘܣܒ ܡܢ ܓܒܠܬܐ: ܘܡܩܦ ܪܓܙ ܠܒܘܫ
ܘܡܫܒܚ ܡܫܒܚܝܢ: ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܘܠܐ ܡܕܡ. ܘܡܫܒܚ
ܡܫܒ. ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܠܫܡܥܘܢ. ܐܬܚܙܝ ܡܪܝܐ ܐܝܟܢ ܘܐܬܐ
5 ܐܢܬ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܝܠܝ܀ ܘܐܡܪ ܠܗ ܫܡܥܘܢ: ܐܝܟ ܐܡܪ
ܐܬܐ ܠܟ. ܕܢܗܘܐ ܫܡܫ ܠܗܘܐ ܒܡܪܝܡܐ:

Vgl. arab. Diatessaron cap. 52.
Lectionarium Kolonnen XLIII—XLIV.

ܘܣܒ 19 38b ܗܘ ܐܬܠܥܒ ܗܘܐ ܠܫܡܥܘܢ: ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܢ ܕܣܓܝܐ ܕܬܘܪܐ:
10 ܠܗܘܐ 23 51 ܗܠܝܢ ܐܬܚܙܝܘ ܗܘܐ ܘܠܐ ܬܫܠܡ ܒܪܢܫܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܝܠܗܘܢ.
ܗܘ ܘܐܦ ܗܘ ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܘܡܫܡܫܐ ܠܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ:
ܡܢܗܘ 15 43b—45a ܘܟܕ ܐܬܢܝܚ. ܟܠ ܠܗ ܡܠܟܘܬܐ: ܘܫܠܠ ܫܡܥܘܢ ܕܫܡܥܘܢ܀
ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܢ ܠܐܒܘܗ. ܘܠܐ ܡܢ ܚܕܐ ܥܒܕܬ: ܘܟܕ ܡܢܐ
ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܓܠܝܗ ܘܠܐ ܡܢ ܡܕܡ ܕܝܢܐ ܥܒܕܬ܀
15 ܥܡܗ 27 [illegible] ܘܟܕ ܢܦܠ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ: ܗܠܝܢ ܡܠܟܘܬܐ

[illegible]

19 [39–42] [illegible]

[illegible]

[illegible]

20 [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

25 27 [60b] [illegible]

Eine Nachforschung nach weiteren Spuren des Diatessarons in den mir zu Gebote stehenden Lectionarien des hiesigen syrischen Klosters hat leider nichts neues zutage gefördert. Das Lectionarium, welches wir mit B bezeichnet haben (Barton und Spoer: *Journal of Biblical Literature*) und aus dem Jahre 1221 stammt, weicht vom Lectionarium A und dem arabischen Diatessaron an den hier in Frage kommenden Stellen sehr ab. Ein drittes Lectionarium, welches ich mit C bezeichne, weist auch leider keine Spuren auf, die eventuell auf einen Text des Tatian zurückgreifen.

Lectionarium C ist in zwei Parallelkolonnen geschrieben, mit arabischer Übersetzung in syrischen Buchstaben. Die Seiten sind $16^3/_4 \times 12$ Zoll groß, Papier. Die Handschrift stammt, wie das Schlußwort angibt, aus dem Jahre 1888 griechischer Zeitrechnung und wurde im zehnten Monat, Ab, in der Zeit des Patriarchen Ignatius von Antiochien, Syrien und seinen Distrikten fertig gestellt.

Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṯ im Islam.

Von

Ign. Goldziher.

I.

Den Nachrichten über die Leichtfertigkeit, mit der man bereits in der ältesten Zeit des Islam im Namen des Propheten Ḥadīṯ-Sprüche mitteilte — als Typus dafür gilt Abū Hurejra[1]) — können
5 aus derselben Zeit Daten an die Seite gesetzt werden, die große Ängstlichkeit und Behutsamkeit in der Tradierung eines Spruchs als Ḥadīṯ des Propheten bekunden. Die Scheu vor der sorglosen Verbreitung solcher Materialien wird von den Männern, die diese Gesinnung billigen, als Sinnesart berühmter „Genossen" dargestellt.
10 Die Biographien bei Ibn Sa'd bieten uns sehr markante Beispiele für diese Beobachtung.

Von 'Abdallāh b. Mas'ūd läßt man Leute, die lange in seiner Gesellschaft zubrachten, erzählen, daß sie kaum irgend ein Ḥadīṯ aus seinem Munde hörten; gab er doch einmal etwas im Namen
15 des Propheten, so stand ihm der Angstschweiß vor der Stirn; der Stock, den er in der Hand hielt, zitterte und selbst an seinen Kleidern war das Zittern seines Körpers bemerkbar; er umgibt seine Mitteilungen mit allen möglichen Einschränkungen[2]): „so Gott will[3]), entweder mehr als dies, oder ungefähr so, oder weniger als
20 dies" (verschiedene Nachrichten bei Ibn Sa'd III, I, 110, 22 ff.). An al-Ša'bī wird die Überlieferung geknüpft, daß er ein volles Jahr in Gesellschaft des 'Abdallāh b. 'Omar zugebracht habe, ohne ein

1) ZDMG. 50, 487, vgl. auch al-Murtaḍā, Ġurar al-fawā'id (Teheran 1272) 324.

2) Einmal leitet er seine Mitteilung mit einem Schwur ein: عن عبد الله بن عُكَيْم قال سمعت ابن مسعود بدأ باليمين قبل الحديث فقال الخ Ibn 'Abdalbarr al-Namarī, Ġāmi' bajān al-'ilm wa-faḍlihi (Kairo 1320 ed. Aḥmed al-Maḥmasānī) 94 paenult. (vgl. unten S. 862 Anm. 2).

3) Im Sinne des die Versicherungen einschränkenden اِسْتِثْناء, wie es bei Eiden und sonstigen Behauptungen empfohlen wird.

im Namen des Propheten erzähltes Ḥadīṯ von ihm zu hören (IV, I, 106, 25). ʻOmar selbst läßt man einmal in einem gegebenen Fall erklären, daß er darüber Ḥadīṯ geben würde, wenn ihn nicht die Vorstellung der Möglichkeit zurückhielte, zu dem wirklichen Spruche etwas hinzuzutun oder davon etwas wegzulassen (III, I, 210, 4). 5 Ṣuhejb b. Sinān lehnt es entschieden ab, Prophetensprüche mitzuteilen: Kommt herbei, wir wollen euch von den Ereignissen unserer Kriegszüge (*maġāzī*) erzählen; aber daß ich sagen solle „es sprach der Prophet" — dies nimmermehr (ibid. 164, 1). Auch von Zubejr b. al-ʻAwwām, der zu den Intimsten des Propheten gehörte, 10 erzählt man, daß er eine wahre Scheu fühlte, Ḥadīṯe zu geben (ibid. 74 ult.). Die schon in einigen der obigen Daten hervortretende Besorgnis, es könnte der echte Text Veränderungen erfahren[1]), macht auch den Saʻd b. abī Waḳḳāṣ ängstlich: „ich befürchte, wenn ich euch eines mitteile, ihr könntet hundert dazu- 15 tun" (ibid. 102, 9). ʻOṯmān b. ʻAffān soll ein vollendeter Ḥadīṯ-Erzähler gewesen sein; nichtsdestoweniger soll er Scheu davor gehabt haben: الا انّه كان رجلا يهاب الحديث (ibid. 39, 8). Diese *hejba* vor dem Ḥadīṯ ist auch in späteren Generationen verbreitet, in denen man doch sorgloser geworden war und das Ḥadīṯsammeln 20 und -verbreiten immer mehr zu den Werken der Pietät und Frömmigkeit gehörte[2]). Fuḍajl b. ʻIjāḍ aus Samarḳand (st. 187 in Mekka) war von großer Scheu vor dem Ḥadīṯ; es lastete schwer auf ihm: شديد الهيبة للحديث وكان يثقل عليه جدًّا (bei Nawawī, Tahḏīb 504, 2). 25

Solche Mitteilungen stehen natürlich in grellstem Gegensatz zu dem reichen Ḥadīṯsegen, der aus den Füllhörnern der Musnadsammlungen im Namen jener „Genossen" ausströmt.

Nicht gleichgiltig für unsere Ḥadīṯkritik ist die Kunde davon, daß in der Scheu vor der Veröffentlichung g e w i s s e r Ḥadīṯe 30 nicht bloß die Furcht vor ihrer Verfälschung vorwaltet, sondern daß für jene alte Zeit auch der Gesichtspunkt der T e n d e n z zugegeben wird. ʻOmar möchte nicht, daß ein für sein Unternehmen unbequemes Ḥadīṯ offenkundig (ظاهرًا) werde (Ibn Saʻd IV, I, 14, 7)[3]).

Mit der aus obigen Daten ersichtlichen Ängstlichkeit im Ver- 35 öffentlichen von Sprüchen des Propheten hängt auch die gesteigerte

1) Hingegen später Mitteilung von Traditionen بالمعانى (vgl. Muh. Stud. II, 201); ʻAmr b. Dīnār (st. 126) Ibn Saʻd V, 353, 23.

2) Charakteristisch ist die Redensart يحدّث لله, um Gotteswillen, aus Gründen der Frömmigkeit, Nawawī, Tahḏīb 615, 3 v. u.

3) Von Ḥadīṯen, die man nicht veröffentlicht, ist aus späterer Omajjadenzeit die Rede bei Ibn Saʻd V, 308, 10 ff.

Vorsicht der Empfangenden zusammen. Man fordert für die Echtheit Beweise wie bei einer Gerichtsprozedur, Zeugen oder eidliche Bekräftigung. Muġīra b. Šu'ba referiert dem 'Omar ein Urteil des Propheten über das Sühnegeld für die Vernichtung eines Embryo (دية الجنين); da verlangt 'Omar, daß er noch einen Zeugen vorstelle, der die Entscheidung des Propheten gehört hat آت من يشهد معك; Muġīra kann dafür in der Tat den Muḥammed b. Maslama bringen (Buchārī, Dijāt Nr. 25)[1]). Daraus erklärt sich die feierliche Einleitung alter Ḥadīṯmitteilungen mit Schwurformeln und anderen Versicherungen[2]). Abū Mūsā al-Aš'arī bekräftigt einem Zweifler gegenüber mit Handschlag die Wahrheit einer solchen Mitteilung (Ṭab. I, 3153, 18).

II.

Neben anderen Motiven, die bei der Mißbilligung der schriftlichen Fixierung der Ḥadīṯe mitwirkten[3]), hat die Vertreter dieser Gesinnung auch der soeben erwähnte Gesichtspunkt noch in gesteigertem Maße geleitet. Wenn es ihnen schon bedenklich schien, in mündlicher Weise etwas als Prophetenwort festzustellen, um wie viel mehr mußten sie sich vor der schriftlichen Festlegung solcher Mitteilungen ängstigen. Es war ja sehr wenig Material vorhanden, dessen Ursprung ein gewissenhafter Mann mit einiger Zuversicht auf den Propheten zurückführen konnte. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß die ältesten Elemente des Gesetzḥadīṯ die Regeln über die *dija* sind und es darf, in Anbetracht der Unerläßlichkeit der Regelung dieser im alltäglichen Leben der arabischen Gesellschaft so häufigen und wichtigen Angelegenheit, angenommen werden, daß Muhammed selbst das Bedürfnis gefühlt hat und auch durch tatsächliche Vorkommnisse vor die aktuelle Notwendigkeit gestellt war, die karge koranische Gesetzgebung über Blutrache und Sühnpreis zu ergänzen und daß die Hauptsachen der alten Ḥadīṯregeln über solche Verhältnisse, ihrem Inhalte nach, zu den genuinen Teilen dieser Literatur gehören. Ihre Niederschrift ist, da ihre Richtigkeit allgemein anerkannt war, auch keinem Widerspruch begegnet.

---

1) Vgl. auch Sprenger, Moḥammad III, LXXXI für einen anderen Fall.

2) Solche feierliche Einkleidung Ṭab. I, 109 paenult.; jedes einzelne Glied des Isnād eingeführt mit أشهد على in einem Ḥadīṯ bei Abū 'Āṣim al-Nabīl (st. 287), Kitāb al-dijāt (Kairo 1323) 18; die Verwahrung mit نعوذ بالله أن نقول على رسول الله ما لم يقل Ibn Hišām 340, 4; 344, 8. Vgl. die Zeitschr. 50, 487 f. angeführten Stellen und oben S. 860 Anm. 2. Siehe auch die interessante Art der Ablehnung der gegen ein verdächtiges Ḥadīṯ vorgebrachten Bedenken Ibn Sa'd IV, I, 159, 16 ff.

3) Muh. Stud. II, 194 ff.

Hingegen hat die Niederschrift anderer Traditionen, deren Inhalt noch nicht durch ununterbrochene Praxis eingelebt war, die Bedenken der Skrupulösen erregt. Dies Gefühl kommt in manchen traditionellen Erzählungen zum Ausdruck, in denen die Absicht nicht verkennbar ist, gegen eine schriftliche Fixierung der auf den Propheten zurückgeführten gesetzlichen Verordnungen Stellung zu nehmen. Abū Mūsā al-Aš'arī löscht eigenhändig die Niederschrift jener Ḥadīṯe aus, die jemand nach seinen Mitteilungen gemacht hatte (Ibn Sa'd IV, I, 83, 18); dafür gibt es auch andere Beispiele [1]). Mit dem stetigen Zunehmen solcher schriftlichen Aufzeichnungen, die bald als traditionelle Quellen des in Entwickelung begriffenen Rechtes benutzt wurden [2]), erhielten die Bedenken der Furchtsamen immer mehr Nahrung.

Dabei ist noch eine Erwägung in Betracht zu ziehen. In den Kreisen, in denen man nach dem Tode Muhammed's dem Ḥadīṯ als gesetzlicher Autorität lauschte, war die religiöse Bewertung dessen, was man als Sprüche des Propheten feststellte, eine viel höhere, als ihm in den späteren Fiḳh-Generationen zu teil wurde. Man hatte das Gefühl, daß mit dem Koran die Offenbarungen Gottes an Muhammed nicht erschöpft seien. Das heilige Buch, setzte man voraus, umfasse die Offenbarungen, die Gott zur Mitteilung an die große Gesamtheit bestimmte, aber nicht die Summe aller jener Eröffnungen, mit denen Gott seinen auserwählten Propheten bevorzugte. Gerade vor seinem Tode habe Gott dem Propheten eine Fülle von Offenbarungen zu teil werden lassen; mehr als je sei ihm an seinem Sterbetage offenbart worden [3]). Natürlich könne dies im Koran nicht enthalten sein. Es bildete sich die Anschauung aus, die ihren präzisen Ausdruck in einem Spruch Muhammed's fand: انّى اوتيت الكتاب ومثله معه: es ist mir das Buch gegeben worden und daneben noch etwas was ihm (an Umfang oder an Bedeutung) gleich ist [4]). Damit sind nicht jene Eröffnungen gemeint, die man in der späteren Ḥadīṯsystematik vom gewöhnlichen حديث نبوى als حديث قدسى oder ح' الاهى unterschied; sondern alles, was

1) Vgl. Musnad Aḥmed III, 12 unten und die in Muh. Stud. II, 195 Anm. 1 angeführte Nachricht.

2) Vgl. die wichtige Notiz bei Ibn Sa'd V, 216, 16.

3) Ibn Sa'd XI, 2, 7 (u. d. Presse und mir durch die Gefälligkeit Schwally's zugänglich gemacht): انّ الله تابع الوحى على رسول الله قبل وفاته حتّى توفّى واكثر ما كان الوحى يوم توفّى رسول الله.

4) Leider ist es nicht möglich, die Entstehungszeit dieses Spruchs annähernd zu ermitteln.

Muhammed über Gesetz und Recht lehrhaft verkündete, ob es im Koran steht oder nicht, hat er als Offenbarung erhalten. Ḥasan b. ʿAṭijja (Schüler des Sufjān al-Ṯaurī, gegen Mitte des 2. Jahrh.) stellt sich nach einem Bericht des Auzāʿī die Sache so vor, daß, 5 sobald Gott dem Muhammed ein Korangesetz offenbarte, unmittelbar darauf der Engel Gabriel ihm die darauf bezüglichen Sunan kundgab[1]). Dem Mālik b. Anas wird mit einem Isnād, in dem auch der strenge Abū Muḥammed ibn Ḥazm vorkommt[2]), die These zugeschrieben, daß der Prophet auf jede Frage, die ihm vorgelegt 10 wurde, nur auf Grund göttlicher Offenbarung eine Antwort erteilte

فلا يجيب حتّى يأتيه الوحى من السّماء. Da nun solche Entscheidungen großenteils den Inhalt des Ḥadīṯ bilden, so glaubte man in diesem in den meisten Fällen nicht nur Prophetenlogia, sondern wirkliches G o t t e s w o r t zu vernehmen. Es war also alle 15 Ursache vorhanden, daß die Bedenklichen der Niederschrift gegenüber ihre Vorsicht verschärften. Man mußte doch der Gefahr vorbeugen, nicht über allen Zweifel verbürgte Sachen als göttliche Offenbarung in Umlauf zu bringen.

Dadurch wird die ablehnende Stellung verständlich, die nicht 20 nur muʿtazilitische Rationalisten[3]) und andere Freidenker[4]), sowie auch manche Kreise der Chāriǵiten, die (mit Berufung auf Sure 6, 146) das Gesetz als im Koran beschlossen erachteten[5]), den aus dem

1) Ibn ʿAbdalbarr al-Namarī, Ǵāmiʿ bajān al-ʿilm 223 unten. Im Kapitel: موضع السنّة من الكتاب وبيانها له l. c. 221 ff. ist viel Material für diese Fragen gesammelt.

2) Bei Ibn Baškuwāl, Ṣila, ed. Codera 314, 4.

3) Die Skepsis dieser Kreise gegenüber den Ḥadīṯen s. bei Ǵāḥiẓ, K. al-ḥajwān (ed. Kairo) IV, 96 ff., wo es sich aber nicht um Gesetz-Ḥadīṯe, sondern um superstitiöse Anschauungen handelt. Noch in einem langen Streitgedicht gegen die Muʿtaziliten (Zamachšarī) aus dem 8. Jahrh. wird ihnen besonders zur Last gelegt:

نبذوا كتاب الله خلف ظهورهم ✿ جعلوا احاديث النبىّ مُضعَّفه

dann:

جهّلتمُ موسى كما كذّبتمُ ✿ خبر الرسول اتت به المستخلفه

Subkī, Ṭabaḳāt al-Šāfiʿijja (ed. Kairo 1324) V, 172, 4. 17.

4) Vgl. Muh. Studien II, 136.

5) Šahrastānī ed. Cureton 94, 4 وذهب قوم منهم (البيهسية من الخوارج) الى ان ما يحرم سوى ما فى [القرآن ل]قوله تعالى قل لا اجد فى ما أوحِىَ الىّ محرّمًا على طاعم الخ. Vgl. das Ehegesetz der chāriǵitischen ميمونية nach den Mitteilungen des Ḥusejn al-Karābīsī فى كتابه الذى حكى فيه مقالات الخوارج ibid. 96 b, 7.

Ḥadīṯ gefolgerten religiösen Tatsachen gegenüber einnahmen, sondern daß auch in frommen Führern der großen Islamgemeinde ein wahrer horror gegen geschriebenes, also mit der Autorität des Koran ausgerüstetes Ḥadīṯ Platz griff.

III.

Wir lassen es dahingestellt sein, ob in der Entstehung der Vorstellung von einer neben dem Koran erfolgten ungeschriebenen Offenbarung der Einfluß der jüdischen Anschauung von einer außer der geschriebenen, dem Moses von Gott geoffenbarten mündlichen Thōrā anzunehmen sei. Ähnliche Erscheinungen in der ältesten Entwickelungsgeschichte des Islam könnten die Zulassung dieser Annahme begründen, die man jedoch nicht mit voller Sicherheit feststellen kann. Hingegen ist es eine Tatsache, daß in der Zurückweisung der mit göttlicher Autorität auftretenden Ḥadīṯe, zumal gegen ihre Niederschrift, die Gesetzesentwickelung im Judentum als warnendes Beispiel vorgehalten wird. Schon Muhammed hatte ja (Sure 3, 72) den *aḥbār* den Vorwurf gemacht, daß sie „ihre Zungen winden mit *kitāb*, damit ihr es als zur (göttlichen) Schrift gehörig betrachtet, während es doch nicht dazu gehört; sie sagen es sei von Allāh, während es doch nicht von Allāh kommt“. Diese Anklage wurde nun bestimmter formuliert, um die Islamgläubigen von der Gelegenheit zu gleichem Straucheln abzuwenden. Al-Zuhrī erzählt, daß ʻOmar I die Sunan aufschreiben wollte. Da betete er einen Monat lang zu Gott um eine heilsame Eingebung (استخار الله). Eines Tages war ihm die bestimmte Entschließung klar geworden. Und er sagte: Ich erinnere mich eines Volkes; die schrieben eine Schrift; ihr wendeten sie sich zu und verließen das Buch Gottes (Ibn Saʻd III, I, 206, 5). Wie ein Kommentar zu diesem Bericht erscheint folgende Erzählung: ʻAbdallāh b. al-ʻAlā wünscht von al-Ḳāsim, einem Enkel des Chalifen Abū Bekr, daß dieser ihm Ḥadīṯe diktiere; er erhält jedoch von ihm folgenden Bescheid: Zur Zeit des ʻOmar b. al-Chaṭṭāb vermehrte sich die Zahl der (niedergeschriebenen) *aḥādīṯ*; da forderte ʻOmar die Leute auf, daß sie ihm solche brächten; als er die Sachen bei sich hatte, befahl er sie zu verbrennen; dann sagte er: مَثْنَاةٌ كَمَثْنَاةِ اهل الكتاب „(Wollt ihr denn) eine Mischna (die arab. Form entspricht dem aram. מַתְנִיתָא), wie es die Mischna der Juden ist?“. (Der Satz kann auch affirmativ aufgefaßt werden: dies ist wohl M. wie usw.). So hielt al-Ḳāsim an jenem Tage mich (den Berichterstatter) zurück, Ḥadīṯ zu schreiben (Ibn Saʻd V, 140, 3). In einer Tradition des ʻAbdallāh ibn ʻAmr wird unter den Vorzeichen des jüngsten Tages (es sind gewöhnlich schlechte Dinge) u. a. erwähnt, „daß die Leute unter einander das *maṯnāt* lesen und daß es niemand ändert“:

من اشراط الساعة ان يُقْرأ فيما بينهم بالمَثْناة[1] ليس احد يغيّرها
und als man ihn fragte, was man unter مَثْناة zu verstehen habe, sagte er: „was man außer dem Buch Gottes hat niederschreiben lassen“ ما استُكْتب من غير كتاب الله (Nihāja s. v. ثنى I, 136). Dies
5 kann sich nur auf außerkoranische Gesetzesschriften beziehen, wie sie in den geschriebenen Ḥadīṯen dargeboten werden; eine Erklärung, die von Abū ʿUbejda freilich abgelehnt wird: „Wie sollte auch — sagt er — gerade Ibn ʿAmr das Ḥadīṯ mißbilligen, da er ja selbst einer der eifrigsten Überlieferer unter den Genossen ist?“ [2]). Er
10 bezieht die in jenem Spruch ausgesprochene Mißbilligung auf das bereitwillige Aufnehmen der von J u d e n h e r r ü h r e n d e n Belehrung (الاخذ عن اهل الكتاب)[3]). Aber dies wird allgemein[4]) anerkannt, daß unter مثناة zu verstehen sei ein Buch, das „nach Moses die *aḥbār* der Juden in ihrem Kreise ganz eigenmächtig
15 außer dem Gottesbuch verfaßten“ انّ احبار بنى اسرائيل بعد موسى عم وضعوا كتابا فيما بينهم على ما ارادوا من غير كتاب الله فهو المثناة (Nihāja l. c.)[5]) und, wie im Ḳāmūs noch hinzugefügt wird, „in welchem sie erlaubten und verboten, was sie wollten“ احلّوا فيه وحرّموا ما شاءوا (= TA. s. v. IX, 61 unten).

20 Die Identifizierung dieses مَثناة mit מַתְנִיתָא = מִשְׁנָה geriet in islamischen Gelehrtenkreisen bald in Vergessenheit, da jene Ḥadīṯ-sprüche, wegen ihres dazu ungeeigneten unbequemen Inhaltes, in

---

1) LA. XVIII, 429 hat hier die La. ان يُقْرأ فيهم بالمثناة على رؤس الناس.

2) LA. l. c. ولم يُرِد النهى عن حديث رسول الله وسنّته وكيف ينهى عن ذلك وهو من اكثر الصحابة حديثا عنه.

3) Vgl Muh. Stud. II, 137.

4) Ǵauharī bildet eine Ausnahme; er versteht مثناة als Gedichte nach Art der persischen دوبيت; deren Verbreitung wird als Vorzeichen des Weltunterganges angekündigt.

5) Abū ʿUbejda, den man selbst jüdischer Abstammung zieh (Muh. Stud. I, 203), zitiert diese Erklärung (LA. l. c.) im Namen „eines in den alten Schriften belesenen Gelehrten, den er darüber befragt habe“ سألت رجلا من اهل العلم بالكتب الأُوَل قد عرفها وقرأها.

die gangbaren Sammlungen keine Aufnahme fanden. Zur Benennung der rabbinischen Gesetzschriften eignet sich die islamische Erudition die, auch bald mißverstandene und auf phantastische Kreise ausgedehnte, Benennung اشمعث an [1]).

Daneben finden wir jedoch im 4. Jahrh. d. H. auf Grund jüdischer Information (سألت رجلا من افاضلهم) die Form مشنا bei al-Nadīm [2]), freilich als Titel eines der dem Moses zugeschriebenen kanonischen Bücher des A. T. aufgeführt, mit der Definition: es sei ein Buch, „aus welchem die Juden ihre Fiḳh-Wissenschaft, ihre Gesetze und Verordnungen ableiten; es ist ein großes Buch in chaldäischer und hebräischer Sprache". Seitdem im 6. Jahrh. der jüdische Renegat Samau'al b. Jaḥjā al-Maġribī (558) in seinem Ifḥām al-Jahūd bestimmtere Angaben über die rabbinische Literatur zur Verfügung gestellt hatte [3]), eignet sich die polemische Literatur des Islam, wie es scheint aus jener Quelle, die Kenntnis der Bedeutung von مشنا und تلموذ als der außerkanonischen Gesetzliteratur der Juden an [4]). Jedoch die Verwirrung mit Bezug auf das Wesen der Mischna wird auch in späterer Zeit nicht beseitigt. Der gelehrte Maḳrīzī (st. 845) spricht von der ursprünglichen مشنا als einem von Mose geschriebenen Kommentar zur Thora, von dem sich jeder Herrscher eine Kopie anfertigen ließ (vgl. Deut. 17, 18) [5]). Nachdem diese Kopien verloren gegangen waren, schoben Hillēl und Śammāj in Tiberias ein neues Mischnabuch unter, das in sechs Teilen das فقه التوراة umfaßt; geordnet habe es النوسى (הַנָּשִׂיא) vom Stamme David's; ein Nachkomme Hillēl's, Namens Jehūdā, habe das unvollkommene Werk vervollständigt. Es enthalte viele Bestandteile aus der alten Moses-Mischna, mit Zutaten der Späteren. Dann kam der Talmud. Der Karäer 'Ānān habe behauptet, dem unter den Juden anerkannten Gesetzbuch eine authentische Kopie der echten

---

1) Auch شمعتا; vgl. ZDMG. 58, 660.

2) Fihrist I, 23, 2; allerdings ist die Form مشنا aus einer Randkorrektur geschöpft; der Text der Handschrift gibt eine korrupte Form.

3) Text bei Schreiner, Monatsschrift f. d. Geschichte d. Judenth. XLII (1898), 254.

4) z. B. in dem bald zu erwähnenden polemischen Werk des Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja 126, 12 فقهاءهم صنّفوا لهم (لليهود) كتابين احدهما يسمّى المشنا ومبلغ حجمه نحو ثمانمائة ورقة والثّانى يسمى التلمود ومبلغه قريب من نصف حمل بغل (wörtlich aus Ifḥām al-Jahūd l. c.); der Text zuerst mitgeteilt in Kobak's Jeschurun IX (1873), 33. 37.

5) S. ZDMG. 32, 368.

Mischna des Moses entgegenzustellen; dies sei das Gesetzbuch der Karäer[1]). Die im Ḥadīṯ bewahrte Form مَثْنَاة als Äquivalent für M i s c h n a war also bald außer Gebrauch gekommen. Früher hatte man zu demselben (abseits von dem koranischen السبع المثانى) auch
5 den Pluralis المثانى gebildet. Wir verfügen nach Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja[2]) über folgendes Zitat aus der Ḥadīṯsammlung des Ḥākim al-Nīsābūrī (wohl aus المستدرك على الصحيحين). Da läßt man den Juden Zubejr b. Bāṭā sprechen: „Ich schwöre bei der Thora, daß ich seine (des Propheten) Beschreibung im Buch der Thora gelesen
10 habe, die dem Moses geoffenbart ward; nicht in den *maṯānī* (also etwa: den späteren Mischnabüchern), die wir selbst hervorgebracht haben“: قد والتوراة قرأتُ صِفتَه فى كتاب التوراة التى أُنزلتْ على موسى ليس فى المثانى التى أَحْدَثْنا.

Es sollte hier nur dargelegt werden, daß die oben erwähnten
15 alten Sprüche angesichts eines schriftlich festgelegten Ḥadīṯ das Bedenken zum Ausdruck bringen, dasselbe könnte neben dem Koran zu einer Art M i s c h n a werden, d. h., im Sinne der Urheber jener

1) Maḳrīzī, Chiṭaṭ II, 475, vgl. de Sacy, Chrestom. ar. I, 148 ff., II, 167 ff. — Es darf wohl die Gelegenheit dazu dienen, hieran einiges über die a l l e r m o d e r n s t e n Talmud-Informationen in der arabischen Literatur anzuschließen. Man hat im neuen Ägypten das Bedürfnis vorausgesetzt, eine Übersetzung der Schriften Rohling's und anderer ähnlicher europäischer Literatur der a r a b i s c h e n einzuverleiben. Der Übersetzer (aus dem Französischen) دكتور يوسف نصر الله machte daraus das Bändchen الكنز المرصود فى قواعد التلمود (Kairo, Ma'ārif-Druckerei, 1899). Ein zeitgenössischer ägyptischer Jurist M u ḥ a m m e d Ḥ ā f i ẓ Ṣ a b r ī hat ein voluminöses Werk unter dem Titel كتاب المقارنات والمقابلات (Kairo 1902) veröffentlicht, dessen Inhalt eine eingehende Vergleichung des alten islamischen und modernen ägyptischen Gesetzes mit dem rabbinischen Rechte (inklusive nachtalmudische Codices und Kommentare) bildet.

2) Hidājat al-ḥajārā min al-Jahūd wal-Naṣārā (ed. al-Na'asānī al-Ḥalabī, Kairo 1323) 18, 4. Ich bemerke gelegentlich, daß eine der Quellen des Verfassers dieses Buches für die zitierten Bibelbeweise eine Schrift des I b n Ḳ u t e j b a ist (65, 10; 76, 16), wahrscheinlich dieselbe, aus der Brockelmann, Beiträge z. semit. Sprachwiss. III, 46 ff. XXI—XXIII auf Grund des Kitāb al-wafā des Ibn al-Ǵauzī Excerpte gesammelt hat. Die Frage, welchem Werk des Ibn Ḳut. jene Zitate angehören (Brockelmann l. c. 16, unten), erledigt sich vielleicht dadurch, daß Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja hier (96, 6) für Dinge, die demselben Zusammenhang angehören, als Quelle ein كتاب الاسلام des Ibn Ḳut. nennt.

Sprüche, zu einer mit göttlicher Autorität ausgerüsteten außerkoranischen (من غير كتاب الله) Gesetzschrift. Dafür seien jene Mitteilungen zu wenig beglaubigt.

IV.

Solche Bedenken waren bald überwunden. In verschiedenen Formen hat sich die Orthodoxie in der hohen Bewertung des Ḥadīṯ vereinigt. Es ist bereits früher[1]) gezeigt worden, wie im 2. und 3. Jahrh. d. H. in den Kreisen der Theologen des Islam die These von der Gleichwertigkeit des Koran mit der Tradition sich allmählich festigt, so sehr, daß man gegebenen Falles selbst die Möglichkeit der Abrogierung eines Korangesetzes durch die Sunna zugab. Beide seien göttliche Offenbarungen.

Hier möchte ich frühere Darstellungen vervollständigen durch den Hinweis auf die für die These der zweifachen Offenbarung zumeist angewandten Schriftbeweise der Theologen des Islam. Dies bietet zugleich einen Beitrag zur Kenntnis der hermeneutischen Methoden der islamischen Exegeten. In der Schule des Ḥasan al-Baṣrī scheint man sich um die Herstellung solcher Beweise eifrig bemüht zu haben. Auf ein hervorragendes Mitglied dieser Schule, den baṣrischen Theologen Ḳatāda (st. 117 oder 118), wird die an die talmudische Auslegung ähnlicher Schriftstellen erinnernde Benutzung von Sure 33, 34 zurückgeführt[2]) وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ: قال من القرآن والسنّة: die Frauen des Propheten werden ermahnt, sich zu erinnern dessen, was in ihren Wohnungen „von den Zeichen Gottes und der Weisheit“ vorgetragen wird; die Zeichen seien der Koran, die Weisheit sei die Sunna. Damit ist ein Schriftbeweis, eine göttliche Beglaubigung für die Gleichwertigkeit dieser beiden Elemente der Offenbarung gewonnen. Man wird natürlich nicht übersehen haben, daß der spezielle Anlaß dieser Koranstelle sich wenig für die Generalisation derselben auf ein großes Prinzip eignet. Darum hat man zur selben Zeit auf demselben Weg nach geeigneten Stützen gesucht. Muhammed sagt von sich (2, 146; vgl. v. 123; 3, 158; 4, 57; 62, 2): er sei ein Prophet aus ihrer Mitte von Gott gesandt وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ „der euch lehrt das Buch und die Weisheit“; „auf den Gott herabgesandt hat das Buch und die Weisheit“ (4, 113). In dem Doppelausdrucke Buch und Weisheit, die Gott dem Propheten offenbarte, sei die gleichwertige göttliche

1) Muh. Studien, II, 20 ff.

2) Bei Ibn 'Abdalbarr al-Namarī, Ǧāmi' bajān al-'ilm 15 in verschiedenen auf Ḳatāda zurückführenden Versionen.

Autorität und der gleiche göttliche Ursprung der Sunna (dies ist die *ḥikma*) neben dem Buch ausgesprochen. Freilich denken die Urheber dieser Deutung[1]) nicht daran, daß die Kombination von كتاب und حكمة im Koran eine formelhafte Phrase ist, die nicht 5 ausschließlich von der dem Muhammed gewährten Offenbarung angewandt, sondern auch bei der Belehrung früherer Propheten und Völker (3, 43; 4, 110 — Jesus — 3, 75; 6, 89; 45, 15, an beiden letzteren Stellen الكتاب والحُكْم والنبوة) gebraucht wird[2]).

Mit der feineren Entwickelung der theologischen Spekulation 10 sind noch andere Begründungen an den Tag getreten, in welchen die Sunna wohl mit dem Koran auf eine Würdigkeitsstufe gestellt, aber dennoch nicht als Objekt verbaler Offenbarung dargestellt wird. Im Koran selbst sei alles Gesetz inbegriffen (6, 38 ما فرّطنا في الكتاب من شيء) und klargelegt (16, 91 تبيانا 15 لكلّ شيء) entweder in offenbarer (بيان جليّ) oder in latenter Weise (بيان خفيّ). Das Sunnagesetz sei implicite (ضمنًا) im Korantext enthalten; es sei dem Propheten überlassen worden, dasselbe im speziellen zu entwickeln[3]) (mit Berufung auf 16, 46 لِتُبيِّن للناس ما نُزِّل اليهم[4]).

20 Unter allen solchen Beweisführungen hat die Herleitung der Theorie von der Doppeloffenbarung aus dem Dualismus von Kitāb und Ḥikma die meiste Anerkennung gefunden. Es ist leicht zu begreifen, daß die Bemühung, für die göttliche Autorität der Tradition einen Koranbeweis zu finden, sich besonders in jenen 25 Kreisen kundgibt, die in der theologischen Deduktion auf das Ḥadīṯ neben dem Koran das schwerste Gewicht legen und die Zulässigkeit des *ra'j* möglichst herabdrücken, wenn auch nicht immer und in jeder Gestalt zurückweisen. Diesen mußte es besonders darauf ankommen, gegenüber den Ra'j-Leuten — die dem Ḥadīṯ 30 zuweilen ganz unverholen eine recht tiefe Stelle anweisen —[5]), die Bedeutung des Ḥadīṯ zu erhöhen: sie schritten bis zur Aner-

1) Sie wird auf Ḥasan (al-Baṣrī) selbst zurückgeführt, aber ohne jedes Isnād; bloß وعن الحسن.

2) الحكمة auch in anderer Kombination: David erhält المُلك والحكمة 2, 252.

3) وكان تفصيل (تفضيل .ed. Wüstenf) بيانه موكولا الى النبى.

4) Bei Nawawī, Tahḏīb 711, 12 von al-Chaṭṭābī al-Bustī (s. über ihn Chiz. adab I, 282).

5) S. meine Introduction zu Ibn Tūmart 25f.

kennung des göttlichen Ursprungs desselben vor und suchten die Wahrheit dieses Glaubens aus dem Gotteswort selbst zu erweisen. Ḳatāda selbst war ein Feind des *ra'j*; vierzig Jahre lang habe er sich davon völlig freigehalten[1]). Abū 'Omar Jūsuf ibn 'Abdalbarr al-Namarī aus Cordova (st. 463 d. H.), der in 5 seinem wichtigen Werk, das ich hier benutzt habe, der Darlegung der Schriftbeweise ein eigenes Kapitel widmet, ist Ẓāhirit[2]); in dogmatischen Fragen bewegt er sich sogar auf der Linie der Ḥanbaliten; er wird von letzteren wenigstens in der von den Parteien vielumstrittenen Frage der جهة (daß man das göttliche Wesen in 10 örtlicher Richtung lokalisieren könne) als Autorität für ihre Lehre angeführt und deshalb von den andersgesinnten Landsleuten im Maghrib heftig angegriffen[3]). In späterer Zeit ist es der Ḥanbalit Abū 'Abdallāh ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja (st. 751 d. H.), Schüler und Anhänger des ihm auch in dieser Frage vorleuchtenden Ṭaḳī 15 al-dīn ibn Tejmijja[4]), der, mit Anlehnung an den Parallelismus von Kitāb und Ḥikma, geradezu das Wort „zwei Offenbarungen" ausspricht. Um den dogmatisch verpflichtenden Charakter des Glaubens an die im Koran nicht erwähnte eschatologische Vorstellung von der Grabesquälung (عذاب القبر), die nur im Ḥadīṯ 20 dokumentiert ist, zu erweisen, muß er auf den Religionswert des letzteren eingehen und er schließt seine Darstellung von den zwei Offenbarungen: „Dies ist eine Grundlehre, in der alle rechtgläubigen Muslime übereinstimmen, und die nur solche leugnen, die nicht zu den Muslimen gezählt werden können. Der Prophet hat gesagt: 25

---

1) Nawawī, Tahḏīb 510, 11 sagt er: وما قُلْتُ برأى منذ اربعين سنة.

2) Ẓāhiriten 171.

3) Vgl. bei Subkī, Ṭabaḳāt al-Śāfi'ijja V, 205: وامّا ما حكاه عن ابى عمر بن عبد البرّ فقد علم الخاصّ والعامّ مذهب الرجل ومخالفة الناس له ونكير المالكيّة عليه اوّلا وآخرا مشهور ومخالفته لامام المغرب ابى الوليد الباجى معروفة حتى ان فضلاء المغرب يقولون لم يكن احد بالمغرب يرى هذه المقالة غيره وغير ابن ابى زيد.

4) Dieser verfaßte einen Traktat unter dem Titel معارج الوصول الى معرفة ان اصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول [gedruckt Kairo (Mu'ajjad-Druckerei) 1318 und nochmals (Śarkijja-Druckerei) 1323], in welchem diese Fragen gestreift sind. Auch in die مجموعة الرسائل الكبرى (Kairo 1324, 2 Bde.) von I. T. ist dieser Traktat (I, 180—217) aufgenommen.

Es ist mir das Buch gegeben worden ومثله معه, und daneben noch etwas, was ihm gleich ist[1]".

Er beansprucht also für die Anschauung von der Doppeloffenbarung das *iǵmāʿ al-umma*. Jedoch die oben angeführten Berichte über die strenge Ablehnung einer dem jüdischen *maṯnāt* ähnlichen außerkoranischen Gesetzquelle im Islam konnten zeigen, daß man auf früheren Stufen der Entwickelung des Islam noch weit entfernt war, eine solche Anschauung allenthalben zu billigen.

1) Kitāb al-rūḥ (Haidarābād 1318) 120: ان الله انزل على رسوله وَحْيَيْن واوجب على عباده الايمان بهما والعمل بما فيهما وهما الكتاب والحكمة . . . . هذا اصل متّفق عليه بين اهل الاسلام ولا ينكره الّا من ليس منهم.

Die Mitte der Thora.

Eine Abwehr.

Von

R. Kittel.

E. Nestle hat es für richtig gehalten, die von mir besorgte *Biblia Hebraica* in zwei verschiedenen Zeitschriften deshalb der „unbegreiflichen Verschlimmbesserung“ zu bezichtigen, weil sie zu Lev. 10, 16 von der masoretischen Bemerkung, daß hier das „mittelste“ (so!) Wort der Thora zu finden sei, absieht, nämlich zuerst im Theol. Literaturblatt 1906, No. 6 (Sp. 66) und darauf nochmals in der Zeitschrift für Alttest. Wissensch. 1906, S. 288 f. Am letzteren Ort ruft er mit Emphase aus: „Die Figura etymologica (nämlich דָּרֹשׁ דָּרַשׁ) ist an dieser Stelle durch den Zusammenhang durchaus nicht gefordert, ja der Infinitivus absolutus fällt sogar auf, könnte wenigstens ganz gut fehlen. Ich würde also schließen, daß um der Mitte willen das Wort verdoppelt wurde. Aber nun ist die Doppelsetzung schon durch die Septuaginta bezeugt. Ist also die Zählung der Buchstaben[1]) oder wenigstens der Wörter in der Thora schon so alt? Man sieht, welche religionsgeschichtlichen Fragen an einer einzigen masoretischen Notiz hängen ... Und das soll ich nicht eine unbegreifliche Verschlimmbesserung nennen dürfen!“[2])

Ich muß gestehen, daß ich bisher Besseres zu tun hatte, als solchen Kleinigkeiten, selbst wenn sie zu großen „religionsgeschichtlichen Fragen“ aufgebauscht werden, nachzugehen. Aber gelegentlich reizte es mich doch, dem Funde Nestle's näher zu treten. Da ergibt sich, soweit ich sehe, folgendes.

1. Daß der Infinitivus absolutus hier irgendwie auffiele, ist nach meiner Kenntnis der hebräischen Grammatik nicht richtig. Das einfache דָּרַשׁ hieße: „er fragte nach“, genau wie in Gen. 2, 16 תֹּאכֵל hieße: „du magst essen“, oder in Gen. 2, 17 תָּמוּת „du mußt sterben“. Steht der Inf. abs., so will der Verfasser eben das stärkere, nachdrücklichere „er fragte genau nach“ zum Ausdruck bringen, wie

1) Um sie handelt es sich freilich hier gar nicht.

2) Bezieht sich auf die schon im Theol. Litbl. a. a. O. ohne nähere Begründung gebrauchte Anwendung desselben Ausdrucks.

dort das nachdrücklichere „du magst immerhin essen“ oder „du mußt zuversichtlich sterben“. Gefordert, um mit Nestle zu reden, ist der Inf. abs. hier so wenig wie dort — aber ich kann doch wirklich nichts dafür, daß es einmal so hebräischer Sprachgebrauch ist.

Damit fällt aber der ganze von Nestle auf diese Notiz gebaute Schluß; um eine „religionsgeschichtliche“ Frage handelt es sich überhaupt hier nicht, sondern um eine einfache masoretische Schrulle. Es gibt Leute, die allen Ernstes tadelten, daß ich zu viel des masoretischen Beiwerks aufnahm, während mir Nestle das zu wenig Aufgenommene vorwirft — vielleicht darf ich daraus den Schluß ziehen, daß ich auf dem rechten Wege bin.

2. Die Masora sucht in Lev. 11, 42 den mittleren Buchstaben der Thora, in Lev. 10, 16 das mittlere Wort und bei Lev. 8, 7/8 den mittleren Vers. Der Talmud (Kidduschin 30ᵃ) sagt [1]): ואו דגחון חצין של אותיות של ספר תורה דרש דרש חציין של תיבות והתגלח של הפסוקים.

Daraus geht hervor, daß der Talmud die Mitte der Thora den Versen nach an ganz anderer Stelle sucht als die Masora, nämlich bei Lev. 13, 33. Natürlich hat das auch irgend einen Grund: man wird damals die Verse anders abgeteilt haben als zur Zeit der Masora. Aber man sieht daraus, wie wenig Verlaß auf solche Angaben ist und wie wenig Grund dazu vorliegt, an sie große „religionsgeschichtliche Fragen“ anzuhängen.

3. Über das Alter der Wortzählung sagt uns Septuaginta gar nichts. Sie übersetzt die beiden דרש דרש mechanisch nach und beweist damit nur, daß zu ihrer Zeit — weil wohl immer — die beiden Worte schon im Texte standen. Haben sie hier ihre gute Stelle, so hängen auch von dieser Seite aus alle auf die Verdoppelung gebauten Schlüsse Nestle's in der Luft. Es kann keine Rede davon sein, daß die Verdoppelung um der Zählung willen erfolgt sei.

1) Woran mich I. I. Kahan erinnert.

Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha.

Sanskrit und Deutsch

herausgegeben von

Richard Schmidt.

(Schluß.)

Wortverzeichnis.

अकिंचनत्वं XXVIII, 16.

अकृत्यं VI, 13. XIX, 4. XV, 9. XXIII, 22.

अक्ष V, 6. 7. VI, 2. XIX, 10. 12. XXV, 1. 2. 10. 14. 21. XXVII, 18. XXVIII, 13. XXXII, 6. 16.
s. **देवन । द्यूत ।**

अक्षार्थ V, 6. 18. XVI, 21. XIX, 4.

अग्नि XXVI, 18.

अग्निज XXVII, 20.

अग्राह VII, 2.

अघ XXI, 4.

अङ्ग I, 18. II, 12. VI, 20. VII, 32. XXI, 24. XXVIII, 16. XXIX, 15. XXX, 7. 10. 11.
s. **काय । तनु । देह । वपुः । शरीर ।**

अङ्गज X, 3. XXIII, 20.
s. **अनङ्ग । अतनु । कन्तु । कन्दर्प । काम । कुसुमशर । कुसुमेषु । पुष्पधनुः । मदन । मनोभव । मनोभू । मन्मथ । रतिपति । स्मर ।**

अङ्गज (Sohn) X, 15. XXXII, 28.
s. **तनय । देहज । पुत्र । सुत ।**

अङ्गद XII, 14.

अङ्गधारिन् VII, 40.
s. **अङ्गभाज् ।**

अङ्गना X, 12. 17. XI, 10. XIII, 1. XVI, 3.
s. **कलत्र । कान्ता । कामिनी । जनी । तरुणी । दाराः । दारिका । नारी । प्रिया । भामिनी । भार्या । मानिनी । युवति । योषा । योषित् । रमणी । वधू । वनिता । वल्लभा । स्त्री ।**

अङ्गभाज् V, 8. IX, 3. 31. XXI, 25.
s. **अङ्गधारिन् । अङ्गिन् । असुभाज् । असुभृत् । जन ।**

कृमि VI, 20. X, 1. XXI, 2. XXX, 7. 8.

कृमि (in der Vulva) VI, 25. X, 1.

कृष्ण XXVI, 15. — s. **केशिरिपु** ।

केवलज्ञान XXXII, 42.

केशव IV, 17.

केशिरिपु XII, 17. — s. **कृष्ण** ।

कोप II, 1. 4. 5. 6. 7. 9. 11. 14. 16. 17. VII, 21. 35. VIII, 10. X, 9. XVI, 2. 20. XVII, 1. XVIII, 13. XIX, 4. XXVI, 12. 19. XXVIII, 8. XXXII, 37. 40.

s. **क्रुध्** । **क्रोध** । **रुष्** । **रोष** ।

क्रम XVIII, 15.

क्रुध् XVII, 22. — s. **कोप** etc.

क्रोध I, 15. II. 2. 19. VI, 12. VIII, 3. XVI, 14. 21. XVIII, 3. 9. 23. XIX, 9. 15. XXXI, 8. XXXII, 31.

s. **कोप** etc.

क्षणरुचि (Blitz) XVI, 5. 10.

s. **अचिररुचि** ।

क्षमा VIII, 18. 25. X, 14. XXI, 19. XXVIII, 8. (Def.) XXX, 4.

s. **क्षान्ति** ।

क्षान्ति I, 19. XIX, 1.

s. **क्षमा** ।

क्षिति XIX, 9.

क्षितिधर XII, 7.

क्षीरक्षोणीरुह XXXI, 4.

क्षुध् XIX, 2. 5. XXVI, 13.

खल XVII, 4. 8. 9. 12. 13. 15. 19. 22. 23.

s. **असन्तः** । **असाधु** । **दुर्जन** ।

खेद XIV, 25. XXVI, 13.

ख्याति XIX, 8.

गङ्गा XXVI, 14.

गण XXVII, 24. 26.

गणिका XXIV, 2. 3. 8—13. 15. 17. 19.

s. **आपणनारी** etc.

गति IV, 5. X, 6. 13. XI, 23. XV, 10. XVI, 23. XXIX, 26.

गर्भ I, 3. XII, 3. XXX, 8. 9.

गर्भक (Uterus) X, 1. 3.

गर्भिणी IV, 6.

गर्व III, 7—10. XV, 11. XVIII, 18. XX, 18.

s. **अभिमान** । **मान** ।

गीत XIII, 4.

गुण „Grundeigenschaft" XIV, 1.

गुण III, 5. 8. 9. V, 9. VI, 12. 13. 15. 24. VII, 4. 10. 20. VIII, 18. 25. 29. 30. X, 3. XV, 14. XVI, 13. XVII, 24. XIX, 1. XX, 17. 18. XXI, 18. 19. XXIII, 21. XXIV, 1. 3. 22. XXV, 21. XXVI, 1. XXVII, 1. 4. 5. 16. 18. XXVIII, 9. 12. XXIX, 12. 25. XXX, 13. XXXI, 57. 70. 72. 83. XXXII, 16. 17. 31.

गुणस्थान XIX, 1.

गुणवन्त् XVI, 21.

46. 47. 51. 52. IX, 1. 23. 33. XII, 10. XVI, 25. XXIX. 25. XXX, 4. 17. XXXI, 72.

s. दृष्टि ।

दर्शनस्य मलाः XXXI, 101.

दर्शनिन् XXXI, 72.

दशरथ XII, 17.

दशवेगाः (=दशावस्थाः) XXIII, 11.

दशाङ्गधर्म VIII, 21.

दातृ XIX, 1. 2. 15. 22.

दान II, 18. VI, 23. VII, 16. VIII, 18. XIX, 1. 3. 4. 5. 7. 8. 13. 16. 17. 19. 21. 22. 24. XXVIII, 20. XXXI, 109.

s. दत्त etc.

दाने मलाः XXXI, 99.

दाराः I, 8. — s. अङ्गना etc.

दारिका XXIV, 14.

s. अङ्गना etc. und आपणनारी ।

दिग्विरति XXXI, 31. 43.

दिग्विरतेर्मलाः XXXI, 92.

दिवामैथुन XXXI, 77.

s. मैथुन । स्वस्त्रीरति ।

दीक्षा I, 17.

दुःख I, 2. 4. 7. 8. 11. 12. 14. 16. 17. II, 6. 15. 20. III, 8. 11—14. IV, 13. 18. V, 1. 11. VI, 16. 21. 24. VII, 23. 24. 27. 29. VIII, 8. 21. IX, 29. X, 11. 16. 25. XI, 2. 14. XII, 1. 25. XIII, 2. XIV, 3. 4. 10. 12. 28. 31. XV, 13. 20. 22. 26. XVI, 6. 9. 10. 11. 15. 18. 19. 21. 22. 24. XVII, 7. XVIII, 5. 9. 11. XIX, 3. 5. 9. 17. 21. XX, 10. 15. 16. XXI, 3. 15. 16. 26. XXII, 6. 7. 11. XXIII, 11. 17. 19. 24. XXIV, 3. 21. 24. XXV, 1. 5. 6. 9. 10. 11. 20. XXVI, 2. 8. 12. XXVIII, 5. 19. XXIX, 27. 28. XXXI, 13. 19. 60. 64. 66. XXXII, 2. 15. 18. 22. 26. 30.

s. असुख etc.

दुःखिन् XXVI, 19.

दुरित VI, 11. XIII, 6. XVI, 23. XX, 17. XXI, 7. XXVI, 2. XXVII, 23. 26. XXVIII, 1.

s. असुख etc.

दुर्गति XX, 1. 14. 16. XXI, 1. XXV, 4.

s. तिर्यग्गति etc.

दुर्जन XVII, 1. 2. 5. 6. 7. 10. 11. 14. 16. 17. 18. 20. 21. 24.

s. असन्तः । असाधु । खल ।

दुर्दृश् VII, 20.

दुहितृ XXVIII, 17.

s. देहजा ।

दूषण VII, 15. 24. 25. 34. 36. 38. XX, 20. XXV, 12. XXVII, 3. 5. XXVIII, 21. XXXII, 21.

दूषिका VI, 19.

दृष्टि XVI, 16. XIX, 11. XX, 17. XXIII, 21. XXVII, 21. XXVIII, 22. XXXI, 65. 68.

s. दर्शन ।

देय XIX, 10. — s. दत्त etc.

देव VII, 42. XII, 19. XVI, 23.

Zu den in Nāblus befindlichen Handschriften des Samaritanischen Pentateuchtargums.

Von

P. Kahle.

Eine Reise durch Palästina im Juli 1906 führte mich auf ein paar Tage nach Nāblus; es hatte sich günstig getroffen, daß ich kurz vor meiner Abreise in Kairo den Besuch von vier Samaritanern erhielt, die eben aus Nāblus kamen, und nun über Konstantinopel oder Marseille nach London wollten, um dort milde Gaben für ihre Brüder in Nāblus zu sammeln. Sie hatten eine ganze Masse von, meist jüngeren, Handschriften mit, die sie zu verkaufen gedachten. Da ich ihnen durch Abkauf einiger Sachen ihre Weiterreise ermöglichte, so waren sie gern bereit, mich ihren Freunden in Nāblus angelegentlichst zu empfehlen; man trug mir Grüße auf und gab mir Briefe mit. Auch meldete man meinen Besuch in Nāblus direkt an. Das erleichterte mir meine Arbeit in Nāblus bedeutend.

Mir lag vor allem daran, die Targumhandschriften zu sehen, die Petermann seiner Zeit vorgelegen hatten, und auf denen die von Petermann und Vollers veranstaltete Ausgabe des „Pentateuchus Samaritanus“ (Berlin, Moeser, 1872 ff.) beruht. Der Name Petermann hat bei den Samaritanern einen guten Klang. Der Hohepriester Ja‘ḳūb ibn Hārūn wußte noch viel von ihm zu erzählen, immer wieder hob er hervor, wie Petermann so viele Abschriften habe anfertigen lassen, und wie er diese Abschriften gut bezahlt habe. Er versprach mir auch, die Handschriften zu zeigen: doch ich kam am Freitag Abend an, erst mußte ich den Samstagsgottesdienst in der Synagoge mitmachen, und am Sonntag mir vom Hohenpriester u. a. die alten Erinnerungen des Berges Garizim zeigen lassen. Dann erst bekam ich in seiner Wohnung drei Handschriften zu sehen, die das Samaritanische Targum enthielten. Sie gehörten, so erklärte er, der Synagoge an, und seien von Petermann seinerzeit bearbeitet worden. Er wies mir ein kleines Zimmer an, und da konnte ich an drei Tagen leidlich ungestört je ein paar Stunden mich mit den Handschriften beschäftigen. Es war leicht festzustellen, daß die eine Handschrift in grünem Einband mit rotem Rücken, eine Triglotte, die man التوراة الفينحاسية nannte, Petermann's

Hs. C war. Eine andere Triglotte in grünem Einbande war Petermann's Hs. B, und eine dritte in rotem Einbande, den hebräischen und aramäischen Text enthaltend, war Petermann's Hs. A.

Nun galt es noch die Vorlage für Ap (Apographon) finden, die doch die Grundlage der ganzen Ausgabe bildet, und (cf. Vollers, Vorrede zu Numeri) die Abschrift einer wertvollen Vorlage war. Zwei in Privatbesitz befindliche Handschriften, eine schöne Triglotte, die den Brüdern Isḥāḳ und Šelāma, den Priestern, gehörte, und eine andere, den hebräischen und aramäischen Text enthaltende Handschrift, dem فياض لطفى gehörig, und A. H. 826 geschrieben, hatte Petermann nicht gesehen: diese Behauptung des Hohenpriesters wurde durch eine Untersuchung bald bestätigt.

Da der Hohepriester ja selbst die Abschrift für Petermann angefertigt hatte — cf. Vollers, Vorrede zu Deuteronomium, und Ja'ḳūb ibn Hārūn bestätigte mir das — so drang ich in ihn, er müßte mir nun doch sagen können, aus welcher Handschrift er seine Abschrift angefertigt habe. Da gestand er mir schließlich, er habe seine Abschrift nur nach der Hs. A und B gemacht; er habe natürlich immer den Text gewählt, der der bessere war, fügte er erläuternd hinzu, habe bisweilen auch C zu Rate gezogen. „Was willst du", sagte er, „heute weiß ich ja, daß man das beim Abschreiben von Handschriften nicht tut. Aber ich war damals ein kleiner Junge, und ich habe es doch gut machen wollen." Dem Ja'ḳūb ibn Hārūn wird man das in der Tat nicht sehr verargen dürfen. Aber daß Petermann sich nicht die Mühe nahm, auch nur sich nach dem Original von Ap umzusehen, wo er doch drei Handschriften dazu kollationierte und Ap zur Grundlage seiner Ausgabe machte, ist ihm nicht recht verzeihlich. Petermann hat also zu Ap, der eine flüchtige Abschrift darstellt, die teils aus A, teils aus B genommen, bisweilen auch nach C korrigiert ist, die Hs. A, B, und für Genesis und Exodus auch C kollationiert. Und daß diese Erinnerung des Hohenpriesters richtig ist, davon kann sich jeder leicht durch Einsichtnahme in die Variantensammlung überzeugen. Wo Ap Abschrift von B ist, finden sich fast nur Varianten von A, und wo Ap Abschrift von A ist, fast nur Varianten von B. Lesen A und B anders als Ap, so ist, wenn man nicht eine Korrektur nach C annehmen will, ein Schreibfehler in Ap oder eine ungenaue Kollationierung zu konstatieren.

Nun zu den Handschriften selbst.

Daß die sorgfältigste und schönste unter diesen drei Handschriften die Hs. C ist, sieht man auf den ersten Blick. Sie enthält im Buche Exodus folgende Schreibernotiz: אנה פינאס בן אלעזר בן נתנאל בן אלעזר הכהן הגדול בשנת אחד וששמאות למלכות ישמעאלי כתבתי זאת התורה הקדושה לזקן החכם הנבון יוסף בן אבי סעדה אלהנו ימננה. Danach ist die Handschrift also A. H. 601 geschrieben. Den Namen „Thora des Pineas" hat sie bei den Samaritanern von

dem Schreiber bekommen. Daß das Petersburger Fragment Nr. 178 ein Stück von C ist, habe ich in meinen textkritischen und lexikalischen Bemerkungen p. 12 ff. nachgewiesen. Da die Varianten, die Petermann von C bringt, mit Gen. 2, 19 einsetzen, ist anzunehmen, daß zu seiner Zeit die Handschrift hier begann. Heute fehlt von der alten Handschrift alles bis Gen. 12, 4: seit 1868 sind also die Blätter, die Gen. 2, 19—12, 4 enthielten, abhanden gekommen, d. h. wahrscheinlich einzeln für gutes Geld an Besucher von Nāblus verkauft worden. Wer weiß, ob und wo sie noch einmal zum Vorschein kommen werden.

Auch vom Schlusse der Handschrift sind Blätter wohl auf dieselbe Weise abhanden gekommen. Das von mir ZA. XVII p. 1 ff. veröffentlichte Blatt aus dem Ms. or. 5036 des Londoner British Museum gehört zu Kodex C. In der Nābluser Handschrift befindet sich noch das darauf folgende Blatt, das den Text von Dt. 32, 30—33 1 enthält.

Ich habe verschiedene Stellen der Handschrift genau kollationiert, unter andern den Schluß von Dt. 25 ab, und habe mir den übrigen Teil der Handschrift, also Gen. 12, 4—Dt. 24, genau abschreiben lassen. Bei einer künftigen Neuausgabe des Targum wird zweifellos dieser Text in erster Linie zu berücksichtigen sein. Die Handschrift ist ebenso sorgfältig geschrieben, wie die Barberinische Triglotte, ist aber viel vollständiger erhalten als diese, ja auch 23 Jahre älter als sie.

In Handschrift B ist das Datum, das wahrscheinlich am Ende von Deuteronomium stand, nicht mehr erhalten. Am Ende von Numeri findet sich die Notiz: כתובה צדקה בן עבד יהוה חכומה דמבני דנופתה, arab. كاتبه صدقه بن عبد الله الحكيم من بنى الدنف. Ebenfalls am Ende von Numeri steht eine Verkaufsnotiz, die besagt, daß צד[קה] ben אבי עזי ben יוסף von den bnē יתרנה die Handschrift gekauft hat von עבד יה[וה] ben יתרנה von den bnē הכפית um 50 Dinar Goldes; und daß dieser Verkauf stattgefunden hat im Jahre 890 d. H. Dieser Verkauf wird bezeugt von ברכה ben צדקה ben יעקב ben ישמע(אל), dem כהנה וחכומה, der die Notiz auch geschrieben hat. Ein weiterer Verkauf hat in Gaza (עזה) im Jahre 917 d. H. stattgefunden.

Fünf Doppelblätter der Handschrift, die Petermann 1868 noch in Nāblus vorgefunden hat, sind abhanden gekommen; davon haben vier den Weg nach dem Brit. Museum in London gefunden, und befinden sich dort als Ms. or. 1441. Ich habe über dies Fragment in ZA. XVII p. 19 gehandelt. Als ich dort das Schema über das Verhältnis von Ap, B und L aufstellte, konnte ich nicht ahnen, daß B und L identisch, und Ap eine Abschrift von B ist, und daß alle Differenzen nur ungenauer Arbeit ihr Entstehen verdanken. Ja'ḳūb ibn Hārūn folgte hier in seiner Abschrift ganz offensichtlich B.

Die Handschrift ist erhalten bis Dt. 29, 9: dann folgt noch eine halbe Seite, die den Text sehr lückenhaft enthält, bis 29, 17; das hat auch Petermann angegeben: bis hierher Kod. ʌ. — Der Kodex ist wohl schwerlich von e i n e m Schreiber geschrieben. Am 5 Anfang ist er viel sorgfältiger als am Schluß. Der Kodex ist kaum älter als das 9. Jahrh. der Hidschra.

K o d e x A, die Handschrift in rotem Einbande, den hebräischen und aramäischen Text enthaltend. Ich verweise hier auf meine Ausführungen in ZA. XVI p. 83—93. Ich hatte da geschrieben 10 „. . . . . es ist mir deshalb sicher, daß die Hs. A nicht früher als in der Mitte des 9. Jahrhunderts geschrieben ist, wahrscheinlich erst im 10. Jahrhundert d. H. und zwar in Sichem oder in Damaskus". Am Anfang des Deuteronomium findet sich, in der Form des gewöhnlichen Akrostichon, eine Notiz, hebräisch und aramäisch, aus 15 der die näheren Angaben über den Schreiber und Zeit und Ort der Abschrift hervorgehen. Die Notiz lautet hebräisch so:

ככל זאת התורה הקדושה מן אחרי ביום הבכורים העבד העני
המסכין הצריך אל רחמות יהוה וסליחתו אברהם בן שת אהרן בן
יצחק בן שת אהרן בן יצחק בן אברהם הכהן הלוי בדמשק על שם
20 יקירה וקראה וצלאה וחשובה וכתובה ונאירה ידועה ומבוננה וידועה
וסמוך קהלה וארכון קהלה יעקב בן סהבה וסמוך קהלה וארכון קהלה
וידועה ומבוננה וצלאה וקראה וחשובה וכתובה ונאירה וידועה ועשה
טובה יפת המבני הנשיאים ובן בשנת ארבעה ועשרים ותשע מאות
למלכת בני ישמעאל תהיה בריכה עליו אמן אמן בעמל משה הנאמן.

25 Daraus geht hervor, daß das Ende der Handschrift, von Nu. 28, 26 ab, von אברהם ben שת אהרן ben יצחק . . ., dem levitischen Priester in Damaskus, geschrieben ist, auf Veranlassung von יעקב ben יפת von den bnē הנשיאים und zwar im Jahre 924 d. H.

Von der Handschrift ist seit Petermann's Zeiten viel verloren 30 gegangen. Sie beginnt heute bei Gen. 10, 7, und endet mit Dt. 12, 28. Alles übrige ist neue Ergänzung. Bei Petermann beginnen Varianten von A schon in Genesis Kap. 1, und die letzte Variante findet sich in Dt. 28, 30 (cf. ZA. XVI, 87). Daß die Fragm. 180 und 181 der Kaiserl. Bibl. zu Petersburg zu dieser Handschrift gehören, und ab-35 handen kamen, bevor Petermann die Handschrift sah, und daß ein anderes Fragment sich in dem Londoner Ms. or. 5036 befindet, das zur Zeit des Aufenthaltes Petermann's in Nāblus noch dort war, habe ich ZA. XVI, 83 ff. nachgewiesen.

Die Zahl vierzig und Verwandtes.

Von

Ed. König.

Daß die Zahl vierzig sehr häufig in der althebräischen Literatur auftritt, ist bekannt, und die betreffenden Stellen sind ja zum Teil wieder in dem Artikel „Das Himmelsjahr usw.“ von Ed. Mahler im vorigen Jahrgang, S. 835, ausführlich entfaltet worden. Diese häufige Verwendung der Zahl vierzig wurde auch schon vorher als ein einzelner Fall des Gebrauches der sogenannten numeri rotundi angesehen, die in meiner Stilistik, Rhetorik, Poetik, S. 51—56 auch aus der späteren jüdischen Literatur, den Inschriften usw., belegt und auf ihre Ausgangspunkte untersucht worden sind. Speziell in bezug auf die Zahl vierzig ist daran erinnert worden, daß sie nach der althebräischen Anschauung selbst den Zeitraum einer Generation bezeichnete. Denn eine Generation, mit wenigen Ausnahmen, wurde dazu verurteilt, in der Wüste zugrunde zu gehen (Num. 14, 22 f. etc.), und eben dieser Aufenthalt in der Wüste dauerte nach anderen Stellen (14, 33 etc.) vierzig Jahre. Also waren vierzig Jahre der anschauliche, weil fixierte, aber eben deshalb zugleich nur approximative Ausdruck der Dauer einer Generation. Dies mag hauptsächlich auf der Beobachtung beruht haben, daß die volle Entwickelung des Menschen, seine sogenannte ἀκμή, ungefähr im vierzigsten Jahre seines Lebens eintritt (vgl. 70—80 Lebensjahre in Ps. 90, 10). Jedenfalls liegt dieser Gedanke in den Worten „bis er erlangte seine Vollkraft (*’ašuddahu*) und er erreichte vierzig Jahre“ (Ḳor’ān 46, 14), und hieraus erklärt sich die Tradition, daß Moḥammed im Alter von vierzig Jahren zum Propheten berufen wurde [1]). Also an Mitteln zur Erklärung des Gebrauchs der Zahl vierzig hat es auch schon früher nicht gefehlt, ehe auf das Himmelsjahr der Ägypter hingewiesen worden war. Natürlich aber ist es nicht unmöglich, daß auch diese Vorstellung ein Ferment bei der Entfaltung des weitreichenden Gebrauchs der Zahl vierzig im Altertum gewesen ist. Nur sollen die in der konstatierten Vorstellungswelt der alten

---

1) Daran hat schon Rud. Hirzel in seiner Abhandlung „Über Rundzahlen“ in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1885, S. 39 und 62 erinnert.

Hebräer und anderer Semiten liegenden Elemente bei der Erklärung jenes Gebrauchs nicht einfach ignoriert werden, wie es in jenem Artikel von Ed. Mahler geschehen ist.

Aus seiner neuen Quelle des Verständnisses für die Verwendung der Zahl vierzig bei den Hebräern ist nun in jenem Artikel (S. 836) auch abgeleitet, weshalb Mose nur vierzig Jahre lang der Führer Israel's habe sein können. Die Herrschaft eines Dekangestirnes habe bloß eine Dekade gedauert, dann habe ein anderes die Führerrolle übernommen. So habe auch Mose nur während der Dauer einer Dekade (nämlich einer Himmelsdekade = 10 Quadriennien = 40 Jahre) der Führer Israel's sein können. Aber während wir n i c h t wissen, ob diese Idee vom Dekangestirn und einer Himmelsdekade usw. bei den alten Hebräern lebendig war, ist es bestimmt aus der althebräischen Literatur zu entnehmen, daß eine Generation zu vierzig Jahren berechnet wurde, und die Wüstenwanderung Israels so lange dauerte. Man vergleiche außer den im vorigen Absatz erwähnten Stellen noch Num. 26, 64 f. mit 32, 13. 33, 38 f., Deut. 2, 7. 8, 2 etc., Am. 5, 25 etc.! Nun war es aber ein Moment der historischen Erinnerung Israel's, daß Mose sein Volk nur bis zum Ende seiner Wüstenwanderung geleitet hatte. Folglich ergab sich daraus, daß er zu den achtzig Lebensjahren, die in Exod. 7, 7 erwähnt sind, bloß noch zirka vierzig hinzufügte. Auch die ersten achtzig Jahre erklären sich wahrscheinlich so, daß angenommen wurde, er sei damals, als er „zum Manne herangewachsen war" (Exod. 2, 11) und den ersten Akt seiner öffentlichen Wirksamkeit — jenen kühnen Versuch, aus eigener Initiative sein Volk zu befreien — vollbrachte, vierzig Jahre gewesen und da öffentlich hervorgetreten, wie es im vorigen Absatz in bezug auf Moḥammed bemerkt wurde. Die Zeit seines Exils bei den Midianitern und des Ausreifens zu seiner Prophetenlaufbahn kann dann auch wieder auf die Dauer einer Generation berechnet worden sein. Das ist alles noch wahrscheinlicher, als daß seine Lebenszeit deshalb auf 120 Jahre angesetzt worden sei, weil sie „die Dauer eines Himmelsmonats oder dreier Himmelsdekaden" habe betragen sollen.

Aber durch das neue Erklärungsprinzip in bezug auf die Zahl vierzig im althebräischen Schrifttum soll weiter auch die Zahl 480 (die Zeit vom Exodus bis zum Tempelbau) „ihre Erklärung finden" (S. 837). Diese bekanntlich in 1 Kön. 6, 1 stehende Zahl ist nun schon von vielen als die Dauer von zwölf Generationen zu je vierzig Jahren angesehen worden. Insbesondere hat Ernst Bertheau[1]) auf die Beobachtung hingewiesen, daß in 1 Chron. 5, 29-34 und 6, 35-38 von Aaron bis Aḥimaʿaṣ, dem Zeitgenossen David's und Salomo's (2 Sam. 15, 27. 36 etc.) zwölf Generationen gezählt sind. Diese Auffassung ist auch von mir in meinen „Beiträgen zur biblischen

---

1) Im Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum Richterbuch, 2. Aufl., S. XVI.

Chronologie" in der Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1883, S. 449 ff. namentlich gegenüber dem Versuch von J. Oppert[1]) insbesondere deswegen vertreten worden, weil es eine vielfach zu belegende Tatsache ist, daß gerade die Zahlen im alttestamentlichen Schrifttum teils runde sind, teils den jüngeren Schichten angehören 5 und teils fehlerhaft überliefert sind, worüber der erste meiner soeben erwähnten Beiträge ausführlich gehandelt hat (S. 281—289). Wie aber will Ed. Mahler jene Zahl 480 erklären? Nun, zuerst so. 480 Jahre seien = 4 Himmelsmonate (nämlich = 4 mal 30 Quadriennien = 4 mal 30 Himmmelstage). Dies sei aber genau die Dauer 10 einer Jahreszeit im ägyptischen Sinne. Eine solche sei aber gleichsam auch mit dem Tempelbau abgeschlossen worden, denn dieser habe die definitive Niederlassung Israel's in Palästina gleichsam auch nach außen hin bekräftigt. Das läßt sich gewiß ganz gut hören. Aber ob es ein Element der althebräischen Anschauung war, ist 15 eine andere Frage, und ich sehe keinen Anhalt, sie zu bejahen. Denn jene Zahl 480 läßt sich ja auch, wie soeben wieder angedeutet worden ist, anders und zwar aus Momenten ableiten, die bestimmt im Vorstellungskreise der Israeliten und der Semiten überhaupt (vgl. das, was über Moḥammed's Auftreten als 40 jähriger gesagt 20 worden ist) lagen. Indirekt aber leitet sodann auch Ed. Mahler jene 480 aus der Rücksicht auf zwölf Generationen ab. Dies tut er, indem er auf die Periode vom Tempelbau bis zum Exil zu sprechen kommt, und das, was er über diese Periode sagt, mußte den eigentlichen Anlaß bieten, ein paar beurteilende Bemerkungen über 25 seine Darlegung zu machen.

Er führt nämlich S. 837 f. dies aus. Für die erste Periode der staatlichen Existenz Israel's gebe die Bibel deutlich die Zahl 480 Jahre an. Die Dauer der zweiten Periode aber müsse man aus dem Abstande berechnen, der zwischen dem hohepriesterlichen 30 Zeitgenossen des Tempelbaues und dem des babylonischen Exils gelegen habe. Nun habe zur Zeit des Tempelbaues Ṣadoḳ als Priester in Jerusalem fungiert. Das ergebe sich aus 1 Kön. 4, 1–4, wo nämlich unter den Beamten Salomo's auch Ṣadoḳ und Abjathar als Priester aufgezählt werden. In 1 Chron. 5, 29–40 aber finde sich 35 eine Genealogie von ʿAmram (dem Vater Mose's) bis zu Jehoṣadaḳ, bei dessen Namen die Bemerkung gemacht sei, daß er mit ins Exil nach Babylonien habe wandern müssen. Aus diesen Materialien zieht Ed. Mahler diesen Schluß: Ṣadoḳ war also der Priester, unter dem die erste Epoche der Urgeschichte Israel's ihren Abschluß 40 fand. Jehoṣadaḳ, der zwölfte Nachfolger in der Priesterreihe seit Ṣadoḳ, war der Priester, unter dem das babylonische Exil erfolgte.

Er findet es also wichtig, daß in 1 Chron. 5, 29–40 zweimal zwölf Generationen vorkämen. Die eine Zwölfzahl reiche von ʿAmram bis Ṣadoḳ und die andere von Aḥimaʿaṣ bis Jehoṣadaḳ. Aber man 45

1) Jul. Oppert, Salomon et ses successeurs, p. 11.

kann nur e r s t e n s nicht einsehen, mit welchem Rechte bloß die zwei ersten Glieder der dort vom Chronisten gegebenen Genealogie, nämlich Levi und Ḳᵉhath, weggeschnitten worden sind. Denn da in 1 Kön. 6, 1 nach der ausdrücklichen Angabe des Textes mit den 480 Jahren die Zeit vom Auszug Israel's aus Ägypten bis zum Tempelbau umspannt werden sollte, so war auch ʿAmram, der Vertreter der vor Mose und Aaron liegenden Generation nicht mit zu rechnen. Denn daß ʿAmram am Auszuge teilgenommen habe, oder auch nur zur Zeit des Auszugs noch gelebt habe, ist nicht anzunehmen. Die Hauptsache ist aber dies. Überall in den Quellen kommt nur Aaron als Vertreter derjenigen Generation des Stammes Levi in Betracht, die zur Zeit des Auszugs lebte. Also muß die Zählung der Levi-Generationen in der Periode vom Auszug bis zum Tempelbau mit Aaron begonnen werden. Ebendasselbe ergibt sich aus einem z w e i t e n Gesichtspunkt. In den zuletzt zitierten Worten Ed. Mahler's heißt es nämlich, daß Ṣadoḳ der Priester war, unter dem die erste Epoche der Urgeschichte Israel's ihren Abschluß gefunden habe. Nun gut. Aber wenn Ṣadoḳ als „Priester" in Betracht kommen soll, dann darf die Reihe vorher wieder erst mit Aaron angefangen werden, denn erst dieser und nicht schon ʿAmram war Priester. Wenn aber also aus zwei Gesichtspunkten die zur Erklärung der Zahl 480 in 1 Kön. 6, 1 verwendeten Generationen erst mit Aaron begonnen werden dürfen, dann ist Ṣadoḳ erst der e l f t e.

Wenn man aber, um die 480 von 1 Kön. 6, 1 durch die in 1 Chron. 5, 29-40 gegebene Genealogie zu erklären, noch Ṣadoḳ's Sohn Aḥimaʿaṣ zur ersten Gruppe von Aaroniden hinzunimmt, wie es früher schon hauptsächlich E. Bertheau getan hat, dann ist wieder in der zweiten Gruppe die Zwölfzahl zerstört, und Jehoṣadaḳ bloß der e l f t e. Also auch durch diese Darlegung von Ed. Mahler ist nicht begründet worden, daß die Zeit vom Tempelbau bis zum babylonischen Exil als eine Periode von 480 Jahren angesehen worden sei. Es war ja dies schon von A. Jeremias in „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" (1904), S. 293 behauptet worden, indem gesagt wurde, dies stehe in einem „Zusatz der LXX zu 1 Kön. 6, 1". Aber in dieser Stelle bietet die LXX überhaupt nicht die Zahl 480, sondern 440 Jahre, und zwar für die vorhergehende Periode vom Auszug bis zum Tempelbau. Auch sonstige positive Anhaltspunkte dafür, daß die Zeit vom Tempelbau bis zum Exil als eine Periode von 480 Jahren angesehen worden sei, sind nicht aufzufinden. Dagegen gibt es aber einen Grund, das gegenteilige Urteil zu fällen. Denn wenn auch diese Zeit wieder, wie die vorhergehende Periode, zu 480 Jahren gezählt worden wäre, warum würde das nicht a u c h an einer Stelle ausgesprochen worden sein?

Jedenfalls dürfte die Tragweite des neuen Erklärungsprinzips, das in dem Artikel Ed. Mahler's empfohlen worden ist, nicht soweit

reichen, wie er meint. Denn nach ihm verlief ja auch die staatliche Geschichte Israel's in drei Perioden nach dem ägyptischen Himmelsjahr. Denn mit bezug auf die drei Perioden bis zum Tempelbau, bis zum Exil und bis zur Zerstörung des zweiten Tempels ruft er aus: „Da haben wir deutlich die Dreiteilung des „„großen Jahres““ vor uns.“ Da könnte man den Scherz machen, daß also auch die Weltgeschichte nach den astronomisch-chronologischen Vorstellungen der Ägypter sich gerichtet habe. Doch wichtiger ist mir die Bemerkung, daß ich nur deshalb die obigen Zeilen geschrieben habe, weil verhütet werden muß, daß die nächstliegenden und ausdrücklich konstatierten Quellen der Erklärung einer Literatur unbeachtet bleiben, und dagegen andere Gesichtspunkte zu ihrer Deutung ins Auge gefaßt werden, von denen es nicht sicher oder auch nur wahrscheinlich ist, daß sie in dem Geistesleben der betreffenden Nation eine Rolle gespielt haben.

Wie sehr es aber gerade im gegenwärtigen Stadium der alttestamentlichen Wissenschaft zeitgemäß ist, diese hermeneutische Direktive zu betonen, dürfte keinem Kenner zweifelhaft sein.

Zur Kritik der „Sidra di Nischmata“.

Von

Sch. Ochser.

Nächst Herrn Prof. Nöldeke, welcher mich privatim auf viele Fehler in der von mir oben S. 145 ff. und 356 ff. veröffentlichten Arbeit aufmerksam gemacht hat, bin ich auch Herrn Prof. S. Fraenkel für seine wichtigen Korrekturen (oben S. 699) sehr dankbar. Herr M. Lidzbarski aber hielt es für angebracht zu erklären, daß mir „selbst die Elemente aramäischer und mandäischer Grammatik unbekannt sind“ (oben S. 690, 33). Es ist dies eine Behauptung, die eher meine hochverehrten Herren Lehrer, die mich 1903 zum Dr. promoviert haben, als mich selbst trifft. Ich werde meinem Kritiker nicht auf den Weg der persönlichen Angriffe folgen (vgl. S. 696, 17. 18 und 698, 38—39[1])), sondern zeigen, daß manche Vorwürfe von ihm ganz unbegründet waren.

L. kommt in seiner Einleitung zur Kritik (S. 689) zu dem Ergebnis, daß der sonst so umsichtige De Morgan bei der Veröffentlichung der Sidra nicht umsichtig genug gewesen wäre. Ich halte ihn doch für umsichtiger, und behaupte, daß die von ihm veröffentlichte Handschrift allerdings ein Bruckstück ist, aber nicht des vor 40 Jahren von Euting veröffentlichten Qolasta, sondern ein Bruchstück eines in sich geschlossenen Büchleins, welches einzig und allein dem Totenkult diente. L. könnte sonst ebensogut behaupten, daß der jüdische „Ma'bor Ja'bok“, ein dem gleichen Zwecke dienendes Büchlein, ebenfalls ein Bruchstück sei, weil in demselben vieles aus dem großen „Sidur“ zusammengetragen ist. Soweit wird mir ja L. hoffentlich die Intelligenz nicht absprechen, daß ich nicht einmal den Ausfall von sechs oder noch mehr Blättern bemerkt haben würde. Ich habe nicht ganz nach Belieben weggelassen und zugefügt, sondern in meiner Arbeit, ganz so wie es L. in seiner Kritik tut, lediglich nach der Sidra II emendiert.

Daß col. 1—21 des Textes zum Taufrituale gehören, weiß ich ganz genau, L. aber scheint 1) vergessen zu haben, daß Petermann

1) [Verfasser beschwert sich mit Recht über diesen Satz, den ich natürlich gestrichen haben würde, wenn ich rechtzeitig auf seinen Inhalt aufmerksam geworden wäre. — Der Redakteur.]

in seinen „Reisen“ II, 188 (Leipzig 1865) von der Waschung vulgo Taufe vor dem Eintritt des Todes erzählt, wobei diese Gebete rezitiert worden sein könnten, was ja schließlich auch ein Taufrituale war; 2) scheint es L. nicht gegenwärtig zu sein, daß es noch jetzt bei den Juden ein ganz bestimmtes Rituale während der 5 Waschung des Körpers, טהרה genannt, allerdings erst nach dem Eintritt des Todes gibt.

Und nun zu meiner Unkenntnis der mandäischen Grammatik!

Ich kenne die Regeln, welche Nöldeke in seiner Gramm. §§ 57—62 inkl. über ח und ה anführt, und die Gründe des Zu- 10 sammenfallens dieser Buchstaben, und bin dennoch der Ansicht, daß man im Mandäischen ebenso wie in den anderen aramäischen Dialekten חיזורא „ḥizuro“ nicht „hizuro“, „ḥazipha“ und nicht „hazipha“ gesprochen hat.

Ich kenne den Zusammenhang von חאזין, חארא mit הדין, הדא, 15 Gramm. § 81 u. Anm. 1. Aus dem Grunde aber, daß im Mandäischen das ד zu einem ז abgeschwächt ist, was in den anderen aramäischen Dialekten bei diesem Worte grade nicht der Fall ist, nehme ich an, daß das vor dem ד stehende ה eine Schärfung erfahren haben muß. Allerdings hätte ich das in einer Note festlegen sollen, dann 20 wäre mir vielleicht ein Vorwurf erspart geblieben.

S. 692, Z. 14. Nicht part. act., wie es L. passen würde, sondern imper. pael „Richte uns auf“, Gramm. § 201, S. 281, 3. Z. von oben, bleibt also Wunschsatz. — Z. 16. Im Texte steht ausdrücklich א הא דאדאם דביניא! — Z. 24. קאביל nicht imperat. pl.! son- 25 dern part. act. pael, Gramm. § 175, S. 230 oder 3. sing. perf. pael, § 169, S. 221. — Z. 28. Nicht כביש sondern כבוש wie im Texte = imperat. peal.

S. 693, Z. 4. אתאלאך kann auch imperat. sein = ܐܬܠ. — Z. 4. אסגיא kann 1) perf. Afel 3. sg. m., 2) perf. Afel 3. pl. fem., 30 und 3) imperat. Afel m. = אַסְגֵּי sein; somit fällt Anm. 3 weg. — Anm. 6 ist überflüssig! — Z. 15. Da der Sinn von וקאיומיא Herrn L. nicht klar ist, so habe ich mit Recht schon im Vorhinein daraus וקאימוריא gemacht.

S. 695, Z. 5. Im Texte steht nicht בכולהון, wie L. in Anm. 3 35 angibt, wobei er noch nach drei Handschriften emendieren muß, sondern ביכלהון! Was sollte ich damit anfangen? — Z. 7—9. Wie „verständnislos“ ich dem Texte gegenübergestanden habe, zeigt hier die richtige Übersetzung des entstellten! Textes. — Z. 12. Im Texte steht אבאך, was möglich wäre, vgl. אחאך! — Z. 14. Mit 40 demselben Rechte, mit welchem L. דעתרקין|מחבא in דעהקאיאמחבה emendiert, bin ich so mit dem zweiten אבדא בנירא und עבטול verfahren. — Z. 14. אחית habe ich tatsächlich als 1. perf. Afel von נחת aufgefaßt; vgl. Gramm. p. 277.

Z. 696, Z. 7. Im Texte steht קומאך, nicht קאמאך! Und was 45 ergibt letzteres?

S. 697, Z. 2 und die dazu gehörige Anm. verstehe ich nicht. Ich wäre für die Erklärung dieses Vorwurfes sehr dankbar! — Z. 20. Dieses Stück kann trotzdem eine Wunschäußerung bleiben. — Z. 36 ff. Noch darf ich mich in derartige Vermutungen nicht
5 einlassen.

S. 698, Z. 11—13. Über diesen Vorwurf habe ich mich bereits geäußert. — Z. 35. Auch diesen Vorwurf verstehe ich nicht; im Texte steht צראחמיא ועתימלון, was sollte ich damit beginnen? Übrigens fällt ja die Übersetzung auch dieses Satzes mit der des
10 Herrn L. zusammen!

Trotz alledem will ich auch Herrn L. für seine gut gemeinten Vorwürfe an dieser Stelle bestens danken.

Herr Professor Lidzbarski beschränkt sich dieser Entgegnung gegenüber auf die Antwort: هذا العذر أقبح من الذنب, zu Deutsch:
15 „Diese Entschuldigung ist schlimmer als die Verschuldung“.

Damit ist diese Angelegenheit für die ZDMG. erledigt.

Der Redakteur.

Stèle de Mescha.

Inauthenticité de la copie partielle manuscrite qui l'a fait connaître.

Par

l'Abbé **Louis Martin**, Paris.[1])

Les savants lecteurs de la Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft connaissent l'historique de la découverte de la célèbre stèle de Dībān (en 1868), gravée sur 34 lignes, où le roi de Moab, *Mescha'*, raconte les exploits de sa rébellion contre le roi d'Israël, dont il était tributaire, à la mort d'Achab, c'est-à- 5 dire vers la fin du neuvième siècle avant Jésus-Christ. Ils n'ignorent pas davantage les récits presque *romanesques* de la façon dont les Arabes envoyés de Jérusalem par M. Clermont-Ganneau, alors jeune attaché au consulat de M. de Barrère, consul-général de France dans la Ville Sainte, obtinrent le premier estampage général, et 10 plus tard des estampages partiels de cette inscription moabite. Ils savent enfin que c'est grâce à une *copie partielle manuscrite*, exposée au musée du Louvre, à côté de l'estampage primitif et de la stèle de Mescha, apportée au consulat de France, à M. Clermont-Ganneau, vers le mois d'Octobre 1869, que notre illustre maître 15 prit la résolution de se rendre compte de ce qu'était cette inscription, dont on lui avait souvent parlé, depuis longtemps déjà, et dont M. Renan disait bientôt après (26 Février 1870, Journal des Débats) qu'il la considérait «comme la découverte la plus importante qui ait *jamais* été faite dans le champ de l'épigraphie orientale». C'est 20 à la présentation de ce manuscrit par un Arabe de Jérusalem, alors en tournée commerciale sur les rives de la mer Morte, et qui s'en

1) [Die nachfolgende kurze Abhandlung, die mir schon vor längerer Zeit zugegangen ist, glaube ich — ohne daß ich damit ein Urteil über ihren Inhalt abgeben will — schon um deswillen der Öffentlichkeit nicht vorenthalten zu sollen, weil es mir im hohen Grade erwünscht scheint, daß die hier aufgeworfenen Fragen ihre Erledigung finden, so lange die Wenigen, die über sie Auskunft geben können, noch leben. Würden diese an sich ja nicht sehr erheblichen Fragen nach Jahren einmal gestellt, so könnten sie leicht zu weitgehenderen Verdächtigungen benutzt werden, während es heute den Beteiligten ohne Zweifel noch leicht ist, eine befriedigende Antwort zu geben. — Ich erwähne noch, daß Herrn Martin bei Abfassung dieses Artikels die bekannten Schriften von Löwy und Jahn gegen die Echtheit des Mesa-Steins unbekannt waren.
Der Redakteur.]

est donné comme *l'auteur*, d'après la pierre encore intacte, à ce moment, que nous devons l'exécution héroïque du *premier estampage* ordonné par M. Clermont-Ganneau, et par suite, la glorieuse acquisition de la stèle, si malheureusement mise en pièces, quand un cheik puissant et fort honnête, Id el Faez, venait d'en assurer la prochaine livraison à M. Clermont-Ganneau, moyennant la somme de 400 medjidiés, dont il avait même touché la moitié, qu'il s'empressa de rendre, en annonçant la triste nouvelle du bris du monument, par des Bédouins querelleurs.

Ce manuscrit est donc, à vrai dire, et c'est d'ailleurs l'expression même de M. Clermont-Ganneau, un document *essentiel*, et c'est pour cette raison que j'en ai fait une étude spéciale aussi complète que possible.

De ce travail, où j'ai rencontré constamment dans le manuscrit les preuves les plus évidentes qu'il était l'œuvre d'un *savant Européen*, il résulte que l'Arabe qui l'a produit aux yeux de M. Clermont-Ganneau, en faisant croire qu'il l'avait exécuté d'après la pierre intacte elle-même, a réellement pu imaginer une supercherie savamment commerciale.

Dans cette première communication, je dois naturellement me borner à indiquer quelques-unes des raisons pour lesquelles il est impossible d'admettre qu'un marchand arabe, ignorant les anciens caractères phéniciens de la stèle de Mescha, puisse avoir été l'auteur *direct* de ce manuscrit et du croquis qui s'y trouve.[1])

---

1) Une lettre par laquelle M. Clermont-Ganneau, collaborateur de la Revue de l'Instruction Publique, annonçait sa découverte à son Directeur, en date du 20 Octobre 1869, de Jérusalem, n'a été publiée par cette savante revue que le 17 Février 1870.

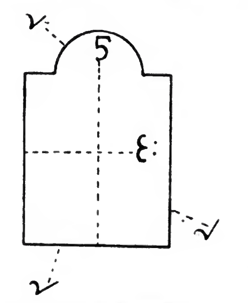
Il y était question d'une *copie renversée* des 3 lettres מ ע ת mem, aïn, tav qu'un Arabe venait de faire voir également à M. Clermont-Ganneau.

Or ces 3 lettres ainsi réunies ne se trouvent qu'à la 28me ligne XOW dans un tout petit fragment placé à gauche de la stèle. N'est-il pas singulier que ce premier Arabe ait en lui aussi l'idée de copier *à l'envers* et d'aller chercher si bizarrement son minuscule spécimen de copie de la stèle alors intacte? Le résultat de ce curieux spécimen fut pourtant immédiatement considérable, car M. Clermont-Ganneau écrivait aussitôt: «*Phénicien ou hébreu* ancien, ce «texte se rattache peut-être directement à l'histoire biblique. Qui peut prévoir «les résultats inattendus qu'en produiront le déchiffrement et la lecture?

«Il constitue certainement, en tout cas, par ses dimensions, et par la «région dans laquelle il se trouve, un *monument des plus précieux* pour la «science . . . .

«Je me console en espérant que tôt ou tard quelque explorateur plus «heureux pourra le conquérir à la science». — Dès la fin de Novembre, moins d'un mois après, M. M. de Saulcy et de Vogüé arrivèrent à Jérusalem et ce résultat fut obtenu. — Il est cependant plus étonnant encore qu'un annotateur du manuscrit partiel ait lui aussi *renversé* le classement des lignes de ce qu'il appelle son fragment, en appelant 3ème, 2ème et commencement trois lignes dont la 3me est au haut du fragment et la 1ère au bas. Il s'agit des lignes 13, 14 et 15 de la stèle et les premières de la *copie.*

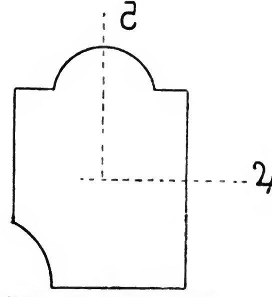
1° Le croquis représente une forme incompatible avec celle du monument lui-même, dans toutes ses parties.



1er Croquis du manuscrit

105 cm
100
43cm
lère ligne
60
67cm

Stèle[1])



2ème Croquis du manuscrit

De plus, l'indication numérique portée de la manière ci-contre, pour représenter les chiffres des cinq empans (chiber) de la hauteur et des trois empans (chiber) de la largeur ne peut pas être le fait d'un marchand arabe. Ces chiffres, et surtout le 5, sont sortis tout d'abord de la main d'un dessinateur européen qui, on ne sait pourquoi, a dénoté un manque de franchise en *renversant* le 3 du premier croquis, ainsi que le 5 du deuxième croquis l'a été plus tard, lorsque ce dernier croquis a représenté comme manquant *à gauche*, l'angle inférieur de *droite* qui d'après l'Arabe lui-même et plusieurs de ses compatriotes, était brisé déjà depuis longtemps.

Dans son premier croquis fait, a-t-il déclaré, d'après la stèle encore non-brisée, comment a-t-il pu voir, à la partie supérieure, *deux angles* qui n'y ont jamais existé, et au contraire ne pas apercevoir l'absence de l'angle inférieur de droite dont il faisait mention confirmée par des témoins?

2° Est-il possible de croire qu'un Arabe ait *spontanément* copié une inscription en écrivant sa copie, comme un Européen, *de gauche*

1) Le rebord en saillie, qui est de 5 cm, est marqué 2 dans le croquis. Ne peut-on pas en conclure qu'il s'agit de 2 pouces anglais?

à droite, et en commençant sa copie de 8 lignes, à la ligne 13, d'une inscription qui en compte 34?

3° Un tel marchand de passage ignorant, comme le déclare Monsieur Clermont-Ganneau, la nature et l'alphabet de l'inscription qu'il prétend avoir copiée sur la stèle, aurait-il pu remplacer une barre *verticale* disjonctive des versets de la stèle par son *équivalent hébraïque* : que l'on trouve à la première ligne de ce manuscrit?

4° Aurait-il été, dans maints endroits, plus habile à copier l'orthographe hébraïque et l'étendue du texte de l'inscription, d'après certaines parties de la stèle, que Monsieur Clermont-Ganneau lui-même ayant à la fois *plusieurs* estampages et le *manuscrit* lui-même à sa disposition, et guidé par sa science et sa gigantesque intuition? N'est-il pas de la plus grande évidence que l'auteur de ce manuscrit, ayant employé pour représenter des lettres phéniciennes archaïques, des caractères équivalents appartenant à d'autres alphabets des plus savants, tels que le grec, l'araméen, l'hébreu, le phénicien d'une autre époque, et le punique comme le romain, était tout autre que ce marchand arabe?

Par contre, celui-ci aurait été incapable d'intercaler dans le nom de *Chemosh* un 𐤄 hé qu'il ne connaissait pas et qui s'appelle *hé du phénicien de Luynes* ou *hé du phénicien de Saulcy.* Au lieu de 𐤊𐤌𐤔, à la ligne 13 de la stèle, le manuscrit donne en effet contrairement à l'original conservé encore 𐤊𐤄𐤌𐤔.

5° Un tel copiste aurait-il établi un premier croquis de la stèle dans des proportions *mathématiquement*, et même *millimétriquement proportionelles* aux véritables dimensions de la stèle actuellement connues, alors que Monsieur Clermont-Ganneau n'a pu arriver à indiquer ces dimensions, sans commettre de fortes erreurs, dans ses premières communications?

Ces dimensions, dans les communications savantes faites à l'Académie et au Journal Officiel, ont été:

1° Longueur 1 m 00.
Largeur 0 m 60.
Epaisseur 0 m 60.[1])

La largeur et l'épaisseur étaient annoncées comme étant *égales*, à l'Académie (séance présidée par M. Renan 11 Février 1870).

2° Longueur 0 m 98.
Largeur 0 m 55.
Epaisseur 0 m 35.[2])

On voit qu'ici la largeur et l'épaisseur de la stèle sont loin d'être *égales*.

---

1) Voir lettre de Jérusalem à M. de Vogüé en date du 16 Janvier 1870, communiquée le 9 Février à la Soc. des Antiquaires de France, et le 11 Février à l'Académie des Inscr. et B.-Lettres par M. de Vogüé.

2) Voir Journal Officiel du 30 Mars, lettre de Jérusalem en date du 1er Mars 1870.

3° (Véritables dimensions)
Longueur 1 m 05.
Largeur *constamment variable* de 0 m 43 environ à 0 m 67 à la base, par suite de la forme qui n'est plus rectangulaire, comme elle était décrite par M. Clermont-Ganneau et représentée dans le croquis.
Epaisseur 0 m 35.

6° L'expression hébraïque fréquente ויאמר et dixit, que l'on trouve, à la ligne 14 de l'original et à la ligne 3 du manuscrit partiel en question, mérite d'être particulièrement remarquée, à cause des divergences épigraphiques des différents documents.

Nous voyons en effet *très clairement*,

1° dans la *partie originale* elle-même du fameux monument du Louvre

2° dans le *manuscrit primitif*, intitulé «copie de l'Arabe faite sur l'original encore intact à ce moment»

3° dans un *manuscrit de la même main* reproduisant seulement le commencement du manuscrit primitif en question et également exposé au Louvre

4° dans le *fac-similé calque* communiqué à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 11 Février 1869

Je me borne à constater qu'il est impossible qu'un «copiste» ignorant la nature même de l'inscription de Mescha, et ses caractères phéniciens archaïques, ait pu rendre ici un *aleph très allongé* de l'original par qui sont 2 caractères que le *même copiste* a également employés pour aleph à la ligne 6 du manuscrit, si nous ne tenons pas compte de la petite antenne inférieure de droite, qui peut avoir eu pour but de distinguer le second caractère du tav phénicien archaïque, antenne omise dans le manuscrit secondaire.

Il serait encore *plus surprenant* qu'un pareil copiste ignorant complètement l'épigraphie de la pierre moabite, qu'il copiait *partiellement, par hasard, à l'envers, et en allant contre ses propres habitudes orientales, de gauche à droite*, comme un vulgaire ou savant Européen, eût imaginé d'ajouter à l'aleph qu'il voyait si grand et si distinct dans l'original, un caractère cruciforme avec antenne inférieure à droite, que nous trouvons, dans les tableaux épigraphiques publiés par M. le Comte de Vogüé en 1865 et 1868, parmi les quatre formes de vav, sur les monnaies des Révoltés 66—135 ap. J.-Chr.

Il est enfin incompréhensible que le *premier calque* de M. Clermont-Ganneau, notre illustre interprète du manuscrit et de la stèle, ne donnât aucune idée ni de ce grand aleph, ni même de sa *place*, pas plus que sa *première transcription hébraïque*.

Allerlei von J. Barth „verbesserte" arabische Dichterstellen.

Von

A. Fischer.

Zu dem Verse des Ḥuṭai'a ed. Goldziher Nr. X, 6

تُضِيفُ ذُرْوَةً مَكْنُونَةً وَتَبْدُو مَصَابَ الْخَرِيفِ لِحِبَالَا

bemerkt der Herausgeber in seinen „Nachträgen und Berichtigungen" zum Diwan (S. 243 = ZDMG. 47, 199): „مَصَابَ emendirt Barth mit Rücksicht auf die im Plural stehende Apposition لِحِبَالَا in مَصَابَّ (Plural von مَصَبَّة) „die Stätten, auf welche sich der Frühlingsregen[1]) ergiesst". Diese „Emendation" ist in jeder Hinsicht eine Verschlimmbesserung. Zunächst waren überlange Silben, wie *ṣāb* in *maṣābba* eine darstellen würde, in der alten Poesie verpönt[2]).

1) Barth meint natürlich „der Herbstregen".

2) Diesen Einwand hat schon Nöldeke gegen Barth's Verbesserungsvorschlag erhoben (Lit. Zentralbl. 1893, Sp. 1545, wo, wie nebenbei bemerkt sei, zu S. 123, Z. 12 für *ǵamma'at* natürlich *ǵamma'athu* zu lesen ist). Vgl. auch Nöldeke, Zur Grammatik, S. 8, oben. Zu den hier mitgeteilten Belegen für die Spaltung des *ā* vor Doppelkonsonanz in *a'a* in Fällen wie الضَّأَلِّين Sūra 1, 7 < الضَّالِّين, احْمَأَرَّتْ < احْمَارَّتْ u. s. f. lassen sich noch hinzufügen I Ja'īš ١٣٦., 2 ff., Sīrāfī in Jahn's Sībauaih I, 2, S. 45, 6 ff., auch Kaššāf und Baiḍāuī zu Sūra 1, 7 u. a. — I Ja'īš ١٣٦., 4 ist für يا دارِمِيّ natürlich يا دارَ مَيّ zu lesen, vgl. Kāmil ٨٤, 12 (= Aǵānī XVI, ١٢٨, 7 v. u., I Hišām, Šarḥ Bānat Su'ād, ed. Guidi, ٥١, 20 u. ١٩٩, 9, 'Ainī II, ٦, unt., Maqqarī II, ٥٩٥, 3 und T'A. s جرع), auch Kāmil ٣٧, 19 u. a.; Lisān und T'A. s. شوق haben يا دارَ سَلْمَى (Gauharī s. شوق dagegen auch يا دار مَيّ). Ich gedenke, sobald ich die Zeit dazu finde, eine lange Reihe von Verbesserungen und Bemerkungen zu I Ja'īš. wie auch zu Sībauaih, zu veröffentlichen.

Sodann wirft Barth mit seiner Konjektur in unzulässiger Weise √صوب und √صبب durcheinander. Beider Gebrauchssphären grenzen sich nämlich, trotz der Verwandtschaft, die in etymologischer und darum auch in semasiologischer Beziehung zwischen ihnen besteht, im ganzen recht scharf gegen einander ab, und jedenfalls steht 5 √صبب nie, wie so oft √صوب[1]), von niedergehenden R e g e n - g ü s s e n. Wenigstens glaube ich das teils aus dem Befund der Wörterbücher folgern zu dürfen[2]), teils aus den ziemlich zahlreichen

---

1) Vgl. die Wörterbücher und die folgenden Belege aus der Literatur, deren Zahl ich leicht wohl verdoppeln könnte: Kāmil ۴۰۹, 2 = ۹۷۹, 16 (يَصُوب سَحابُها), Ḳāq. IV, ۲۱, 3 (سَماء . . . . تَصُوب), I Ginnī, Murtaṣab 6, 5 (صابَت عليها السماء) — Muʿall. ed. Arnold ۳۲, 7 (صَوْبِه „seines, sc. des Blitzes, Regengusses“), Ḥamāsa ۱۹۸, 4 (صَوْبَ سارِيَةٍ), I Hišām, Šarḥ Bānat Suʿād ۴۸, 4 v. u. (مِن صَوْبِ سارِيَةٍ, dafür auch, z. B. in Nöldeke's Delectus, 110, V. 5, die La. من صوب غادِيَةٍ), Ṭarafa ed. Ahlwardt Nr. ۱۷, ۱۱ = I Hišām, Šarḥ Bānat ۵۱, 17, Maqqarī II, ۵۹۵, 5, Lane s. صابَ u. ö. (صَوْبُ الرَّبِيع, dieselbe Verbindung Ḳāq. IV, ۱۹۹, 21), Ḳāq. I, ۹۵, 12 = IV, ۴۷, 1. ۳۷۸, 7. ۴۰۷, 16 und Lexika s. ميد, قرس, مظظ, رمى u. سقى (صَوْبُ أَرْمِيَةٍ كُحْلِ, La. صوب أَسْقِيَةٍ), Ḳāq. II, ۳۴۳, 22 = III, ۳۶۱, 14 (صَوْبَ المُدْجِنات المَواطِرِ), ibid. III, ۵۹۴, 13 (صَوْبَ السحاب), Ḥarīrī, Maqāmāt ed. Sacy[2] ۱۱۹, 5 v. u. ۱۵۷, pu. — Ḳāq. III, ۸۸۹, 23 (ولا سَقاها صائبَ البُرُوق „und nicht tränke es Gott mit dem Regen der Blitze“) — Sūra 2, 18 (أَو كَصَيِّبٍ مِن السماء „oder wie eine Regenwolke vom Himmel“, und dazu Baiḍāuī), Aṛānī VIII, ۱۳۱, 10 (وبلٍ صَيِّب, s. aber die La. Sujūṭī, Šarḥ šauāhid al-Muṛnī ۲۸۵, 9, wo natürlich بها zu streichen ist), Aṛānī XXI, ۱۳۹, 15 = Ḳāq. II, ۱۲, 14 (صَيِّبُ الماء باكِرُ) — Ḳāq. IV, ۱۹۹, 22 (تصوَّبتْ عَثانينُ وادِيهِ), Nābiṛa ed. Ahlwardt App. Nr. ۷, ۲ (fehlerhaft ed. Derenbourg S. 200) = Asās al-balāṛa s. صوب, Lexika s. سحم (مُزْنة متصوِّب) — s. ferner sofort oben im Texte zu مَصاب.

2) Ich glaube nicht, daß Stellen wie I Sīda, Muḫaṣṣaṣ IX, ۱۱۷, 15: صابَ المَطَرُ يَصوب صَوْبًا وانْصابَ انْصَبَّ, 17: انْهَلَّت السماء إذا صَبَّتْ, 25: باتَت السماء تَسْحَلُ ليلتَها أى تَصُبّ, Imra' al-Qais ed. de Slane

Belegstellen, die ich zu صَبَّ und seinen Ableitungen gesammelt habe und unter denen sich keine einzige befindet, die diese Wurzel in direkter Verbindung mit dem Regen[1]) aufwiese. Ein Wort مَصَبَّة existiert, so viel ich sehe, überhaupt nicht, und das nicht
5 seltene مَصَبّ, zu dem man den von Barth vorgeschlagenen Plural مَصابّ gleichfalls stellen könnte, bedeutet „Mündung, Quelle, Bett (eines Flusses), Kanal, Ausguß, Kloake" u. ä.[2]), aber nirgends „Stätte, auf die sich ein Regen ergießt". Endlich ist der Vers in der Gestalt, in der Goldziher ihn aufgenommen hat, völlig einwand-
10 frei, nur daß ihn Barth eben nicht verstanden hat. Daß das von ihm verworfene مَصاب hier durchaus am Platze ist, zeigen Stellen wie Asās al-balāṛa s. صوب: وهو مَصابُ الوَدْقِ وشِمْتُ مَصاوِبَ المَطَرِ قال الطِرِمّاح .... أَشِيمُ مَصاوِبَ الأَمْطارِ[3]); Jāq. IV, ٣٩., 14:

S. 93, 14: مَصابُ المَطَرِ أى وَقْعُه ومَصَبُّه (vgl. auch die Lexika s. صوب) diesen Schluß verhindern, denn اِنْصَبَّ, صَبَّ und مَصَبّ stehen in diesen lexikalischen Erklärungen nicht als vollwertige Synonyma von صابَ, اِنْهَلَّ, سَحَلَ und مَصاب, sondern sollen nur als annähernde Entsprechungen diese Ausdrücke verdeutlichen. Nur ein direkter Beleg aus der Literatur, in dem √صبب genau ebenso wie sonst √صوب von niedergehendem Regen gebraucht wird, würde mich vom Gegenteil überzeugen.

1) Dagegen findet sie sich allerdings auch in Beziehung auf fallenden Tau, auf Nebel und Reif; vgl. Jāq. IV, ٥.., 23 والنَّدَى يتصبّب, ٩٨٩, 11 صَبيب الضَّباب (nach Fleischer's Korrektur) und Lexika s. v. صَبًا وصَبِيبُها „Ostwind und sein Rauhreif". Aber fallender Tau, Nebel und Reif sind eben etwas ganz anderes als ein niederprasselnder Frühlings- oder Herbstregen in südlichen Zonen.

2) S. die Wörterbücher, namentlich auch Dozy's Suppl., ferner z. B. Jāq. III, ٥٨٨, 9. IV, ٩٩, 11, Qazuīnī I, ١٧٩, 1. ult. ١٨٣, 10 v. u., Arnold's Chrestom. 76, 5 v. u. u. s. f.

3) Vgl. Lane s. مَصاب (mit der richtigen Übersetzung: „*It is the place of the pouring of rain* in the clouds" etc.). In dem dritten von Lane zitierten Beispiel: سَقاهُمْ مَصاوِبَ السَّماء ist aber mit der Kairiner Ausg. des Asās al-b. صَوْب statt مصاوب zu lesen.

قَعَدْتُ لَه وَنَحْنُ بِقاعِ لَغْوَى وَدُونَ مَصابِه بَلَدٌ بَعِيدُ

„Ich saß und beobachtete es (das Aufzucken des Blitzes), während wir im Grunde von Laṛṳā lagerten, durch eine weite Strecke von der Stelle getrennt, wo sein Regen niedergehen mußte“; Imra' al-Qais ed. Ahlwardt Nr. ٢٠, ٣٩: 5

أَشِيمُ مَصابَ[1] المُزْنِ أَيْنَ مَصابُه وَلا شَيْءَ يَشْفِي مِنْكِ يا ابنةَ عَفْزَرَا

„Ich beobachtete das Sichergießen (La. das Blitzen) der Wolke (, um festzustellen), wo sie sich ergießen werde, aber für die Sehnsucht nach dir, Tochter ʿAfzar's, gibt es kein Heilmittel“, und Ḥarīrī, Maqāmāt[2] ٢٤٠, 9: 10

وَلا تَلْهُ عن تَذْكارِ ذَنْبِكَ وَٱبْكِهِ بِدَمْعٍ يُضاهِي الوَبْلَ حالَ مَصابِهِ

„Und versäume nicht dich deiner Schuld zu erinnern, und beweine sie mit Tränen, die einem starken Regenschauer bei seinem Niedergange gleichen“. Wie man sieht, erscheint مَصاب an allen diesen Stellen, genau ebenso wie in unserm Verse, in genetivischer Ver- 15 bindung mit dem Begriffe Regen (Blitz, Wolke o. ä.). An den beiden ersten Stellen (Asās al-b. und Ịāq.) ist dieses مصاب nomen loci, an den beiden letzten dagegen (Imra' al-Qais und Ḥarīrī) nomen actionis[2]). Als nom. act. ist es nun zweifellos auch an unserer Stelle aufzufassen, und der Akkus., in dem es hier steht, 20 ist als Akkus. der Zeit zu deuten[3]), so daß der Vers übersetzt

---

1) La. بُرُوقَ, s. den Varianten-Apparat bei Ahlw. und die Lexika s. عفزر (Lisān hat hier fälschlich مُصابه st. مَصابه).

2) Vgl. zu Imra' al-Qais Arnold, Amrilkaisi carmen (quartum), S. 43, 11 v. u.: „مَصابه (Gl. Paris. نزوله) . . .“, auch oben S. 927, Anm. 2, und zu Ḥarīrī den Kommentar: حالَ مصابه أى حالَ وقوعه والمصاب مصدر صابَ المطرُ الخ.

3) Nach Analogie von Fällen wie جاءَ طُلوعَ الشَّمْس „er kam bei Sonnenaufgang“, كان ذلك مَقْدَمَ الحاجِّ „dies geschah zur Zeit der Ankunft der Pilgerkarawane“ (Wright, Grammar[3], II, S. 110 C), أَرْسَلَ إِلَيَّ أبو بَكْرٍ مَقْتَلَ أَهْلِ اليَمامة „Abū Bekr sandte zu mir, als die Leute von Ịamāma getötet waren“ (Nöldeke, Zur Gramm., § 31) u. s. f. — Eine genaue Parallele

werden muß: „Sie verweilt im Sommer zu Ḏarụa, wohlbehütet, und hält sich zur Zeit, da der Herbstregen niedergeht, nomadisierend in den Sanddünen (der Wüste) auf“ 1). Daß die zweite Vershälfte eine Zeitbestimmung enthalten muß, ergibt sich, im Zusammenhange
5 mit dem Gegensatze, in den offenbar die beiden Vershälften zu einander gestellt sind, aus dem in تصيّف in der ersten Vershälfte enthaltenen Zeitbegriffe. Zum Überflusse erklärt noch ausdrücklich der

---

zu unserm مَصابَ الخَرِيف sehe ich in dem gleichlautenden Ausdrucke des Verses Ṭabarī, Annales I, ٩٨٧, 3:

حِجازِيَّةٌ عُلْوِيَّةٌ حَلَّ أَهْلُها مَصابَ الخَرِيفِ بَيْنَ زُورٍ ومِنْوَرِ.

Nöldeke hat hier allerdings مُصاب vokalisiert und den Vers übersetzt: „Sie ist aus dem Ḥiǧâz vom Oberlande, ihre Familie wohnt auf den Hügeln von Charîf zwischen Zûr und Minwar“ (Geschichte d. Perser u. Araber z. Zeit d. Sasan., S. 262; anders Gloss. Tab. s. صوب: مُصاب الخَرِيف *pluvia autumnali irrigata terra*), die von mir hier zusammengestellten Materialien dürften aber keinen Zweifel lassen, daß مَصاب zu lesen ist, wobei dann zu übersetzen sein dürfte: „ihre Familie zeltet, wenn sich der Herbstregen ergießt, zwischen (den Hügeln?) Zūr und Minụar“. مَصاب hier etwa als nom. loci zu verstehen in dem Sinne, den das Gloss. Tab. für مُصاب (الخَرِيف) angenommen hatte: *pluvia irrigata terra*, würde ich deshalb nicht wagen, weil sich aus keinem der von mir mitgeteilten Belege für diesen Ausdruck (und andere kenne ich eben nicht) mit Sicherheit folgern läßt, daß er nicht nur die Stelle am Himmel bezeichnet, wo sich eine Wolke entlädt, sondern auch den Landstrich, über dem der Regen niedergeht.

1) Dieses بَدَا und das gleichbedeutende تَبَدَّى stehen meist absolut (und haben dann nicht nur die Bedeutung „sich nach der Wüste begeben“, sondern auch „in der Wüste leben“) oder, als Verba der Bewegung, mit إلى verbunden; vgl. Mutanabbī ed. Dieterici ٥٩٥, V. ٣٤ = ed. Kairo I, ٤٩٠, 7 v. u. und Sacy, Chrest.[2] III, ٢٣, V. ٣٤; Aġānī XIII, ٧٩, 30; ibid. II, ٢٢, 2: فمكثَ عدىُّ بن زيد سنين يَبْدو فى فَصْلَي السنة . . . ويَشْتو بالحِيرة (darnach möchte ich ibid. ١٩, 14 متبدّون st. منتدون lesen), und andrerseits Jāq. I, ٣٢٢, 6 u. III, ٨٧٧, 17 (vgl. auch das nom. loci متبدّى Jāq. III, ٨٧٥, 3, mit Fleischer's Korrektur). Als Verba der Bewegung bezw. des Wohnens konnten sie aber natürlich auch den Akkus. regieren.

Glossator: يُريد أنّها تصيّف بذُروة وتُقيم بالخريف بجبال الرّمل[1].
Barth, den es geniert philologische arabische Texte lesen zu müssen[2], hat sich die Lektüre dieser Glosse wohl geschenkt. Oder sollten ihm die Regeln vom arab. Akkus. der Zeit nicht gegenwärtig gewesen sein? 5

Barth's Anzeige von Rhodokanakis' Ausg. des Ibn Qais ar-Ruqaiјāt (diese Zeitschr. 57, 376 ff.) enthält eine ganze Reihe von Verschlimmbesserungen und sonstigen Mißgriffen[3]). III, ١٩. الرسول in den Worten نحنُ على بَيْعة الرّسول will B. auf den „präsumptiven Chalifen“ beziehen (S. 380). Das ist natürlich un- 10 möglich, denn الرسول schlechthin ist bei den Muslimen stets der Prophet Muḥammad. Der Satz wird besagen: „Wir folgen[4]) der Huldigung des Propheten“, d. h. wir sind mit ʿAbd al-ʿAzīz durch ein Treuegelöbnis verbunden, wie es mit Muḥammad seine Anhänger austauschten (vgl. Sūra 48, 10. 18, IHišām, Sīra ٣٠٤, 13 ff., ٧٤٩, Nihāјa s. بيع u. a.). 15 — XIV, ١. ولَقَدْ تَكونُ لنا أميرة übersetzt B.: „[Aufgebrochen ist, um uns zu betrüben, Kaṯīra;] einst war sie mir eine Gebieterin“. Ich übersetze: „.... obschon wir sie als Gebieterin behandelten, d. h. ihren Befehlen stets nachzukommen pflegten“[5]). Vgl. das Scholion نَنتهي[6]) إلى أمْرها und dazu de Goeje's Gloss. Fragm., 20 Gloss. Geogr. und Gloss. Tab. s. نهي, Baiḍāuī zu Sūra 37, 164 (الانتهاء إلى أمر اللّه „der Befolgung von Gottes Befehl“) u. a. —

1) Wenn der nämliche Glossator unmittelbar vorher schreibt: ومَصاب الخريف مَوْقعه und damit den Ausdruck als nom. loci hinstellt, so ist das natürlich nur eine von den Unüberlegtheiten, an denen diese Glossen-Literatur so reich ist.

2) Vgl. seine „Sprachwissenschaftlichen Untersuchungen“, 1. Teil (Lpzg., in Kommission bei J. C. Hinrichs, 1907, 54 S., Preis 3 Mk.!), S. 46.

3) Auf die hier mitgeteilten Fälle bin ich s. Z. bei einer ziemlich raschen Durchsicht der Anzeige gestoßen. Wer genauer nachsehen wollte, würde wohl noch mehr finden.

4) Dieses على ist nach Wright[3] II, S. 169 C D zu deuten.

5) Zum bloßen Imperf. in لقد تكون vgl. Wright[3] I, S. 286, Anm. *, IGinnī, Muḥtaṣab 5, 10 und dazu 61 u. a.

6) Rhodok. hat unrichtig تنتهي.

XV, ٤. فَأَنْعَمَ, das B. in فَأُنْعِمَ verwandeln will, ist vollständig richtig. Es wird durch die Scholien gestützt, und die Bedeutung, die diese ihm geben: „Eifer verwenden", eig. wohl: „seine Sache gut machen"[1]), wird von allen Wörterbüchern bezeugt, sowie von
5 Stellen wie Ṭarafa ed. Ahlw. ١٩, ١ (vgl. ed. Seligsohn S. ٩٤, 4 v. u.), Imra' al-Qais ed. Ahlw. ٥٩, ١ und IJaʿīš ٣٣٢, 13 (wo indes für أَنْعَمْتَ mit IHišām, Sīra ٩١٩, 6, Aγānī XIV, ١١, 20, ʿAinī III, ٤١٨ und Sujūṭī, Šarḥ šawāhid al-Muγnī ١٨٧, 6 أَسْمَعْتَ zu lesen sein wird)[2]). — XV, ٥. B.'s من البلاد ist schon des Metrums wegen
10 verkehrt. Ferner hat B. übersehen, daß استقلموا nur Fehler eines Kopisten für استقدوا ist (s. Rhodok.'s „Zusätze und Berichtigungen" zum Diwan). — LI, ١٨. Für يَبزول bei B. (und bei Rhodok.) l. تَزول. — LII, ٨. B.'s Bevorzugung der La. حَنِينَ العَوْدِ يَتَّبِعُ القَرِينا ist berechtigt. Vgl. den ganz ähnlichen Vers Jāq. IV, ٧٨٧, 5:

15 فَإِنَّكَ وَٱدِّكَارَكَ أُمَّ وَهْبٍ حَنِينُ العَوْدِ يَتَّبِعُ[3]) الطِّرَابَا

„Deine Erinnerung an Umm Wahb gleicht der Sehnsucht eines älteren Kamels, das den erregt nach den gewohnten Lagerstätten verlangenden (Genossen) nachgeht", auch Ḥamāsa ١٤٩, 1:

وَحَنَّتْ نَاقَتِى طَرَبًا[4]) وَشَوْقًا إِلَى مَنْ بِالْحَنِينِ تُشَوِّقِينِى

20 „Und meine Kamelin brüllte vor Erregtheit und Sehnsucht. Nach wem erweckst du mir Sehnsucht durch dein Gebrüll?", ٧٨٩, 4: كما حَنَّ نِيبٌ بَعْضُهُنَّ إِلَى بَعْضِ und ١٣٦, 22[5]): وَفَارَقْتُ حَتَّى مَا تَحِنُّ جِمَالِيَا „ich schied (so völlig), daß meine Kamele keine Sehnsucht mehr (nach ihren alten Lagerstätten) fühlen". B.'s Deutung
25 des Halbverses aber: „wie ein altes Kamel sich sehnt (nach dem

---

1) Wenn nicht absolute, sondern mit Akkus. stehend: „**eine** Sache gut, ordentlich machen"; vgl. Ṭabarī I, ٩٧٥, 8, Ḥarīrī, Maqāmāt[2] ١٣, 5, Morgenl. Forschungen 141, pu. und Dozy, Suppl. s. v.

2) Zu فَقْل in diesem Verse vgl. Fleischer, ZDMG. 33, 712.

3) So ist für ٱلْعودِ تَتَّبِع zu lesen (ٱلْعَودُ hatte schon Fleischer korrigiert).

4) Freytag's Ausg. falsch طَرِبًا.   5) = Jāq. IV, ٩٤٣, 15.

Jungen), das dem Angeseilten folgt“ ist falsch, wie die nämlichen Stellen lehren. Übers.: „... sich (nach seinen Lagerstätten oder seinen Kameraden) sehnt, das seinem Koppelgenossen nachgeht“. Zu قَرِين „mit einem andern (Kamel) zusammengekoppelt“ s. die Lexika, Jāq. IV, ٥١, 16. ٨٠, 4, Mutalammis VI, 8, ʿAmr b. Kulṯūm, Muʿall. ed. Arnold V. ٩٩[1]) u. a. — LXI, ٩. Für das einheitlich bezeugte أَقْبَسَ will B. اِقْتَبَسَ „anzünden“ lesen, weil das „Darreichen“ von Scheiten kein passendes Vergleichsbild zum Blitze sei. Aber einerseits bedeutet أَقْبَسَ, in seiner gewöhnlichen Anwendung genommen, doch nicht einfach „darreichen“, sondern „Feuer darreichen“[2]) (so natürlich auch nach Rhodok.'s Intention, der übersetzt hat: „Feuerscheite reichen“), so daß es genau dasselbe Vergleichsbild zum Blitz liefert, wie اقتبس. Und andrerseits kann es auch selbst „Feuer entlehnen, anzünden“ heißen, so gut wie اقتبس (oder قَبَسَ); vgl. die Lexika und Stellen wie Maqqarī I, ٩٩٥, 6: أَقْبَسَ خَاطِرِي مِنْ زَنْدِهِ[3]) und II, ٨٣٤, 9: كَأَنَّمَا أَقْبَسَ نُورَ البَهَا مِنْ وَجْهِ مولانا الامام. Rhodok.'s Lesung

---

1) Nöldeke hat den Sinn dieses Verses verkannt, wenn er übersetzt: „So oft unser Thier (von einem Gegner) mit einem Strick gebunden wird, reisst es den Strick durch oder bricht dem andern den Hals“ (Fünf Moʿallaqāt I, S. 29, s. auch S. 43). M. E. ist zu übersetzen: „Wenn wir unsre Kamelin mittels eines Strickes (mit einem andern Kamel) zusammenkoppeln (d. h. wenn wir gezwungen werden mit einem andern Stamm unsre Kraft zu messen, wie zwei in derselben Koppel gehende Kamele unaufhörlich ihre Kraft, d. h. ihre Schnelligkeit und Ausdauer, an einander messen), so zerreißt sie den Strick oder bricht dem Koppelgenossen den Hals (d. h. so schütteln wir als die Stärkeren unsern Gegner ab oder vernichten ihn durch unser Ungestüm)“. So unter Zugrundelegung der Textgestalt, die der Vers bei Arnold hat. Ist die von I Kaisān und Tibrīzī überlieferte La. تَجُذّ . . نَقِص die authentische, so ist der Dichter in der zweiten Vershälfte nicht streng im Bilde geblieben. Am glattesten liest sich der Vers in der von Nöldeke bevorzugten Gestalt (تُعْقَدْ قَرِينَتُنَا . . . تَجُذّ . . . تَقِص); aber diese ist am schlechtesten bezeugt, und besonders glatte Laa. sind ja im allgemeinen schon an sich verdächtig. (Der von Nöldeke a. a. O. S. 43 namhaft gemachte Vers Ḥamāsa ٢٧٣, ult. ist analog zu verstehen.) — Nur in Beziehung auf Kamelinnen drückt حَنِين auch Sehnsucht nach einem Jungen aus.

2) Dann auch im figürlichen Sinn „lehren“ u. s. f.

3) Hier könnte man für أقبس freilich zur Not auch seine gewöhnliche Bedeutung annehmen.

ist also wieder beizubehalten. — Ibid. ٣٣. B.'s Deutung von الحُزَما (als „Holzbündel“) ist m. E. richtig, er vergißt aber zu bemerken, daß dann الحُزَمَا für Rhodok.'s الحُزُما zu schreiben ist. — Ibid. ٣٨. Für مُحالِفًا der Ausgabe verlangt B. مُحالَّفًا, die Deutung, die er 5 dem Ausdruck gibt, setzt aber vielmehr مُحالَفةً voraus, das wieder metrisch unmöglich wäre. Auch hier sind Rhodok.'s Text und Übersetzung völlig einwandfrei. — Anhang XXVIII, ٧. Der *iqwā'* (unregelmäßige Reim) zwischen *ā* und *ū*, den B. hier annehmen möchte, war dermaßen verpönt, daß man sich zwar mit ihm würde 10 abfinden müssen, wenn er einem wirklich einmal gut bezeugt in der Literatur entgegenträte[1]), jedenfalls aber kein Recht hat ihn irgendwo zu konjizieren. Ebensowenig würde es erlaubt sein, mit B. im ganzen Gedicht die Reime ohne Endvokal anzunehmen, denn eine derartige, z w e i Silben abschneidende *κατάληξις* des Metrums 15 Ṭawīl ist, wenigstens nach meinen Erfahrungen, unmöglich. Ich hatte mir s. Z. den Sinn dieses Verses so zurechtgelegt, wie ihn Nöldeke WZKM. XVII, 91 darstellt, nur hatte ich ذو حُرْمةٍ nicht verstanden als einen, „welcher ein zu schützendes Heiligtum (Familie) hat“, sondern als einen, „der Heiligkeit, Unverletzlichkeit o. ä. be- 20 sitzt“[2]), und حَرِيم als „Asyl“[3]) (Nöld.: „geschütztes Heiligtum“).

In seiner Anzeige von Vollers' Ausg. des Mutalammis (diese Zeitschr. 58, 217 ff.) bemerkt B. zu dem Satze فقال طَرَفَةُ ما حالى

1) Ich bin ihm m. W. noch nie begegnet und glaube kaum, daß er bei guten Dichtern vorgekommen ist; doch vgl. (außer Freytag, Darstellung d. arab. Verskunst, S. 329) Ḫizāna I, ٣٤٤, 18: ولا يَجوز أن يُنْشَد بعضُ القصيدة منصوبا وبعضها مرفوعا على طريق الاقواء لأنّ الإقواء فى الغالب إنّما يكون بين المرفوع والمجرور الخ, auch Sīb. II, ٣٣٠, 7. (Die Seltenheit des *iqwā'* überhaupt illustriert das Wort des Abu-l-ʿAlā' al-Maʿarrī: وقد يُقْوِى الفَصيحُ, Siqṭ az-zand, Kairo 1319, ٩٨, 8 = Sacy, Chrest.² III, ٤٩, V. ١.)

2) Vgl. z. B. Nihāja s. حرم: (ومنه الحديث) لا تُسافِر المرأةُ إلّا مع ذى مَحْرَم منها وفى رواية مع ذى حُرْمةٍ منها.

3) Vgl. IAṯīr ed. Tornberg X, ٧٥, 6.

واللهُ مثلُ حالكِ (S. 28, 1 f.): „Lies مثلُ als Prädikat von ما, das = ليس ist“ (S. 220). Mit dieser „Verbesserung“, die, wie wir sogleich sehen werden, wieder nur eine Verschlimmbesserung ist, beweist er, daß er sich in den 30—40 Jahren, die er nun schon Arabisch treibt, noch nicht über die Konstruktion einer der 5 wichtigsten Partikeln dieser Sprache klar geworden ist. Diese einigermaßen befremdliche Tatsache findet ihre Erklärung in dem Umstande, daß die neueren grammatischen Handbücher des Arabischen, insonderheit auch das trotz gewisser Mängel [1]) zweifellos wertvollste darunter, das von Wright, expressis verbis nur von einem (der Regel 10 nach) mit Akkus. des Prädikats [2]) konstruierten ما reden, B.'s positive Beherrschung der arab. Grammatik sich aber im wesentlichen auf den Umfang der bei Wright zusammengestellten Regeln beschränkt, ja teilweise sogar dahinter zurückbleibt.

Letztere Behauptung läßt sich, wenigstens in gewisser Hin- 15 sicht, gerade auch an dem vorliegenden Falle als richtig erweisen. Wenn nämlich die Wright'sche Grammatik allerdings nur von dem mit dem Akkus. des Prädikats verbundenen ما redet, als Namen desselben aber die Termini ما المشبَّهة [3]) بليس, ما بمعنى ليس und ما الحجازيّة anführt, so hätte B., hätte er sich diese Be- 20 zeichnungen auch nur ein einziges Mal etwas genauer angesehen, schon aus den beiden ersten folgern müssen, daß dieses ما = ليس notwendig ein andres ما voraussetze, das eben nicht wie ليس konstruiert wurde, ganz zu schweigen von der dritten, „ما des Ḥigāz“, die doch dieses ما mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit als eine 25

---

1) Ich möchte bei dieser Gelegenheit betonen, daß ich natürlich weit davon entfernt bin für diese Mängel de Goeje, den Bearbeiter der 3. Aufl. des Wright, verantwortlich zu machen. Wir müssen de Goeje vielmehr außerordentlich dankbar dafür sein, daß er dieses Werk, das jahrelang im Buchhandel absolut nicht mehr zu haben war, durch seine, überall den großen Arabisten verratende, Bearbeitung wieder allgemein zugänglich gemacht hat. Um die Unvollkommenheiten, die ihm anhaften, zu beseitigen, hätte es de Goeje großenteils ganz umarbeiten müssen. Das aber war nicht seine Aufgabe.

2) Von der Konstruktion der Partikel mit بِ kann ich hier überall absehen. — Vgl. Wright [3] II, S. 104 f., auch Caspari-Müller [5] S. 250 u. a.

3) So, المشبَّهة, ist natürlich Wright II, Indexes, sub ما und لا (S. 408 u. 407) für مشبِهة zu setzen.

dialektische Eigentümlichkeit der Landschaft Ḥigāz hinstellt[1]) und damit indirekt die Existenz eines zweiten, außerhalb des Ḥigāz herrschenden ما beweist.

Dieses zweite ما, das eben mit dem N o m i n a t i v seines Prädikats konstruiert wurde, ist nun aber auch direkt aufs beste bezeugt: die einheimischen Grammatiker (in deren Werke B. bei seinen sprachvergleichenden Arbeiten zwar notgedrungen hin und wieder einen Blick wirft, die er aber nie studiert hat[2]), obschon der Schwerpunkt seiner Arbeiten durchaus auf linguistischem Gebiete liegt) kennen und besprechen es, auch ist es in der Literatur nachweisbar. Man vgl. Sīb. I, ٢١, 20: هذا بابُ ما أُجْرِىَ مُجْرَى ليس فى بعض المواضع بلُغة أهل الحجاز ثمّ يَصيرِ إلى أصله وذلك الحرفُ ما تقول ما عبدُ الله أخاك وما زَيْدٌ منطلِقًا وأمّا بنو تَميم فيُجْرونها مجرى أمّا وهَلْ وهو القياس الخ; Mufaṣṣal ٣٦, 12: ولا ما خَبَرُ المشبَّهتَيْن بليس هذا التشبيه لغةُ أهل الحجاز وأمّا بنو تميم فيرفعون ما بعدهما على الابتداء ويَقرؤون ما هذا بَشَرٌ[3] إلّا مَن دَرَى كيف هى فى المُصْحَف; IJaʿīš ١٣٢, ult.: تقول ما زَيْدٌ قائمٌ . . . غيرَ أنّ أهلَ الحجاز يشبّهونها بليس . . . فاللغةُ الأُولى أَقْيَسُ والثانيةُ أَفْصَحُ وبها ورد الكتابُ العَزيزُ الخ, ibid. ١١٦٣, 6: وتقول أيضا ما زيدٌ منطلقٌ . . . وإن شئتَ أعملتَ على لغة أهل الحجاز فقلتَ ما زيدٌ منطلقًا; Anbārī, Asrār al-ʿarabīja ٥٩, 9: ان قال قائلٌ لِمَ عَمِلَت ما فى لغة أهل الحجاز فرَفَعَت الاسمَ ونصبَت الخبرَ . . . . . فإن قيل لِمَ لم تَعمل على لغة بنى تميم الخ; IʿAqīl, Šarḥ al-Alfīja ed. Dieterici ٧٩ Mitte; Košut, Fünf Streitfragen S. 12, Nr. ١٩—٢١; Kaššāf zu Sūra 12, 31: وإعمالُ ما عَمَلَ ليس هى اللغةُ القُدْمَى

1) Ganz richtig Wright II, S. 105 A: „This government of ما and لا is peculiar to the dialect of ʾèl-Ḥiğāz“. Es ist merkwürdig, daß diese Konstatierung Wright nicht ohne weiteres auch auf das nicht-ḥigāzitische ما geführt hat.

2) Offenbar, weil sie kein Hebräisch, Aramäisch u. s. f. verstanden, auch seine „Nominalbildung“ nicht gelesen hatten und daher überhaupt kein Recht besaßen sich über ihre Sprache zu äußern! (s. B.'s „Sprachw. Untersuchungen“, I, S. 40 unt.).

3) Sūra 12, 31.

الحجازيّة . . . . ومَن قرأ على سَليقته من بنى تميم قرأ بَشَرٌ بالرفع
ما هُنّ أمّهاتِهم وقرِئ ,وهى فى قراءة ابن مسعود zu Sūra 58, 2:
بالرفع على اللغتين الحجازيّة والتميميّة الخ; Baiḍāwī zu den nämlichen Stellen; ferner Mutanabbī ٣٧٩, V. ٨:

5 وما حاجةُ الأظعانِ حَوْلَكِ فى الدُجَى   إلى قَمَرٍ ما واجِدٌ لكِ عادِمُهْ

„Was haben deine Reisegefährtinnen in der Dunkelheit der Nacht einen Mond nötig? Einer, der dich hat, entbehrt ihn ja nicht“ (der Nominativ von عادِمُهْ ist durch den Reim gesichert!); Maqqarī II, ٥٥٠, 9 v. u.:

10 مَوْلاىَ لِمْ تَقْصِدُ تعذيبَ مَنْ   يَهْوَى وما قَصْدُكَ مَجْهولُ

„Mein Herr, warum beabsichtigst du den, der (dich) liebt, zu martern, während doch deine Absicht nicht unbekannt ist?“ (مجهولُ ist durch den Reim gesichert!); Mutanabbī ٣٩٣, V. ٣٥:

وما التأنيثُ لِاسْمِ الشَمْسِ عَيْبٌ   ولا التذكيرُ فَضْلٌ[1] للهلالِ

15 „Und daß der Name der Sonne weiblich ist, ist keine Schande (für sie), noch ist es ein Vorzug des Neumonds, daß er (d. h. sein Name) männlich ist“ (man beachte dazu ʿUkbarī II, ٢٩: مَن روى عيبٌ وفخرٌ بالرفع جعَل ما تَميميّةً ومَن نصَبهما جعلها حِجازيّةً الخ).

Wirklichen Kennern des Arabischen ist denn auch dieses zweite ما nicht entgangen. Vgl. schon Sacy, Grammaire[2] II, § 129, Anm., 20 1085, Anm., dann Fleischer, Kl. Schriften I, S. 787, Z. 4[2]): „. . richtig: „ou suivant le dialecte de Hédjaz“ . . . ., umsomehr da der tamîmitische und nach ihm der allgemeine arab. Sprachgebrauch in diesem Falle den Nominativ beibehält . . . .“, auch S. 748 Mitte; Howell, Grammar I, S. 336 ob. und Fraenkel, diese Zeitschr. 49, 297 unt.[3]). 25 Im Anschluß an Fraenkel's Notiz habe ich mich auch selbst schon zu diesem ما geäußert (ebenda S. 680) und habe dabei aus IJaʿīš (١٣٣, 2—3) den interessanten Ausspruch des Aṣmaʿī, eines der

1) Im Komm. des ʿUkbarī dafür فَخْرٌ.

2) Diese Stelle ist im Index S. 828, Kol. b, Z. 4 nachzutragen.

3) Ein kurzer Hinweis auf dieses ما auch bei Vernier, Grammaire II. S. 113 Mitte.

allergrößten Kenner der altarabischen Beduinenpoesie, mitgeteilt, daß er in dieser Poesie nie dem Akkus. nach ما begegnet sei (ما سمعتُه في شيء من أشعار العرب يعني نَصْبَ خَبَرِ ما المشبَّهة بليس).

Es handelt sich somit hier um eine grammatische Erscheinung, die nun schon seit ca. 80 Jahren durch die arabistische Literatur geht. Trotzdem lebt B. ihr gegenüber, um mich seiner eigenen geschmackvollen Diktion [1]) zu bedienen, „im Stande der Unschuld“. Wer aber andre korrigieren will, der sollte auch einigermaßen sichere Kenntnisse besitzen. Mit einem Übermaß von Selbstvertrauen allein kommt man auf die Dauer in der Wissenschaft nicht durch, wenigstens nicht in der Arabistik.

Den eigentlichen Beweis dafür, daß es in unsrer Stelle مثلُ heißen muß und nicht, wie B. will, مثلَ, brauche ich nach allem wohl kaum noch zu erbringen. Ṭarafa war bekanntlich Bekrit, folglich hatte er mit dem Ḥigāz nichts zu tun und kann sich somit auch keiner mundartlichen Konstruktion dieser Landschaft bedient haben [2]).

Noch manche andre „Verbesserung“ B.'s zu Ausgaben arab. Diwane [3]), wie nicht minder auch gar manche Stelle in dem von ihm selbst edierten Quṭāmī bedarf der Revision. Ich gedenke diesem Bedürfnis selbst abzuhelfen, werde aber, noch auf längere Zeit von andern Arbeiten in Anspruch genommen, vermutlich erst in der zweiten Hälfte dieses Jahres dazu kommen. Schon vorher aber werde ich B. auf Grund seiner neuesten Leistung, der hier dreimal zitierten „Sprachwissensch. Untersuchungen“ (deren z. T. auf groben positiven Fehlern beruhende Resultate inzwischen auch schon von Brockelmann in der Deutschen Literaturztg. 1907, Nr. 44 mit Recht fast ausnahmslos abgelehnt worden sind) als Philologen wie als Linguisten eingehender zu würdigen haben.

---

1) Sprachw. Untersuchungen I, S. 43 Mitte.

2) De Goeje und Nöldeke, die den Mutalammis gleichfalls angezeigt haben (WZKM. XVIII, 101 ff., bezw. ZA. XVII, 403 ff.), haben denn auch offenbar an مثلُ keinen Anstoß genommen.

3) Von den Berichtigungen B.'s zu Geyer's Aus b. Ḥagar, diese Zeitschr. 47, 323 ff., habe ich schon ebenda 49, 85 ff. ca. neun als verfehlt nachgewiesen.

Anzeigen.

(*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Bousset und Gunkel, Heft 9.*) *Hans Schmidt, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1907. VIII + 194 S. Mit 39 Abbildungen im Text. Mk. 6,—.

Auf den südlich von Asien gelegenen Inselgruppen des indischen Ozeans hatte man die Möglichkeit, jeden Tag zu beobachten, wie die Sonne des Abends ins Meer hinab- und des Morgens wieder aus ihm heraufsteigt. Als die Beobachtung zum ersten Male mit Bewußtsein gemacht war, erwachte die Phantasie des Naturmenschen und regte in ihm die Frage an: Wie haben wir uns dies furchtbare Ereignis zu deuten? Der Sonnengott wird vom Meeresdrachen verschlungen! Da der Antike den Begriff des Naturgesetzes nicht kennt, so überfiel ihn die Angst: Wie? Wenn der Drache nun den Gott festhielte? Dann würde die Sonne nicht mehr scheinen, und Fruchtbarkeit und Gedeihen müßte infolgedessen ein Ende nehmen! Um dieses Unheil abzuwehren, zog man alljährlich einmal zum Meeresstrand, feierte dort drei Tage lang und opferte dem göttlichen Drachen regelmäßig ein junges Mädchen oder einen schönen Jüngling, damit er gnädig sei und den Sonnengott loslasse. So ward es im Kultgebet formuliert. Den großen Fisch aber, der das Unheil gebracht hat, pries man zugleich als den Erlöser, der den Sonnengott aus der Tiefe des Meeres errettet, und weihte ihm den heiligen Fisch zum Symbol.

Aus dem Kultgebet wurde allmählich der Kultmythus. Er unterscheidet sich von jenem erstens dadurch, daß er das, was bisher sich täglich wiederholte, zu einer einmaligen, in der fernen Vergangenheit spielenden Handlung machte: Einst ward der Sonnengott vom Drachen verschlungen und zur Erinnerung daran feiern wir heute unser Fest. Der Kultmythus unterscheidet sich vom Kultgebet zweitens durch größeren Farbenreichtum und stärkere Ausmalung. Die Ausschmückung der einen Idee zu einer ganzen Geschichte konnte an verschiedenen Punkten einsetzen und auf mannigfaltige Weise erfolgen. Die Befreiung konnte man sich ent-

weder so denken, daß der Drache den Sonnengott ausspie, oder so, daß der Sonnengott sich selbst von innen her mit den mancherlei Waffen, die ihm zur Verfügung standen, ein Loch durch den Leib des Ungeheuers bahnte, durch das er entschlüpfen konnte. Die
5 Wirkung, die der Aufenthalt im Innern des Drachen auf den Sonnengott gehabt haben mußte, schloß man aus einer Naturbeobachtung: während die Sonne des Abends mit ihrem Strahlenkranz ins Meer hinabtaucht, hat sie des Morgens die Strahlen verloren und gleicht einer feurigen glanzlosen Kugel, oder mythisch ausgedrückt: Der
10 Sonnengott hat sein herrliches Haupthaar verloren. Das erklärte man sich aus der Hitze, die die Glut des Sonnengottes im Leibe des Drachen entfacht hatte. Je mehr sich nun der Mythus vom Kultus löste und selbständiges Leben erlangte, je mehr die ursprüngliche Bedeutung ganz oder bis auf geringe Spuren verwischt
15 wurde, um so dringender tauchte die Frage auf und um so verschiedener konnte sie beantwortet werden: Warum verschlingt der Drache den Helden? Die alten Farben mußten noch mehr verblassen, wenn sich der Mythus von seiner Heimat entfernte und zu anderen Völkern wanderte.

20 Denn von Indien und den indischen Inseln aus, wo die originalen Ideen am deutlichsten sind, ist der Mythus und zum Teil auch der Kultus nach Vorderasien und Europa, nach Afrika und Amerika verpflanzt worden. Uns interessiert vor allem sein Siegeszug nach Westen, dessen einzelne Etappen wir noch aufweisen
25 können. Drei besonders deutliche Stationen sind das Erythräische Meer, Babylonien und Phönikien. Da ein Teil der Perseus-Andromeda-Geschichten in Joppe, ein anderer aber im Lande der Äthiopen lokalisiert ist, die am Erythräischen Meer wohnten, da ähnliche Drachenmythen bei den Babyloniern, Phönikern und Israeliten erzählt
30 wurden, so dürfen wir vermuten, daß der Stoff von Indien zum Erythräischen Meer kam und von dort über Babylonien nach Tyrus und Joppe gelangte. In Tyrus pflegte man der Meergottheit Atargatis (Derketo, Aphrodite), die in Fischgestalt gedacht ward, Menschenopfer darzubringen. In Tyrus ward Melkart (Melikertes, Herakles)
35 dargestellt, wie er auf dem Delphin oder dem Seepferd reitet, während ein Mythus erzählt, daß er, nachdem sein Schiff gescheitert war, von einem Meerungeheuer verschlungen und so gerettet ward. Die Phöniker haben also den Meeresdrachen mit Atargatis und den Sonnengott mit Melkart identifiziert. Das muß schon in sehr alter
40 Zeit geschehen sein; denn die Mythen von Perseus und Andromeda, die schon in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Christus auf griechischem Boden bezeugt sind, dürfen doch nur als griechische Umformung eines noch älteren semitischen Stoffes betrachtet werden.

45 Die Phöniker machten den Kultus und Mythus an allen Küsten des Mittelmeers heimisch. Melkart ward zu Melikertes, der am Isthmus von Korinth verehrt wurde in Gestalt eines auf einem

Delphin liegenden oder auf einem Seepferd reitenden Gottes, aus dessen Beinamen *βρεφοκτόνος* noch hervorgeht, daß man ihm oder seinem Prototyp Menschenopfer dargebracht habe. Anderswo wurde Melkart mit Dionysos (Apollon) verschmolzen oder mit Arion identifiziert und wir hören von dreitägigen Opferfesten mit Reigentänzen 5 am Strande und von Mythen, wonach die Gottheit oder der göttliche Held von einem Fisch gerettet sei. Das Bild von dem verschlungenen und wieder ausgespieenen Heros, das den ästhetischen Griechen nicht gefiel, ward auf griechischem Boden ersetzt durch das Bild von dem ertrunkenen und tot ans Land getragenen Helden. 10 Besonders beliebt war das Bild des auf dem Delphin reitenden Götterknaben, dessen Schönheit auch uns am meisten zusagt. — — —

Ich habe versucht, in kurzen Zügen eine Gesamtgeschichte des Mythus zu entwerfen, den Schmidt in seinem Buche behandelt hat und verweise zur Begründung auf seine Ausführungen. Er hat 15 eine Analyse der verschiedenen Mythen gegeben, ihre Elemente aufgezeigt und deren Geschichte durch Mythen, Sagen, Märchen in Indien, Babylonien, Vorderasien, Griechenland, Afrika und Amerika verfolgt. Er achtet sorgfältig auf den Schauplatz und die zeitliche Bezeugtheit der Geschichten, um vorsichtige Schlüsse daraus zu 20 ziehen. Er bemüht sich, die Entstehung der Vorstellungen verständlich zu machen und schließt sich bei der Rekonstruktion der ursprünglichen Ideen an die überlieferten Mythen der Naturvölker an, so daß man niemals den Eindruck gewinnt, als handle es sich um pure Phantasiegebilde. Die Zurückführung der Verschlingungs- 25 mythen auf den Sonnenmythus ist gut begründet. Die Methode, wie das Resultat gewonnen wird, ist völlig abweichend von der hypothetischen Divinationsgabe älterer Mythographen und mancher modernen Mythenforscher. Der reiche, durch Abbildungen trefflich illustrierte Stoff ist übersichtlich gegliedert in drei Teile: I. Der 30 Fisch als Feind, II. Der Fisch als Retter, III. Der Fisch als Unterwelt. Im ersten Teil werden besonders die Herakles-Hesione- und die Perseus-Andromeda-Mythen, im zweiten Teil besonders die Arion- und Melkartmythen und das Fischsymbol, im dritten Teil besonders die Vorstellungen von der Unterwelt, die Mythen von der 35 Hadesfahrt des Sonnengottes, von der Höllenfahrt Christi und von dem Aufsteigen des „Menschensohnes“ aus dem Meere besprochen. Schon aus dieser kurzen, keineswegs erschöpfenden Inhaltsübersicht erhellt, daß der Kreis der Interessenten an diesem Buche ein sehr großer ist: Indologen und Semitisten, klassische Philologen und 40 Folkloristen können in gleicher Weise aus ihm lernen. Als Kritiker muß ich mich begnügen, einzelnes hervorzuheben.

Schmidt macht die Wanderung des Mythenstoffes von Indien bis nach Palästina und Griechenland durchaus wahrscheinlich. Nach seiner Meinung aber spielte die babylonische Kultur die haupt- 45 sächlichste Vermittelungsrolle (S. 74), wogegen sich gewichtige Gründe anführen lassen. In manchen babylonischen Mythen ist

zwar der „Fisch als Feind" nachweisbar[1]), es fehlen aber Mythen, in denen der „Fisch als Retter" erscheint. Dagegen gibt es bildliche Darstellungen, in denen Marduk den Drachen nicht bekämpft, sondern auf ihm reitet und mit ihm spielt, wo der 5 Drache nicht als sein Gegner, sondern als sein heiliges Tier aufgefaßt werden muß[2]). Trotz alledem hat Schmidt richtig gesehen. daß der ursprüngliche Mythus in Babylonien stark verblaßt ist, ja verblassen mußte, weil die zu ihm gehörige Naturerscheinung dort nicht beobachtet werden konnte. Wenn nun aber das ursprüngliche 10 Kolorit in den Mythen wieder zutage tritt, die an der Ostküste des Mittelländischen Meeres lokalisiert sind, so ist damit gegeben, daß die Babylonier nicht allein als die Träger des Mythus betrachtet werden dürfen. Man wird daneben und vielleicht vor allem an das Handelsvolk der Phöniker 15 denken müssen, die nach Herodot[3]) selbst vom Erythräischen Meere her eingewandert sind und die mit ihren Waren persönlich durch das ganze vordere Asien bis nach Babylonien und darüber hinaus zogen. Bei ihnen sind Kultus und Mythus — neben den indischen Inseln — am deutlichsten nachweisbar, sie haben beide in jüngerer 20 Zeit nach Griechenland verpflanzt, sie werden beide auch in älterer Zeit an der Küste des Erythräischen Meeres oder Indiens kennen gelernt und von dort mit in die Heimat gebracht haben. Phöniker werden es gewesen sein, die auch die Legende der „Könige von Saba", zu der in Indien Parallelen existieren, aus dem Lande der 25 Sabäer oder direkt aus Indien importiert haben[4]). Durch ihre Vermittelung wird ferner das „salomonische" Urteil aus Indien nach Vorderasien eingeführt sein[5]). Wir haben somit eine Verkehrsmöglichkeit gefunden, durch die indische Anschauungen schon in alter Zeit direkt nach Vorderasien gelangen konnten, und man wird 30 es fortan nicht a limine von der Hand weisen können, wenn man

1) Mit Unrecht zieht Schmidt die Oannesgeschichte (S. 74 ff.) hier heran. Da Oannes einen Fischkörper oder ein Fischgewand trägt, so würde dies auf einen Fisch- oder Meeresgott deuten. Der Name Oannes, der bis heute nicht erklärt ist — sollte er mit dem mandäischen Joannes zusammenhängen? (so mündlich Herr Professor Eichhorn) — weist vielleicht, die Sache sicher auf Ea (Ae) hin, den Meeresgott, der zugleich als Ausbund aller Weisheit gilt und den Menschen die erste Offenbarung über die Kultur wohl gebracht haben könnte. Daß er bei Sonnenuntergang in sein Element, das Meer, zurückkehrt, ist durch die Natur der Sache gegeben und braucht nicht notwendig von einem Sonnengott verstanden zu werden.

2) Vgl. z. B. Alfred Jeremias: Das A. T. im Licht des Alten Orients[1] S. 42 Abb. 20; S. 56 Abb. 25; S. 57 Abb. 27. Die Darstellungen werden von den Assyriologen meist fälschlich als „Kampf" gedeutet. Die richtige Auffassung verdanke ich Herrn Prof. Georg Hoffmann. Abb. 27 wird am besten erläutert durch Psalm 104, 26 und Hiob 40, 29.

3) I, 1; VII, 80.

4) Vgl. ZDMG. 60, 670.

5) Vgl. meinen Aufsatz über „das salomonische Urteil" in der „Deutschen Rundschau" 1907, S. 218.

auch anderswo, z. B. in der Eschatologie der alten Zeit, indisch-iranische Einflüsse zu erkennen glaubt[1]).

Damit soll nicht geleugnet werden, daß daneben auch ein Teil der Drachenmythen über Babylonien nach Vorderasien gewandert sei. Der Name Tehōm (= *tiāmat*) ist Beweis genug, und zu den vielen bereits bekannten Anspielungen des Alten Testaments auf den spezifisch babylonischen Tiāmatmythus füge ich ein neues, wie mir scheint überaus deutliches, Beispiel. Amos 7, 4 heißt es: „So ließ es der Herr Jahve mich sehen: Siehe, der Herr Jahve fordert auf, zu streiten mit Feuer, daß es verzehre[2]) die große Tehōm und fresse ihre Eingeweide[3])“. In dieser Vision ist, wie so oft, ein mythischer Stoff benutzt, der sich noch bis zu einem gewissen Grade rekonstruieren läßt. Wenn Jahve zum Wettkampf (ריב) mit der Tehōm auffordert, dann muß er von Wesen umgeben sein, die er dazu einladen kann. Wir haben uns also eine himmlische Ratsversammlung vorzustellen, wo Jahve inmitten der Engel sitzt, auf die Schrecken der Tehōm hinweist und seinen Heerführern befiehlt, das Ungeheuer zu vernichten. Während sonst Jahve selbst den Drachen besiegt, wird hier einer seiner Untergebenen als Sieger vorausgesetzt (wie es Apk. Joh. 12, 7 erzählt wird). Vielleicht darf man vermuten, daß mehrere der aufgeforderten Engel den Kampf ablehnten oder ihn vergebens versuchten, bis es einem Mächtigeren gelang, das Tier von innen mit Feuer zu töten. Aber auch wenn man dies für zweifelhaft hält, kann man nicht leugnen, daß wir Amos 7, 4 dieselbe Situation vor uns haben wie im Enuma-eliš-Mythus. Auch dort wird von einer himmlischen Ratsversammlung erzählt, wo der höchste Himmelsgott Anšar verschiedene Untergötter zum Kampf mit Tiāmat einladet. Nachdem zwei vergebens zurückgekehrt sind, zerschneidet Marduk, der seinen eigenen Leib mit loderndem Feuer gefüllt und sein Haupt mit überwältigendem Glanz bedeckt hat, das „Innere“ der Tiāmat. An die Stelle Anšar's sind in Israel Jahve, an die Stelle der Untergötter Engel getreten, wie es begreiflich ist. Auffällig bleibt aber, daß im babylonischen Mythus, worauf Schmidt nachdrücklich hingewiesen hat, der Kampf Marduk's unverständlich geschildert ist. Ursprünglich, so vermutet Schmidt mit Recht, wurde Marduk vom Drachen verschlungen und tötete ihn dann von innen her. Man muß aber noch einen Schritt weiter gehen und auch das „Zerschneiden mit dem Schwert“ für eine Variante erklären, neben der das „Hineinfahren der Winde in den Bauch“ und als drittes Zerstörungsmittel die „Feuerglut“ (*abūbu*) und der feurige Leib der Gottheit selbst steht. Aus der Verbindung dieser drei ursprünglich von einander gesonderten Elemente darf

1) Vgl. Eichhorn's Ansicht in meiner „Eschatologie“ S. 29 Anm. 1.

2) Lies ותאכל.

3) Statt des sinnlosen חלק lies חֵלֶב. An die metri causa vorgeschlagenen Änderungen von Sievers-Guthe glaube ich nicht.

man auf eine lange Entwicklung des Drachenkampfmythus bei den Babyloniern schließen. Das wird bestätigt durch die Erwägung, daß der als freundliches Tier aufgefaßte Drache nur verständlich ist, wenn neben dem Zerstückelungsmotiv auch das Verschlingungsmotiv verstanden war: nur der Drache, der den Gott zwar verschlingt, aber ihn wieder ausspeit, kann als „Retter" gedeutet und zum Attribut des Gottes geworden sein, der von innen her getötete Drache dagegen nicht. Zweitens ist die von Schmidt beobachtete Tatsache hinzuzufügen, daß der Drachenkampf erst verhältnismäßig spät in den Weltschöpfungsmythus hineingearbeitet ist, ursprünglich aber ein selbständiges Dasein führte. Amos 7, 4 würde dann auf eine ältere Variante des uns erhaltenen Enuma-eliš-Mythus oder eines anderen Drachenkampfmythus zurückgehen, in dem erzählt wurde, wie Marduk das Innere der Tiāmat durch Feuer vernichtete. Beide Geschichten stimmen so mit den Verschlingungsmythen der Naturvölker, die Schmidt zusammengestellt hat, noch genauer überein, wenn wir auch nicht sicher wissen, ob man in Israel jemals von der Verschlingung Jahves oder einer seiner Engel erzählt hat. Die Möglichkeit ist jedoch durch Am. 7, 4 nahe gelegt und durch Psalm 104, 26, Hiob 40, 29 wahrscheinlich gemacht.

Wo Jahve als Drachentöter aufgefaßt wird, darf man nicht mit Sicherheit auf den Charakter des Schöpfergottes, freilich auch nicht auf den eines Sonnengottes schließen. Denn derartige Mythen können auf ihn übertragen sein, als ihre ursprüngliche Bedeutung bereits verloren gegangen war. Aber aus einer anderen Überlieferung, scheint mir, lernen wir deutlich, daß Jahve schon in der alten Zeit Züge des Sonnengottes übernommen hat, nämlich wenn er im brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusch erscheint[1]) oder im Dornbusch wohnt[2]). W. Robertson Smith hat jene Nachricht durch elektrische Naturerscheinungen erklären wollen und ich habe mich früher ihm angeschlossen — faute de mieux. Ich glaube jetzt eine bessere Deutung bieten zu können, indem ich von der Sonne ausgehe. Der antike Mensch fragt z. B.: Wie kommt die Sonne vom Horizont zum Himmel hinauf und wieder herab? Die Antwort lautet: Sie fliegt hinauf und herab! Man erklärt sich das unbekannte Geschehen nach Analogie des bekannten, hier des Vogels, wobei es völlig gleichgültig ist, ob man etwas den Flügeln entsprechendes in der Naturerscheinung wahrnimmt oder nicht. Eine andere, ebenso zu erklärende Antwort lautet: Die Sonne fährt den Himmelsberg auf einem Wagen hinauf und herab! So konnte man nun auch die Frage aufwerfen: Wie kann die Sonne solche Gluthitze ausstrahlen? Um das zu erklären, wählt man allerlei bekannte Analogien und überträgt sie auf die Sonne, ohne sich um den Augenschein zu kümmern: Sie ist ein glühender Stein[3]),

---

1) Ex. 3, 2. 2) Dtn. 33, 16.
3) Ez. 28, 14.

ein Kochherd, ein feuriges Federdiadem[1]), eine Feuerkrone[2]), ein Wagen mit einem Kohlenbecken[3]), dessen Vorrat nie erschöpft wird, ein Baum, der brennt und doch nie verbrennt! In einem neugriechischen Märchen begegnen wir nebeneinander dem „goldenen Apfel, der wie die Sonne strahlt", und dem „Garten des unsterblichen Vogels, des ewig brennenden und nie verbrennenden", in dem jener Apfel wächst[4]). War aber die Sonne einmal mit einem brennenden Baum verglichen, dann lag es in Palästina nahe, unter diesem Baum einen Dornbusch zu verstehen, da er, dürr geworden, leicht entzündbar ist und gern als Feuerholz benutzt wird[5]). So wird es begreiflich, daß der Sonnengott in einem Baume „wohnt" und in einem Baume wohnend dargestellt wird, gewöhnlich wie er mit dem Oberkörper aus dem Baume herauswächst[6]). An solche Kultbilder haben sich dann neue Mythen angeschlossen: Der Sonnengott Re wurde aus der Sykomore, Adonis aus der Myrrhe geboren. Diese Art der Entstehung von Mythen aus Kultbildern ist bisher wenig beachtet, aber doch von großer Wichtigkeit. Wenn Schmidt richtig die Rüstung des Sonnengottes aus seinen Strahlen ableitet, so hätte er hinzufügen sollen, daß diese Vorstellung an das Kultbild anknüpft: die Strahlen, die das Haupt des Kultbildes schmückten, konnten auch leicht die Idee eines stachlichten Panzers hervorrufen[7]).

So wirken auch nebensächliche Bemerkungen Schmidt's anregend. Besonders reizen mich seine Ausführungen über Simson, den er für einen ursprünglichen Sonnengott zu halten scheint. S. 36f. hat er eine Reihe von Märchen zusammengestellt, die sämtlich das Haarmotiv aufweisen: der Held wird durch das Abschneiden der Locken seiner Kraft beraubt. Daraus brauchte man noch nicht direkt auf einen Sonnengott zu schließen, da das Haar „überall, bei den kultivierten wie bei den primitiven Völkern, als Sitz der menschlichen Lebenskraft" gilt[8]). Trotzdem glaube ich, daß Schmidt Recht hat, weil der Name Simsons ebenso sehr wie die von ihm erzählten Taten mit dem Sonnengott zusammenhängen. Es wäre notwendig und fruchtbringend, die Simsongeschichten von neuem auf ihren mythologischen Gehalt hin zu untersuchen. Ich möchte hier nur hinweisen auf einige interessante Parallelen, die sich bei den Neuseeländern finden. Als Maui zu seiner Ahnfrau kommt, einer zauberkräftigen und menschenfressenden Göttin, schenkt

1) Vgl. Schmidt, S. 36 Anm. 1.
2) Griech. Baruch c. 6. 3) Ez. 1,13.
4) Schmidt, S. 36 Anm. 1.
5) Vgl. meine Eschatologie S. 56.
6) Vgl. z. B. die Abbildung des Mithra bei Cumont: Textes et Mon. II, 364 pl. VII, eines syrischen Sonnengottes bei Dussaud: Notes de mythologie syrienne S. 62. Der Baum wird gewöhnlich als Zypresse gedeutet.
7) Vgl. die Abb. bei Dussaud a. a. O. S. 20 Fig. 6; S. 62 Fig. 18; S. 89 Fig. 21; S. 105 Fig. 27.
8) Kauffmann: Balder S. 213.

ihm diese einen zauberkräftigen Kinnbacken. So ausgerüstet zieht er zunächst gegen die allzurasch wandernde Sonne, fängt sie in neuerfundenen Stricken, verwundet sie mit dem Kinnbacken aufs heftigste, sodaß Strahlen aus diesen Wunden
5 hervorschießen, und zwingt sie so, langsam zu gehen. Nach langem, untätigen Sitzen macht er sich zum Fischfang auf; jener Kinnbacken, mit seinem eigenen Blut bestrichen, ist sein Köder und nun holt er mit ihm die Insel Neuseeland selbst aus dem Meere heraus[1]). Der Fischhaken ist noch heute in einem Felsen der
10 Habichtsbucht zu sehen, nach anderen ist es eine Insel oder ein Berg[2]). — Ein verwandter Mythus begegnet auf Samoa: Ein unzufriedener Mann wollte sich ein Haus aus großen Steinen bauen, konnte aber nicht fertig werden, da die Sonne zu rasch ging. Er warf der Sonne ein Seil um den Hals, aber sie ließ sich nicht
15 aufhalten, er stellte ihr Netze, er verbrauchte alle seine Matten, aber vergebens. Schließlich machte er sich eine Schlinge aus einer großen Schlingpflanze, fing darin die Sonne, als sie müde war, und hielt sie solange fest, bis er sein Haus fertig hatte[3]). — Ähnliches wird auf Tahiti und Hawaii erzählt[4]).

20 Man sieht, daß die Stricke (und der Kinnbacken?) in Zusammenhang mit der Sonne stehen, aber die von Schirren[5]) versuchten Deutungen befriedigen nicht. Schwerlich darf man das Seil einfach als Sonnenstrahl auffassen, sondern der Mythus knüpft an die Vorstellung an, daß die Sonnenscheibe durch einen um sie
25 geschlungenen Strick am Himmel emporgezogen wird, eine Vorstellung, die wir auch aus babylonischen Sonnenbildern kennen[6]). Der Kinnbacken, der als Waffe bei primitiven, mit dem Metall noch unbekannten Völkern wohl denkbar ist, darf schwerlich als der Horizont gedeutet werden, an welchem die Sonne morgens oder
30 abends blutig geschlagen erscheint. Diese geistreiche Erklärung liegt dem Naturmenschen gewiß fern. Eher wird man auch hier von dem Kultbild des Gottes ausgehen dürfen, dem man den Kinnbacken als Waffe in die Hand gegeben hat. Auf jede weitere Ausdeutung als Naturerscheinung wird man a priori verzichten müssen,
35 da im Zusammenhang mit der Sonne ein Kinnbacken undenkbar ist. Vielleicht darf man die merkwürdig gekrümmte Keule, die einige babylonische Gottheiten führen, als Darstellung eines Kinnbackens verstehen[7]). Im Maui-Mythus ist die Zauberkraft des Kinnbackens

1) Vgl. C. Schirren: Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythus, Riga 1856, S. 31; Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker Leipzig 1872, Bd. VI, S. 256f.

2) Belege dafür bei Waitz-Gerland a. a O.

3) Schirren a. a. O. S. 37; Waitz-Gerland a. a. O. S. 252f.

4) Schirren a. a. O. S. 38f.; Waitz-Gerland a. a. O. S. 254ff.

5) a. a. O. S. 143. 145. 148.

6) Vgl. die Abb. z. B. in dem „Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities“ des British Museum 1900, Pl. XXII.

7) Vgl. die Abb. bei Jeremias[1] a. a. O. S. 42. 158.

motiviert, da er ein Geschenk der zauberkräftigen Ahnfrau ist, in der Simsongeschichte dagegen nicht. Zauberkraft wird ihm beigelegt, wenn bei seiner Spaltung eine Quelle hervorfließt. Die Beziehung auf eine Örtlichkeit ist ebenso wie im Maui-Mythus spät und sekundär. Am auffälligsten scheint mir die Verbindung der 5 beiden Motive des Kinnbackens und der neuen Stricke in einer und derselben Geschichte bei Neuseeländern und Israeliten. Auch sonst weist mancherlei darauf hin, daß wir in den Taten des jetzt zum volkstümlichen Helden gewordenen Simson ursprünglich Taten des Sonnengottes zu sehen haben. 10

Schmidt hat sein Buch „Jona" genannt. Man kann über den Titel streiten, obwohl er durch den Untertitel als eine „Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte" erweitert und der Leser so auf allerhand Verschlingungs- und Walfischmythen vorbereitet wird, aber er ist bequem und faßt Ausgangs- und End- 15 punkt der Studie zusammen. Überdies war er notwendig, um die alttestamentlichen Forscher auf dies Buch aufmerksam zu machen. Denn leider sind ihre Augen meist so intensiv auf das Alte Testament gerichtet, daß sie nicht sehen, was außerhalb des Faches gearbeitet wird und doch nützlich und gut ist zu wissen. Für die Inter- 20 pretation des Buches Jona trägt diese Studie zwar direkt nur wenig bei, indirekt aber kommt sie nicht nur ihm, sondern sogar der Gesamtauffassung der israelitischen Literatur zu gute, indem sie uns wieder einmal an einem lehrreichen Beispiel zeigt, wie sehr Israels Literatur und Religion mit der des vorderen Orients überhaupt 25 verflochten ist und sich nur im Zusammenhang mit ihr und im Gegensatz gegen sie verstehen läßt.

Hugo Greßmann.

Kleine Mitteilungen.

Nachträge und Berichtigungen zu SS. 379 ff. — Aus Anlaß meiner Arbeit über die babylonischen, assyrischen und altpersischen Gewichte sind mir verschiedene Zuschriften zugegangen, die mir beweisen, daß sie das Interesse der Fachgenossen gefunden 5 hat. Besonderen Dank schulde ich den Herren L. W. King, F. X. Kugler S. J., V. Scheil und F. Thureau-Dangin. Ihre freundlichen Mitteilungen und ein von mir früher übersehener kleiner Aufsatz, auf den ich nach dem Druck meiner Arbeit zufällig aufmerksam wurde, setzen mich in den Stand, heute eine Anzahl 10 Berichtigungen und Zusätze zu geben. Der erwähnte kleine Aufsatz hat den Titel *A small Collection of Babylonian Weights by Albert L. Long* (datiert Robert College Constantinople Nov. 15. 1888) und ist im American Journal of Archaeology 5, SS. 44—46 (1889) erschienen. Long behandelt 11 Gewichte, deren Auf-15 bewahrungsort nicht genannt ist, und von denen ich als sicher babylonisch nur 3 Nummern (4, 6 und 8 seiner Liste) anerkennen kann.

S. 381 Z. 41: Statt Nbn. lies Nbk. (Druckfehler).

S. 394 Nr. **2** ist von Scheil Zeitschr. f. Ass. 11, 85 in Trans-20 skription mitgeteilt. Die Inschrift entspricht mutatis mutandis derjenigen von Nr. 3 und besagt: „[1]Für Nannar, [2]seinen Herrn, [3]hat Dungi, [4]der kraftvolle Held, [5]König von Ur, [6]König der 4 Weltgegenden, [7]2 mana [8]festgesetzt“. Das Stück stammt aus Telloh, hat die Gestalt einer Ente und wiegt genau 1 kg., ergibt also 25 1 mana von 500 gr.

Nr. **6** (Brit. Mus. Nr. 91432!) stammt doch wahrscheinlicher aus der Zeit der IV. Dynastie; vgl. jetzt King, Proceedings of the Soc. of bibl. Arch. 29, 221. 1907; Winckler, Orient. Lit.-Z. 10, 592. 1907.

30 Nr. **7** wollte King a. a. O. einem Erba-Marduk. II zuschreiben, der in den Jahren 688—680 in Babylon regiert haben müßte; vgl. jedoch Winckler a. a. O., dessen Ansicht ich teile.

Nr. **9**, das Gewicht des Naṣir, wiegt wirklich 5 kg. (gütige Mitteilung Scheil's vom 24. XI. 1907).

35 S. 397 möchte ich hinter Nr. 10 einfügen als

Nr. **10a** Ente aus Sippar mit einer kleinen Inschrift, die besagt, daß das Stück 5 gute Minen schwer ist. Wiegt etwas über 2,41 kg., ergibt also 1 mana von 482 gr. Scheil, Recueil de travaux 16, 185, Zeitschr. f. Ass. a. a. O.

Nr. **15a**. Spindelförmiger Hämatit. Keilinschrift „15 šiḳlu“. Wiegt 123,33 gr., ergibt also 1 mana von 493,32 gr. Long Nr. 4.

Nr. **21a** Conoid aus Hämatit, auf der Basis mit 2 Inschriften, die wahrscheinlich als aram. שקל und babyl. *TU̇* zu deuten sind. Wiegt 8, 1 gr., ergibt also 1 mana von 486 gr. Long Nr. 6. 5

Nr. **34a** Ente aus Diorit, Louvre, unveröffentlicht und noch nicht gewogen. Stellt 1 Talent dar.

Nr. **57a** Ente aus weißem Chalcedonit, auf der Unterseite geflügelte menschliche Figur in vertiefter Arbeit. Wiegt 5,25 gr., also ungefähr $^2/_3$ šiḳlu. Long Nr. 8. 10

Nr. **76**. Nachzutragen wäre hier vor allem, daß auch M. Lidzbarski, Deutsche Lit.-Ztg. 1906, Sp. 3210 die richtige Lesung כרש erkannt und auf das Darius-Gewicht hingewiesen hat.

Als Nr. **77** wäre vielleicht die kleine Pyramide mit der dreisprachigen Darius-Inschrift von Kerman anzufügen; vgl. oben S. 718 15 Z. 45 ff. Ein ähnliches Stück mit etwas verwischter Inschrift sah G. Smith (Assyrian Discoveries 388. London 1875) in Bagdad und hielt es für ein Gewicht. Daß es mit der Pyramide von Kerman identisch gewesen wäre, wie Justi (Grundriß der iran. Philol. 2, 457 Anm. 4) zweifelnd vermutet, scheint mir ausgeschlossen. Diese 20 befand sich schon zu Gobineau's Zeit (vor 1864) in der Kapelle des Nimatullah bei Kerman und ist gewiß nicht zeitweilig nach Bagdad gekommen. Aber auch Nr. 76 kann Smith nicht gemeint haben, da deren Inschrift vollständig deutlich ist und über ihren Charakter keinen Zweifel zuläßt. 25

Damit wären also im Ganzen 83 Gewichte nachgewiesen, von denen als unsicher bezeugt oder verschollen gewiß nur ein kleiner Bruchteil auszuscheiden hätte. Die übrigen befinden sich in öffentlichen Museen und erwarten, soweit sie noch nicht genügend veröffentlicht sind (und das sind bis jetzt ja nur die wenigsten), ihre 30 Beschreibung durch sachkundige Hand.

Anhangsweise möchte ich mir gestatten, noch auf einen Gegenstand hinzuweisen, der metrologisch von nicht geringerer Bedeutung ist als die Gewichte: ich meine die Hohlmaße. Zwar sind uns die beiden herrschenden Systeme, das altbabylonische und das neu- 35 babylonische, ihrer Einteilung nach bekannt. Wir wissen, daß ein GUR in beiden Systemen 5 PI, ein ḲA 10 ŠA enthielt. Das altbabylonische PI bestand aus 60, das neubabylonische nur aus 36 ḲA. Auch kennen wir, durch Thureau-Dangin (Zeitschr. f. Ass. 17, 94 f.), den Betrag des altbabylonischen ḲA mit großer Genauig- 40 keit, nämlich zwischen 0,415 l und 0,407 l. Aber noch fehlt uns der absolute Wert für das neubabylonische ḲA, da das einzige zur Berechnung brauchbare Hohlmaß, das uns erhalten ist, ein Gefäß von 1 ḲA 8 ŠA[1]) aus der Zeit Nebukadnezar's II (s. Scheil,

1) So hat Langdon gelesen, und Pater Scheil hat es mir auf meine briefliche Anfrage freundlichst bestätigt. Die irrige Lesung 1 ḲA 7 ŠA (Délé-

Délégation en Perse. Mémoires 6, 56; Langdon, Zeitschr. f. Ass. 19, 146 f. und desselben Building Inscriptions 1, 183 f. Paris 1905), noch nicht gemessen worden ist. Ist dessen Inhalt erst bestimmt, so werden wir mit einem Male das gegenseitige Verhältnis der 5 beiden Hohlmaßsysteme deutlich vor uns haben und tiefere Einblicke in das altorientalische Handels- und Wirtschaftsleben tun können als bis jetzt möglich war.

F. H. Weißbach.

Das tibetische Pronominalsystem. (Nachtrag zu oben, S. 439 f.). — Sowohl *nged* wie *ngad* (in *ngad yang, ngatang*) 10 scheinen Zusammenziehungen von *nga nyid*, „ich selbst", zu sein; ebenso wie die respektvolle Form *khyed*, wahrscheinlich eine Zusammenziehung von *khyod nyid*, „du selbst", ist.

Obgleich meine Untersuchungen im klassischen Tibetisch noch immer nicht zu einem befriedigenden Ergebnis geführt haben, bin 15 ich bei Dialekten, welche *ngedca*[*g*] und *ngaca*[*g*] in der lebendigen Sprache brauchen, glücklicher gewesen. Solche Dialekte finden sich in Poo, Upper Kunawar, und bei Gyantse. In diesen Dialekten sind *nged* (Dual) und *ngedca* (Plural) „halbrespektvolle Formen", d. h. sie werden gebraucht, wenn ein Teil der in das „wir" eingeschlossenen 20 Personen geehrt werden soll. So habe ich z. B. *nged* zu brauchen, wenn „wir", „der König und ich" bedeutet; auch dann, wenn der König nicht die angeredete Person ist. Das Bestreben, die angeredete Person höflich zu behandeln, konnte aber leicht dazu führen, dieses ursprünglich „halbrespektvolle" Pronomen *nged* zu einem 25 „inklusiven" werden zu lassen. Doch ist das im vollen Umfange nur in Westtibet, eben bei *ngad yang, ngatang*, geschehen.

In betreff des Gebrauchs der Worte *nged* und *ngatang* für den Dual, und *ngedca, ngatang thsangma* für den Plural möchte ich hinzufügen, daß solche Unterscheidungen nur als im großen Ganzen 30 zutreffend anzusehen sind. Daß die Tibeter aber für den Dual ein stark ausgeprägtes Gefühl haben, erkennen wir an ihrem Gebrauch von Hauptwörtern und Namen. Sie vergessen es fast nie, das Wort *nyis* (zwei) hinzuzusetzen, sobald es sich um zwei Gegenstände oder Personen handelt.

35 Auch wenn wir die Pronomen *nged* und *ngedcag* als „halbrespektvolle" Formen ansehen, bleibt ihre Verwendung im Gebet zu beanstanden. Das richtige Wort für „wir" im Gebet ist *bdagcag*, da dieses Pronomen die Herabsetzung der eigenen Person zum Ausdruck bringt.

A. H. Francke.

---

gation a. a. O.) gründete sich auf die von Susa eingesandte Beschreibung des neuen Fundes, den Scheil damals noch nicht vor Augen hatte.

Zu ምኵራብ, مِحْراب (oben S. 621 f.) — Erst kürzlich kam mir zu Gesicht H. Derenbourg's Premier supplément aux monuments sabéens et ḥimyarites du Louvre, Extrait de la Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, vol. VI (Paris 1905). Nr. 21, Z. 3 bringt einen neuen inschriftlichen Beleg für מחרבן, 5 appellativische Bezeichnung irgendwelcher Baulichkeit. — Über arabische Etymologien von مِحْراب s. Goldziher, Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern I S. 16 und 21 [220 und 225].

F. Praetorius.

Nachtrag zu S. 757. — Zu meinen Nachweisen daselbst 10 ist noch hinzuzufügen: A. Mez, Abulḳâsim ein bagdâder Sittenbild, S. XXX Anm.

Ign. Goldziher.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Bd. II, Heft 4 & 5. 6. Salzburg, Zaunrith'sche Buchdruckerei, 1907. Bd. III, Heft 1. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1908.

Echos d'Orient. 10e année, no. 66: Sept. 1907, no. 67: Nov. 1907. Paris.

Classical Philology. A *Quarterly Journal* devoted to research in the Languages, Literatures, History, and Life of Classical Antiquity. Vol. III, No. 1, Jan. 1908. Chicago: The University of Chicago Press; London: Luzac & Co.; Leipzig: Otto Harrassowitz.

---

*Die orientalischen Religionen. Von Edv. *Lehmann*. A. *Erman*. C. *Bezold*. H. *Oldenberg*. I. *Goldziher*. A. *Grünwedel*. J. J. M. *de Groot*. K. *Florenz*. H. *Haas*. [Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1.] Berlin u. Lpzg., B. G. Teubner, 1906. VII, 267 S. 9 *Mk.*

Ginneken, Jac. van – Principes de linguistique psychologique. Essai de synthèse. [Bibliothèque de philosophie expérimentale, directeur E. Peillaube, IV.] Leipzig: O. Harrassowitz, 1907. VIII, 552 S. 10 *Mk.*

Schmidt, W. – Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet. Separat-Abdr. aus „Anthropos“ . . . Bd. II, Heft 2—6. Salzburg, Zaunrith'sche Druckerei, 1907. IV, 126 S.

Macler, Frédéric – Mosaïque orientale. I. Epigraphica. — II. Historica. Paris, P. Geuthner, 1907. IV, 90 (+ 2) S.

Salzberger, Georg – Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. Berlin-Nikolassee, Kommissionsverlag von M. Harrwitz, 1907. 129 S. 2,80 *Mk.*

A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar I. from Nippur. With a Concordance of Proper Names and a Glossary of the Kudurru Inscriptions thus far published. By Wm. J. *Hinke*. With 16 Halftone Illustrations and 35 Drawings. [The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series D: Researches and Treatises. Edited by H. V. Hilprecht. Vol. IV.] Philadelphia, publ. by the Univ. of Penns., 1907. XXVII, 323 S.

**Philoxeni Mabbugensis* tractatus tres de trinitate et incarnatione. Edidit [et] Interpretatus est A. *Vaschalde.* [Corp. scr. christ. or. — Scriptores syri, ser. II, t. XXVII.] Parisiis: C. Poussielgue, Leipzig, O. Harrassowitz, 1907. 271, 204 S. 19,20 *Mk.*

Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des *Barhebräus.* Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang: Zur Terminologie. Von Axel *Moberg.* Einleitung u. zweiter Teil. Leipzig, O. Harrassowitz, 1907. XLIV, 161, 120* S. 10 *Mk.*

Caspari, Wilhelm – Die Bedeutungen der Wortsippe כבד im Hebräischen. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1908. XI, 171 S. 4 *Mk.*

Kräutlein, Jonathan – Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen. Ein Beitrag zum Sprachbeweis in der Literarkritik des Alten Testaments. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908. 66 (+ 1) S. 1,50 *Mk.*

Engel, Moritz – Wirklichkeit und Dichtung. Aufschlüsse in und zu 1. Mose 2—4; 6, 1–14; 9, 18–27; 11 und 12, 1–6. Ein Lebenswerk. Mit 2 Karten. Dresden, W. Baensch, 1907. X, 301 S. 4 *Mk.*

Neumark, David – Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. I. Bd.: Die Grundprinzipien I. Erstes Buch: Einleitung. Zweites Buch: Materie und Form. Berlin, G. Reimer, 1907. XXIV, 615 S. 15 *Mk.*

*The Naḳā'iḍ of *Jarīr* and *al-Farazdaḳ* edited by Anthony Ashley *Bevan.* Vol. I, part 3. Leiden, late E. J. Brill, 1907. VIII S., S. ٣٤١—٥٤٥.

Schapiro, Israel – Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. Erstes Heft. [Schriften, hrsg. v. d. Gesellsch. z. Förderung d. Wissenschaft d. Judentums.] Leipzig, G. Fock, 1907. 86 S. 3,50 *Mk.*

Selections from Arabic Geographical Literature edited with notes by M. J. *de Goeje.* [Semitic Study Series no. VIII.] Leiden, late E. J. Brill, 1907. X, 114 S.

Christensen, Arthur – L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour. D. Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter, 7. Række, hist. og filos. Afd. I. 1. København, A. F. Høst & Søn, 1907. 120 S. 4⁰.

Part II of the Tadhkiratu 'l-Awliya ("Memoirs of the Saints") of . . . *Farídu 'd-Dín 'Aṭṭár* edited in the Original Persian, with Preface, Indices and Variants, and a Comparative Table showing the Parallel Passages which occur in the Risálatu 'l-Qushayriyya of *Abu 'l-Qásim al-Qushayrí,* by Reynold A. *Nicholson.* [Persian Histor. Texts Vol. V.] London: Luzac & Co., Leide: ci-devant E. J. Brill, 1907. IX, 119, ٣٩١ S.

Indian Thought. A Quarterly devoted to Sanskrit Literature. Edited by G. *Thibaut* and Ganganatha *Jha.* Vol. I, 3. Allahabad. Agents in Europe: O. Harrassowitz, Leipzig. 1907. Jahresabonnement 15 *Mk.*

Winternitz, M. – Geschichte der indischen Litteratur. I, 2. [Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. IX, 2. Halbbd.] Leipzig, C. F. Amelang, 1908. XII S., S. 259—505. 3,75 *Mk.*

Annambhaṭṭas Tarkasaṁgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dipikâ. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. *Hultzsch.* [Abhh. d. K. Ges. d. W. z. Göttg., philol.-hist. Kl., neue Folge Bd. IX, Nr. 5.] Berlin, Weidmann, 1907. VI, 57 S. 4⁰.

The Jâtaka or Stories of the Buddha's Former Births. Translated from the Pāli by various hands under the editorship of E. B. *Cowell.* Vol. VI. Translated by E. B. *Cowell* and W. H. D. *Rouse.* Cambridge, University Press, 1907. VIII, 314 S.

Die Fragen des Königs Menandros. Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von F. Otto *Schrader*. Berlin, P. Raatz, o. J. XXXV, 172, XXVII S.

Der übereifrige Xodscha Nedim. Eine Meddâh-Burleske türkisch und deutsch mit Erläuterungen zum ersten Male hrsg. von Friedrich *Giese*. [Türkische Bibliothek, hrsg. von Georg *Jacob*, 8. Bd.] Berlin, Mayer & Müller, 1907. X, 33, ٢٥ S. 3,60 *Mk.*

Un manuscrit arabico-malgache sur les campagnes de La Case dans l'Imoro de 1659 à 1663 par E.-F. *Gautier* et H. *Froidevaux*. Tiré des Notices et Extraits . . . . . t. XXXIX. Paris, C. Klincksieck, 1907. 151 S. 4°. 6 *fr.* 50c.

Macdonald, D. – The Oceanic Languages, their Grammatical Structure, Vocabulary, and Origin. London, Henry Frowde, 1907. XV, 352 S.

Berjot, J. – Premières leçons d'annamite ou Exposé du mécanisme général de cette langue. Paris, E. Leroux, 1907. 19 S. 1 *fr.*

Guézennec, François – Cours pratique de japonais. Fasc. I. Leide, ci-devant E. J. Brill, 1907. 63 (+ 1) S.

Berjot, J. – Le japonais parlé avec des exercices de conversation mis à la portée des élèves des lycées . . . Paris, E. Leroux, 1907. 32 S. 1 *fr.*

Japanische Erzählungen und Märchen. Von Hans *Haas*. [Deutsche Bücherei Bd. 85.] Berlin, Verlag Deutsche Bücherei, o. J. 108 (+ 1) S. 0,30, geb. 0,60 *Mk.*

Abgeschlossen am 3. II. 1908.

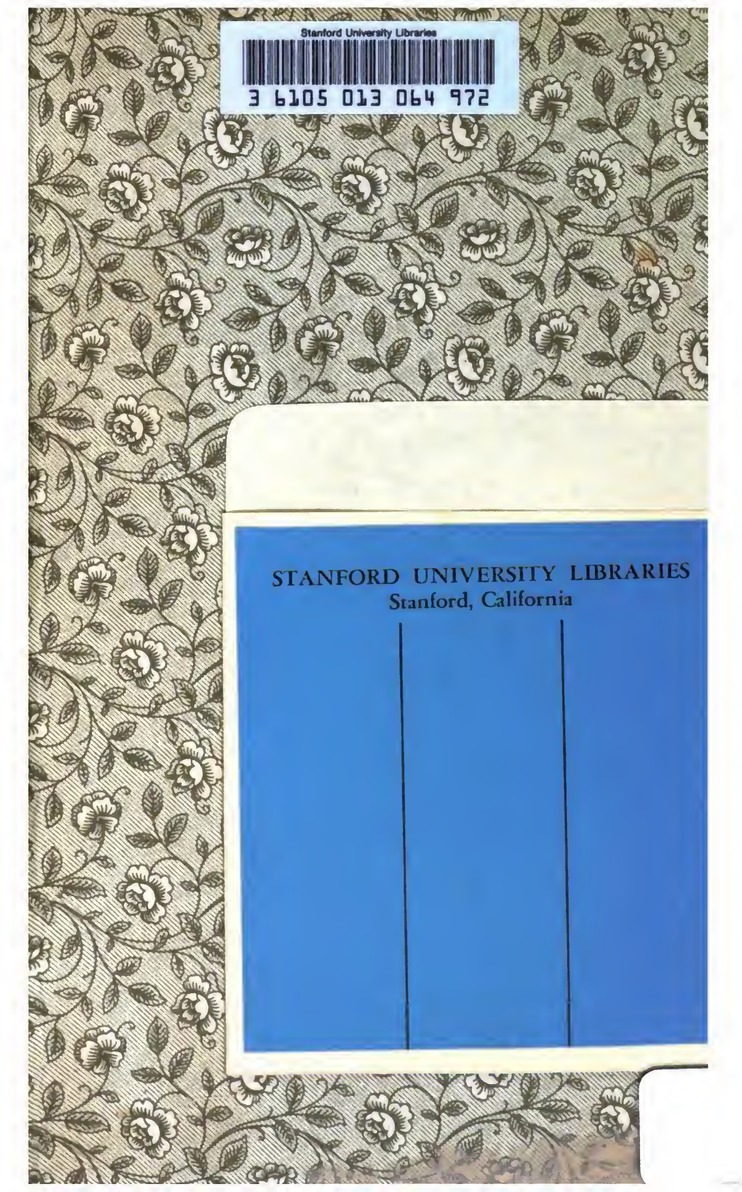
Autorenregister [1]).

Sachregister [1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und die Titel angezeigter Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.




Stanford University Libraries
3 6105 013 064 972
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
Stanford, California

